

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4-5

ROK XXI

1968

O. Karol Winiarski CSSR, Kraków

STOSUNEK TRADYCJI DO PISMA ŚW. WEDŁUG KONSTYTUCJI O OBJAWIENIU BOŻYM

I. POGLĄDY TEOLOGICZNE

Sformułowane w tytule zagadnienie wysuwa się dzisiaj, ze względu na ruch ekumeniczny, zwłaszcza gdy chodzi o protestantów, na czoło zagadnień dyskusyjnych. Jak wiele jest tutaj problemów nawet między teologami katolickimi, jeszcze nie ustalonych, wystarczy uważnie przeglądnąć takie prace jak: Peter Lengersfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Leipzig, (Imprimatur 1962); Josef Rupert Geiselmann, *Die heilige Schrift und Tradition, zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der heiligen Schrift zu den nicht geschriebenen Tradition*, Herber, Freiburg—Basel—Wien, (Imprimatur 1962) oraz Pierre Grelot, *La Bible parole de Dieu*, Paris (Imprimatur 1965)¹.

Jako najbardziej ramową informację o całości zagadnienia, pewnego kierunku teologów tuż przed Soborem Watykańskim II, możemy przyjąć konkluzję, którą podaje Geiselmann w wyżej cytowanym dziele s. 282: stawia on sobie pytanie: „Jak więc należy określić stosunek Pisma św. do niepisanej tradycji?” I taką daje odpowiedź: „Pismo św. wystarczy do tego, by udowodnić to, co się dotyczy wiary świętej, a nie wystarczy do tego, by udowodnić to, co się dotyczy „mores” (nauka obyczajów). Na zrozumienie wyrażenia „mores” Geiselmann naprowadza na s. 161—165, gdzie m. in. wylicza klęknięcie przy modlitwie, podczas gdy na Wschodzie raczej przyjmuje się postawę stojącą, chrzest dzieci, Komunia św. pod jedną postacią

¹ Ponadto por. Joseph Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium I und II Kapitel*, Tübingen 1967, w: *Lexikon für die Theologie und Kirche*, t. II *Das zweite Vatikanische Konzil*. Autor przede wszystkim omawia stosunek tej Konstytucji do wypowiedzi Soboru Trydenckiego. Zaznacza też głosy teologów protestanckich i podaje obszerną na ten temat literaturę.

itp. Jako wynik naszej pracy, mówi dalej Geiselmann, trzeba stwierdzić, że stosunek, jaki zachodzi między Pismem św. a Tradycją, nie jest jednoznaczny. Co się tyczy wiary, to Pismo św. jest wystarczające, ale przez to nie wypowiada się zasady „sola Scriptura”. Albowiem co się tyczy Kanonu Pisma św., to tutaj decyduje tradycja i rozstrzygnięcie Kościoła... I co się tyczy zrozumienia Pisma św., to w pewnych wypadkach wymaga ono wyjaśniającej tradycji Ojców.”²

Lepsze zdaniem naszym jest ujęcie P. Grelot'a, jakie podaje w cytowanym dziele s. 31—32, jest to równie konkluzja poprzednich rozważań, co może być uważane za wyraz nieco innego kierunku wśród teologów. „W teologii argument Pisma św. i argument z tradycji nie może być zestawiony na zasadzie równości, ponieważ one nie są jednakowego rodzaju i nie można od nich żądać tego samego. Na pewno, czy przez jedną czy przez drugą drogę dochodzimy do znalezienia tej samej tradycji apostołskiej, o którą nam chodzi. Ale tradycja kościelna, przez to, że znajduje się w środowisku, w którym się przechowuje i owocuje, świadczy o tradycji apostołskiej poprzez różne elementy, które na nią się składają. Pismo św. natomiast dotyka niejako tradycji apostołskiej bezpośrednio, ono ukazuje ją w blasku początkowym, w chwili, kiedy słowo Boże przyjęło formę pisaną. Nie mówimy, że argument z Pisma św. posiada znaczenie wyższe, w porównaniu z argumentem z tradycji, który czasem może być wystarczający... Mając na uwadze wspólną perspektywę Ojcom i teologom średniowiecznym, raczej powiemy, że Pismo św. i Tradycja powinny mieć miejsce w każdym poszukiwaniu prawdy teologicznej, ale z zaznaczeniem różnych ról. Szukać w Piśmie św. punktu, gdzie jakby korzeniem zahacza się każda prawda wiary świętej, aby następnie ją wyjaśnić szerzej w stosunku do tego początkowego zahaczenia, to jest to samo, co od razu umieścić ją w środku tradycji apostołskiej z tym żywym przeświadczeniem, że tam się mieści wszystko, że teksty, które tworzą tej tradycji części składowe i prawdy, o których one mówią, mieszczą w sobie głębokie tajemnice. Otóż aby odkryć te głębie, trzeba nawiązać bardzo ścisły kontakt z żywą tradycją i przy jej pomocy słyszeć, co mówi Pismo św. Teza patrystyczna i średniowieczna o wystarczalności Pisma św. nigdy nie była odłączona od pewnego rodzaju interpretacji, która umiała przekroczyć granice litery, aby osiągnąć ducha, który tam był ukryty. Można czynić wszystkie zastrzeżenia, jakie się chce o sposobach, jakich używała egzegeza, aby dojść do tego celu, jej jednak główna zasada i duch stanowią istotny aspekt depozytu apostołskiego, który ma

² U J. R. Geiselmanna samo pojęcie Tradycji nie wychodzi jasno. Twierdzić, że Pismo św. wystarczy do udowodnienia tego, co dotyczy wiary, a równocześnie twierdzić, że odnośnie Kanonu Pisma św. decyduje Tradycja, to mocno trąci niekonsekwencją. Przecież stwierdzenie Kanonu Pisma św. równocześnie pociąga za sobą ustalenie które księgi są inspirowane a przecież jest to ustalenie prawdy wiary i to bardzo ważnej.

potwierdzenie w Nowym Testamencie. Jeśli się to przyzna, można trzymać się zdania o wystarczalności Pisma św., ponieważ ono wyda swe skarby tylko wtedy, kiedy się będzie go czytało w świetle tradycji." P. Grelot jasno stwierdza, że Pismo św. zawiera tradycję apostołską, która tkwi jak najmocniej w żywej tradycji Kościoła, aby zrozumieć Pismo św. dogłębnie, potrzeba sięgnąć do tradycji, jaka jest w Kościele, a która jest identyczna z tradycją apostołską i dopiero ta tradycja wyjaśnia Pismo św. Zahacza się tu problem, a raczej stwierdzenie faktu, że bez tradycji nie poznalibyśmy głębi słowa Bożego.

Ze strony protestanckiej, o obecnym stanie zagadnienia, może nas poinformować Krosten Ejner Skydsgaard, w swej pracy pt. *Schrift und Tradition Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, Kerygma und Dogma 1 (1955). Píše on tam na s. 169: „Jeżeli ten temat w teologii protestanckiej bywa omawiany, to każdy stara się zacząć od Pisma św. Z reguły podchodzi się do sądów o tradycji z punktu czysto krytycznego i nieprzychylnego. Słowo tradycja było dla protestanckiego sposobu myślenia wyrażeniem bardzo obciążonym różnymi zastrzeżeniami. Znaczenie, jakie miało pojęcie tradycji dla teologii o nastawieniu polemicznym i centralną rolę, jaką pojęcie tradycji odgrywało w katolicyzmie, a której ostatnio już nie odgrywa, sprawiło, że protestancka teologia z góry ze sceptyzmem do tego pojęcia podchodziła i mimowolnie wywoływało ono ideę przekazywania nauki i zwyczajów o ludzkim pochodzeniu. A jeżeli będziemy dalej badać, to pod słowem tradycja rozumie się przekazanie zwyczajów kościelnych, przepisów prawnych i liturgicznych itd., które nie mają Boskiej powagi, a więc jeśli nie są przeciw Ewangeli, muszą być uważane za adiafory, czyli rzeczy obojętne, małej wagi. Twierdzenie zaś, że one obowiązują w sumieniu albo, że są konieczne do zbawienia, byłoby przeciw nauce chrześcijańskiej. Tradycja w teologii protestanckiej nie ma żadnego gatunkowego ciężaru i jest zupełnie na peryferie zepchnięta. W zagadnieniu, jak przepowiadanie apostołów do nas dochodzi, tradycji nie przypisuje się żadnej roli. Tutaj raczej wpływa pojęcie Pisma św., jako jedyne go przekaziciela słowa Bożego. Pismo św. jest początkowym, niesfałszowanym źródłem, a tradycja późniejszym i przez ludzkie zapamiętanie zniekształconym. Mówiąc krótko, tutaj i na tym polega sprzeczność między Pismem św. i tradycją. Pismo św. i tradycja wzajemnie się wykluczają”.

Tę wypowiedź Skydsgaard'a należy uważać jako przejaw przekonań powszechnie panujących. Trzeba jednak zaznaczyć, że są odgłosy pewnych protestantów którzy inaczej myślą np. O. Culmann, *La tradition*, Cahiers theologique 33, Lausanne 1953, twierdzi, że wg dzisiejszej teologii protestanckiej Pismo św. jest prawdziwym stróżem apostołskiej tradycji. Nie da się jednak zauważyć,

by zapatrywania Culmann'a i jemu podobnych miały jakiś większy wpływ na szersze koła uczonych teologów protestanckich.

II. NAUKA DEI VEBUM O PIŚMIE ŚW. I TRADYCJI

1. Na samym początku Konstytucja stwierdza wielką rolę Tradycji, która przekazuje ludziom stale i na nowo Objawienie Boże³. Ta Tradycja, to nauczanie, czyli przekazywanie przez Kościół prawd objawionych, a raczej powiedzmy słowami Konstytucji „Boga objawiającego się” (nr 5), jest pierwszym i jednym z zasadniczych elementów pojęcia Tradycji. To nauczanie w Kościele było pierwsze, nim powstało jakiegokolwiek natchnione Pismo Nowego Testamentu (nr 18), podawało ono całą strukturę Kościoła, środki zbawienia, jak Sakramenty św., prawdy konieczne do zbawienia itd. (nr 8). Przez nie poznajemy, które księgi są napisane pod natchnieniem Ducha Świętego (nr 8). Ta katecheza apostołowska, która przekazywała Objawienie się Boga przez Jezusa Chrystusa i czego ono żądało od ludzi, była narzędziem, za pomocą którego Objawienie Boże dostawało się do człowieka. Przy tym trzeba mocno podkreślić, że ogromną wagę mają tu słowa Jana Apostoła: *To wam powiedziałem przebywając wśród was. A Poczyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, ten was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem*” (14,25n). Tradycja Apostolska podawała wiernym naukę o dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, o Kościele, jako Królestwie przez Niego założonym, o środkach, jakie stoją do dyspozycji wiernych, aby mogli osiągnąć wieczne zbawienie, słowem prawdy wiary, w które trzeba wierzyć. Nigdy nie można zapominać, że ta Tradycja była pod działaniem Ducha Świętego. On wszystkiego uczył, czyli dawał zrozumienie, On przypominał to wszystko, czego nauczał Jezus. To stwierdzają słowa Konstytucji: *Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego* (nr 8). Jest zatem rzeczą niemożliwą, by nauka Apostołów mogła w jakimś punkcie być inna niż nauka Jezusa Chrystusa. Pan Jezus powiada, że Apostołowie po zesłaniu Ducha Świętego będą lepiej pouczeni niż za Jego życia, ale to lepsze pouczenie nie może stanowić podstawy do twierdzenia, że nauka podana przez Apostołów, a nauka Jezusa może mieć jakieś różnice, że w czasie życia Pana Jezusa nie mogli Apostołowie „wszystkiego nauczyć”, czego chciał

³ Tekst łaciński (nr 2) przez użycie imiesłowu czasu teraźniejszego stwierdza, że Objawienie ciągle się dokonuje i ciągle przychodzi do ludzi, tak, też rozumie wyrażenia Konstytucji tej Kard. Florit w swoich *Relationes* czyli w uwagach nad Konstytucją o Bożym Objawieniu gdzie tę myśl mocno podkreśla. Dlatego zdaniem naszym w polskim tłumaczeniu należałoby oddać — „spodobało się Bogu w swojej dobroci i mądrości objawiać siebie samego i ujawniać nam tajemnicę swej woli. Tłumaczenie ma: „objawić” i „ujawnić”, co zacięra myśl częstotliwości a zatem zaciemnia zamierzone znaczenie tekstu autentycznego.

Jezus ich nauczyć, innymi słowy, nie mogli wszystkiego pojąć. Po zesłaniu Ducha Świętego rozumieli dobrze to, czego chciał Jezus ich nauczyć, lepiej wnikali w Jego naukę, którą im wygłaszał. I tak a nie inaczej trzeba chyba rozumieć słowa Konstytucji nr 19: *Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On powiedział i czynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebными wydarzeniami życia Jezusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni.* Konstytucja powołuje się na Ewangelię św. Jana 2,22; 12,16; 14,26; 16,12—13; 7,39 — i na wypowiedź instrukcji *Sancta Mater Ecclesia*, wydana przez Pap. Radę Studiów Biblijnych, AAS 56 (1964) 715. Dalej Konstytucja tak się wyraża: *Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów; zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie.* Apostołowie działali pod wpływem Ducha Świętego, który wg przyrzeczenia Jezusa miał ich nauczyć wszystkiego i przypomnieć wszystko, co On im powiedział. Zatem przekazywanie dokonane przez Apostołów było pod specjalnym działaniem Ducha Świętego, przyrzeczoną przez Pana Jezusa, a to przyrzeczenie należy brać jako fakt dokonany. Pismo św. jest pod specjalnym natchnieniem, a przekazywanie apostołskie, czyli Tradycja, pod specjalnym działaniem Ducha Świętego. Jeżeli by Apostołowie przekazali jako Chrystusowe to co nie byłoby Jego, to za taki błąd byłby odpowiedzialny Duch Święty, a to jest niemożliwe. Można więc twierdzić, że Apostołowie mogli pisać i pisali pod wpływem pełniejszego zrozumienia, podawali tylko wybrane szczegóły, wydarzenia i mowy Jezusowe, ujmowali syntetycznie przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów itd. itd., ale zawsze tak to należy rozumieć, że cokolwiek powiedzieli o Jezusie, powiedzieli „vera et sincera”, tzn. prawdziwie i tak jak było⁴.

⁴ O. Augustyn Jankowski OSB, twierdzi we *Wprowadzeniu do Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1968, s. 534 co następuje: „Cieniąc jak gdyby kategoryczne stwierdzenie historyczności Ewangelii, Konstytucja przyjmuje następujące fakty, które dopuszczają pewną rozbieżność między zdarzeniami, a ich sposobem przedstawiania w Ewangeliach. Oto samego przekazu faktów z życia ziemskiego Jezusa Chrystusa dokonali Apostołowie i Ewangeliści zachowując formę przepowiadania często syntetyczną, nadto jako już wzbogaceni przeżyciami paschalnymi, które w nowym świetle je ukazały, oraz darami Ducha Świętego, wreszcie czynili to, przy „uwzględnieniu sytuacji Kościołów” (zasada Sitz im Leben). Wyrażenie O. Jankowskiego „dopuszczają pewną rozbieżność, między zdarzeniami a ich sposobem przedstawiania w Ewangeliach” zdaniem naszym, jeżeli się pojmie tę rozbieżność w tym znaczeniu, że Apostołowie czy Ewangeliści coś dodali do faktu historycznego, czego nie było, to takie zrozumienie będzie chyba fałszywe i nie da się pogodzić z Konstytucją.

2. Z Konstytucji (nr 3 i 4) jasno wynika, że Tradycja apostołska jest dynamiczną instytucją Bożą, której zadaniem jest przekazywać ludziom dobrodziejstwa ekonomii zbawienia. Bóg... chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił nadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku. Po ich zaś upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia (por. Rodz 3,15) i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (por. Rzym 12,2) (nr 3). Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg przemówił przez proroków, na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna (por. Hbr. 1,1—2; oraz nr 4).

3. Punkt 7 Konstytucji stwierdza, że zadaniem Tradycji jest: Bóg postanowił najlaskawiej, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom. Z tych słów wynika jasno, że całe Objawienie, a więc Stary i Nowy Testament, są przedmiotem przekazywania przez Tradycję. Znamienne są dalsze słowa Konstytucji w tym samym numerze 7: *Polecenie to zostało wiernie wykonane przez Apostołów, którzy nauczaniem ustnym, przykładami i instytucjami przekazali to, co otrzymali z ust Chrystusa, z Jego zachowania się i czynów, albo czego nauczyci się od Ducha Świętego dzięki Jego sugestii, jak też przez tych Apostołów i mężów apostołskich, którzy wspierani natchnieniem tegoż Ducha Świętego, na piśmie utrwaliли wieść o zbawieniu.*

Tutaj Konstytucja ustawia kilka zagadnień, zdaniem naszym, niezmiernie ważnych. Tradycja w pojęciu Konstytucji jest to przekazywanie dokonane przez Apostołów, innymi słowy, Tradycja Apostołska, czyli taka, jaką Kościołowi przekazali Apostołowie przez nauczanie ustne. Konstytucja wskazuje na dwa źródła, pierwsze to osoba Chrystusa: Jego nauczanie, zachowanie się i czyny. Drugim źródłem to jest to, czego Apostołowie nauczyci się pod tchnieniem Ducha Świętego. Tego pouczenia nie da się stwierdzić jakimś historycznym dowodem, trzeba je przyjąć i w nie wierzyć na mocy słów Pana Jezusa. Ewangelia czyli Boża Dobra Nowina zawiera to, co Apostołowie otrzymali od Chrystusa i tę Ewangelię Apostołowie przekazali ustnie przez nauczanie, przykłady i instytucje. A zatem jaka jest myśl zawarta w Dobrej Nowinie czyli w Ewangelii, poznajemy nie tylko przez nauczanie apostołskie, ale przez instytucje przez nich zaprowadzone, przez przykłady przez nich pozostawione. Tę Dobrą Nowinę inni Apostołowie i mężowie apostołscy pod natchnieniem Ducha Świętego utrwaliли na piśmie. A zatem Dobra Nowina przekazywana przez Tradycję ustnie, jest wyjaśnieniem Dobrej Nowiny przekazanej pod natchnieniem na piśmie i na odwrót, chodzi bowiem o tę samą Dobrą Nowinę. Najpierw trzeba zauważyć, że Konstytucja, Pismo św. nazywa wykonaniem wielkiego zalecenia Pana Jezusa *Idźcie i nauczaj-*

cie. Pismo św. jest jednym członem apostołskiej Tradycji, tym różniącym się od poprzedniego, że jest pisane pod natchnieniem. Tradycja apostołska przekazana ustnie i na piśmie pod natchnieniem Ducha Świętego, a jedno i drugie pod szczególnym pouczeniem Ducha Świętego na mocy obietnicy J 14,26 występuje w Konstytucji jako coś równorzędnego. I w Piśmie św. są te dwa źródła, o których mówiliśmy wyżej osoba Chrystusa i specjalne pouczenie Apostołów przez Ducha Świętego. Myśl tę jasno stwierdzają słowa Konstytucji w nr 7: *Dlatego Chrystus Pan, w którym całe Objawienie Boga Najwyższego znajduje swe dopełnienie (por. 2 Kor 1,3; 3,16; 4,6), polecił Apostołom, by Ewangelię przyobiecaną przed tym przez proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili wszystkim, jako źródło prawdy i normy moralnej, przekazując im dary Boże.* Konstytucja stosownie do założenia nie rozstrzyga zagadnienia, czy więcej prawd posiada przekazywanie ustne, czy przekazywanie na piśmie pod natchnieniem, czyli Pismo św.

Z poprzednich rozważań wynika jeszcze i ten wniosek, że niewłaściwe jest przeciwstawienie Tradycji Pismu św. Wg Konstytucji właściwe ustawienie jest następujące: Objawienie, czyli Dobra Nowina dochodzi do nas przez Tradycję Apostołską, jako wypełnienie tych słów Jezusowych: *Idźcie i nauczajcie.* Apostołowie to polecenie spełnili przez ustne przepowiadanie, a inni i uczniowie apostołscy przez pisanie pod natchnieniem. Konstytucja nie uściśla, jak trzeba rozumieć *źródła wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej.* Konstytucja powołuje się na dekret Soboru Trydenckiego⁵ i Sob. Watykańskiego⁶. Ale z Konstytucji jasno wynika (nr 8), że przekazywanie ustne jak i na piśmie jest wypełnieniem obietnicy ogłoszonej przed tym przez proroków, a którą sam Jezus wypełnił i ustami swymi obwieścił i ono jest również źródłem wszelkiej prawdy zbawiennej i moralnej. Również na tym miejscu Konstytucja nic nie mówi na temat rozróżnienia, jakie stawiają niektórzy teologowie, twierdząc, że Pismo św. wystarczy do udowodnienia prawd wiary, a nie wystarczy do udowodnienia prawd odnośnie „obyczajów” tzn. „mores”. Myśl Konstytucji odnośnie tych zagadnień można, zdaniem naszym, lepiej poznać z nr 8.

4. Końcowe słowa nr 7 zawierają dalszą cechę charakterystyczną Tradycji w stosunku do Pisma św. Przepowiadanie ustne ma zapewnioną żywotną ciągłość, czego nie posiada Pismo św., które raz napisane stwierdza bardzo dobitnie Tradycję Apostołską z I wieku i jest przekazane, wolno się nam tak wyrazić, urzędowi nauczycielskiemu Kościoła: *Aby zaś Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili Apostołowie bisku-*

⁵ *De canonicis Scripturis*, Denz 873 (1501).

⁶ Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. II, Denz 1787 (3006).

pów, jako następców swoich, przekazując im swoje nauczycielskie stanowisko (nr 7). To zaś nauczanie dokonywane przez biskupów ma wiernie przekazywać naukę Apostołów, czyli Tradycję Apostolską spisaną i niespisaną. Stwierdza Konstytucja natomiast, że w stosunku do Pisma św. Tradycja ustna ma cechę żywotności, trzeba to wyrażenie w świetle kontekstu tak rozumieć, że Urząd Nauczycielski Kościoła na mocy charyzmatu przekazanego przez Apostołów, a więc specjalnej asystencji Ducha Świętego, okazuje Boga i wyjaśnia autentycznie nasz stosunek do Niego w zależności od warunków życiowych i jakkolwiek działa w warunkach ciągle zmieniających się, przekazuje tylko to, co otrzymał od Apostołów, czyli utożsamia się z Tradycją Apostolską. Pismo św. natomiast raz napisane, trwa niezmiennie, napisane w warunkach współczesnych pisarzowi świętemu, te warunki odzwierciedla i do nich nawiązuje, stąd w wielu wypadkach potrzebuje tłumaczenia.

Następny nr 8 stwierdza, że nauczanie apostolskie, czyli Tradycja miało być w ciągłym następstwie zachowane aż do czasów ostatecznych: *A co przez Apostołów zostało przekazane, obejmuje wszystko, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy* (nr 8). Ostatnie słowa, zdaniem naszym, są chyba najlepszym wyjaśnieniem, jak należy rozumieć wyrażenie nr 7: *Źródło wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej. To Źródło wszelkiej prawdy, to dziedzina wiary. Zaś Źródło normy moralnej — obejmuje to wszystko, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez lud Boży. W następnych słowach Konstytucja stwierdza, że Tradycja rozwija się nie przez dodawanie nowych praw, bo to już jest niemożliwe, ale przez głębsze zrozumienie, lepsze uświadomienie sobie tych prawd, które Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy. Dlatego żadna prawda podawana przez Tradycję, nie mieści się całkowicie w jednym dokumencie, lecz w wielu, stwierdza się ją jako obecną w wypowiedziach Ojców, w liturgii, w praktykach Kościoła, w dociekaniach teologicznych i tą drogą obserwuje się życiowy postęp prawdy, przez co dochodzi do pełni dojrzałości, o ile jest to możliwe. To lepsze zrozumienie przekazywanej prawdy przez Tradycję, żywe i nieustanne, przepięknie nazywa Konstytucja rozmową Boga z oblubienicą Syna swego: *Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelaką prawdę, oraz sprawia że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka* (por. Kol 3,16). A zatem w Kościele Bożym żywa tradycja ustna, której wiernym*

stróżem jest Urząd Nauczycielski, przedłuża Tradycję Apostolską, jest to dalsze stałe objawianie się Boga ludziom. Żywa, ustna Tradycja, mając za zasadę przekazywać prawdę, tycząca się wiary i życia świętego, jakie ma prowadzić Duch Boży, musi siłą rzeczy stale mieć kontakt z Pismem św., ono bowiem zawiera też Tradycję Apostolską, uwiecznioną na piśmie pod natchnieniem. I tutaj Konstytucja wyowiada ważne słowa: *Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały Kanon Ksiąg Świętych, a i samo Pismo św. w jej obrębie jest głębiej rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane.* Warto na tym miejscu przytoczyć słowa Kard. Florit'a zamieszczone w „*Relationes*”: *Przez to ostatnie twierdzenie podkreśla się szczególne znaczenie Tradycji, które na tym polega, że przynajmniej w jednym Tradycja przewyższa Pismo św., co do zasięgu prawd posiadanych, mianowicie przez wydanie świadectwa o całkowitym Kanonie i inspiracji. W ten sposób doszliśmy do granicy, poza którą wydawało się (Komisji), że nie należy wychodzić. Wielu Ojców chciało, by prócz tej prawdy o Kanonie i inspiracji, mającej swe źródło w Tradycji, jeszcze inne prawdy wskazać, ale komisja naukowa stwierdziła, że co do innych prawd nie ma przekonywujących racji. O żadnej prawdzie dotychczas Urząd Nauczycielski nie orzekł, że nie ma dla niej żadnego fundamentu w Piśmie św., lub że tylko w Tradycji się mieści. Każdemu zostawia się swobodę szukać fundamentów w Piśmie św. lub Tradycji dla prawdy objawionej⁷.* A zatem na pytanie, czy tradycja posiada więcej prawd niż Pismo św., trzeba odpowiedzieć twierdząco. Na pytanie, czy Pismo św. wystarczy do udowodnienia wszystkich prawd wiary, trzeba powiedzieć przecząco. O Kanonie bowiem Ksiąg Świętych, czyli o tym, które Księgi są inspirowane, które nie, może nas pouczyć tylko Tradycja. Z tego twierdzenia nie wynika, że tylko pod tym względem Tradycja przewyższa Pismo św., to jedno stwierdziła Konstytucja, a reszta pozostawiona jest dyskusjom teologów, niemniej jest to stwierdzenie ogromnej wagi.

Przedmiot ten mamy jeszcze raz dobitnie podkreślony w nr 9: *Tradycja święta zatem i Pismo św. ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych (tekst łac. de omnibus revelatis) nie przez samo Pismo św. Dwie rzeczy, zdaniem*

⁷ *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Relationes super schema Constitutionis de Divina Revelatione, Typis Polyglottis Vaticanae 1964.*

naszym, rozstrzyga tekst Konstytucji, jakkolwiek nie ma ona zamiaru rozstrzygać i wdawać się w spory teologiczne. Wyrażenie *de omnibus revelatis* tzn. o tym wszystkim co zostało objawione, należy rozumieć o prawdach wiary, zatem stwierdza Konstytucja, że w rzeczach objawionych Kościoł osiąga pewność nie przez samo Pismo św. To wyrażenie Konstytucji jest przeciwne zdaniu tych teologów, którzy twierdzili, że Pismo św. samo wystarczy do udowodnienia prawd wiary, a nie wystarczy do udowodnienia rzeczy dotyczących się obyczajów (*mores*). Jeżeli te *mores* nie są przedmiotem objawienia, które nie mają nic wspólnego z prawdami przekazywanymi Apostołom przez Pana Jezusa, to będą one pochodzenia ludzkiego i przez Kościoł mogą być zmieniane i różnacie praktykowane. Do takich praktyk trzeba chyba zaliczyć zwyczaj klękania czy stania przy modlitwie, czas święcenia Zmartwychwstania Pańskiego itp. Konstytucja mówi o Tradycji jako o źródle Objawienia i stwierdza, że w tym, co jest objawione, by Kościół mógł osiągnąć pewność, samo Pismo św. nie wystarczy, dlatego *...obydwoje należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu*. Mimo jak najdalej idącej delikatności w stosunku do braci odłączonych, a przede wszystkim trzeba tu mieć na pamięci protestantów, Konstytucja jasno stwierdza, że nie da się pogodzić z wiarą katolicką przekonanie, iż Tradycja Apostolska niespisana jest niższego rzędu. Między Tradycją Apostolską przekazaną nam przez Urząd Nauczycielski Kościoła a Pismem św. jest tożsamość godności. Następnie Konstytucja stwierdza, że słowo Boże to nie tylko to, co jest pisane pod natchnieniem. *Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego, powierzony Kościołowi*. I w takim rozumieniu należy brać wyrażenie zaraz niżej podane: *Urząd ten nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy nauczając tylko tego, co zostało przekazane*. Depozyt słowa Bożego jest jeden. Błędne byłoby mniemanie takie, gdyby ktoś twierdził, że słowem Bożym jest Pismo św., a Tradycja to słowo tylko przekazuje⁸.

Należy zatem odróżnić Tradycję Apostolską, która jest słowem Bożym i Urząd Nauczycielski Kościoła, który to słowo Boże przekazuje następnym pokoleniom, wyjaśnia i rozpowszechnia.

5. Należy też mocno podkreślić słowa Konstytucji nr 10: *Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Duch Świętego słucha on pobożnie (łac. „pie” tzn. z należnym uszanowaniem) słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako*

⁸ O. A. Jańkowski OSB, art. cyt. s. 531 jest innego zdania.

objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary. Słowa powyższe stwierdzają najpierw, „mimo całego ruchu ekumenicznego, że autorytatywna interpretacja słowa Bożego spisane pod natchnieniem czy niespisane, a podane przez Tradycję, należy do Urzędu Nauczycielskiego, nie ma zatem miejsca na interpretację poszczególnych wiernych, która by miała cechę autentyczności. A zatem indywidualizm akatolicki wg którego każdy może interpretować Pismo św. jak go Duch Święty oświeci, jakkolwiek w delikatnych słowach, został odrzucony całkowicie. Trzeba również stwierdzić, że słowa Konstytucji jasno określają, iż Urząd Nauczycielski Kościoła, interpretując słowo Boże Tradycji i Pisma św. niczego nie dodaje, ani też nie zmienia, nie może bowiem być ponad słowem Bożym, ale naucza tylko tego, co zostało przekazane, innymi słowy Tradycja przekazywana przez Urząd Nauczycielski Kościoła jest autentyczną interpretacją słowa Bożego. Takie ustalenie sprawy mogłoby się komuś wydawać błędnym kołem. Jednak tak nie jest. Weźmy np. Łk 22,19: *To czyńcie na moją pamiątkę*. Słowa te same przez się nie mówią o ustanowieniu kapłaństwa sakramentalnego w Kościele, ani też eucharystycznej Ofiary. Najlepszym dowodem może być właśnie protestantyzm, który tych dwóch podstawowych sakramentów nie uznaje. Urząd Nauczycielski natomiast opierając się na tym, co otrzymał od Apostołów, twierdzi, że w tych słowach mamy ustanowioną Ofiarę Eucharystyczną i sakrament kapłaństwa. Dlatego każdy przyjąć musi, że w tym wypadku samo Pismo św. nie wystarczy do udowodnienia tak ważnych prawd wiary św. Podobnie ma się rzecz z dogmatem o siedmiu sakramentach w Kościele Bożym, podobnie ze sakramentem bierzmowania, małżeństwa itp. W świetle nauki podawanej przez słowa Konstytucji, nie można powiedzieć, że interpretacja dana przez Tradycję, jest elementem drugorzędym. Takie wyrażenie nazwalibyśmy co najmniej przestarzałym, nie biorącym pod uwagę sformułowań soborowej Konstytucji. Wg niej jedno objawienie Boże, to samo słowo Boże dochodzi do nas przez Pismo św. i Tradycję (nr 10). Konstytucja tak się wyraża: *I wszystko, co Urząd Nauczycielski podaje do wierzenia, jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary, tzn. Tradycji i Pisma św.* Dlatego trzeba powiedzieć, że prawda ta jaśniej jest podana przez Tradycję ustną niż przez Tradycję pisaną pod natchnieniem. Aby zatem poznać, jakie jest Objawienie, albowiem ono jest jedno, nie wystarczy odwołać się do Pisma św., które zawiera Tradycję spisaną pod natchnieniem, gdzie prawda jest niejasno powiedziana, ale trzeba uciec się do Tradycji, gdzie jest ona przekazana jasno. Tradycja nie jest czymś dodatkowym do Pisma św., to jest samoistna droga, przez którą dochodzimy do poznania jednego Objawienia. Niemniej Tradycja będąc samoistną drogą do poznania Objawienia Bożego i formułując tę prawdę jasno, tym samym podaje zasadę: Pismo św. bez Tradycji obejść się nie może.

III. WNIOSKI KOŃCOWE

Spróbujmy na zakończenie ująć zasadnicze sformułowania, jakie daje nam Konstytucja o Objawieniu, odnośnie zagadnienia które jest przedmiotem naszych rozważań.

1. Tradycja jest to słowo Boże, jakie Apostołowie przekazali Kościołowi przez przepowiadanie ustne, które dokonywało się pod szczególną opieką „Ducha prawdy”. Pismo św. jest tym samym słowem Bożym, przekazanym przez niektórych Apostołów i uczniów apostołskich na piśmie pod natchnieniem. Jedno jest zatem źródło poznania prawdy nadprzyrodzonej, mianowicie Objawienie Boże, które dochodzi do nas przez podwójne przepowiadanie, spisane pod natchnieniem i niespisane, a tylko przekazane ustnie. Dlatego Kościół *wszystko co podaje do wierzenia jako objawione, czerpie z tego jednego depozytu wiary*, mianowicie z Tradycji i z Pisma św. Konstytucja podkreśla mocno równorzędność jakości Tradycji i Pisma św.

2. Tradycję należy uważać za coś żywego, ponieważ ona widnieje w całym życiu Kościoła, i z nim się utożsamia, przez nią trwa to, co dotyczy ustanowienia Kościoła, Jego życia, wiary i kultu, dlatego jako coś naturalnego może wzrastać, ale oczywiście w coraz to jaśniejszym poznaniu prawdy objawionej. Tego nie posiada Pismo św. Raz napisane trwa.

3. Jakościowe prawdy objawione podane przez Tradycję i Pismo św. są jednakowe, ale ilościowo Tradycja posiada ich więcej, ponieważ o Kanonie Pisma św. wiemy tylko z Tradycji.

4. Autentycznym interpretatorem słowa Bożego, przekazanego przez Tradycję i Pismo św. jest Urząd Nauczycielski, który uczy *tylko tego, co zostało przekazane* (nr 10).

5. Konstytucja Soboru Watykańskiego II unika samej formuły Soboru Trydenckiego: *prawd wiary i obyczajów*, precyzuje pojęcie w ten sposób: Tradycja i Pismo św. przekazują Objawienie Boże, które do nas dochodzi tą podwójną drogą, a *co przez Apostołów zostało przekazane, obejmuje wszystko to, co się przyczynia do prowadzenia świętego życia przez lud Boży i pomnożenia w nim wiary* (nr 8). A zatem Tradycja przekazuje prawdy pochodzące z Objawienia jako słowo Boże, a nie z ustanowienia ludzkiego.

7. Zdaniem naszym, nie da się pogodzić nr 10 Konstytucji ze zdaniem tych teologów, którzy twierdzą, że Pismo św. wystarczy do udowodnienia prawd wiary.

O. Romuald Kostecki OP, Kraków

ZBAWIENIE NIEWIERNYCH WEDŁUG WATICANUM II

„Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”.

(Vatic. II. *Lumen gentium*, n. 16)

Chrystus przed wniebowstąpieniem dał Apostołom zlecenie: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16, 15—16).

Słowa powyższe winny tych wszystkich, którzy uznają powagę Ewangelii, skłaniać do rozważgi i zastanowienia się. Najwyższa Prawda — Chrystus, oświadcza i nakazuje głosić całemu światu, że warunkiem zbawienia jest przyjęcie Ewangelii przez wiarę, a jako wyraz wiary przyjęcie chrztu.

Gdy spojrzymy na obecną rzeczywistość, a więc na obecną ludzkość, której od dwóch tysięcy lat głosi się Ewangelię, to zauważamy, że znaczna jej większość nie zna Ewangelii i nie jest ochrzczona. Według statystyki z roku 1961 chrześcijanie nie dociągają do jednej trzeciej ludzkości. Na 3,061 mln ludzi, jest 913,9 mln chrześcijan (29,9%); z tego 546,3 mln katolików (17%); 253,1 mln protestantów (8%); 115 mln prawosławnych (3%)¹.

Jaki los może czekać 2/3 jeszcze nie ochrzczonej ludzkości? Problem zbawienia tych, którzy nie znają Ewangelii zawsze nurtował umysły wiernych i teologów. Różnie do niego podchodzono i różnie go rozwiązywano. Utało się powiedzenie: Poza Kościołem nie ma zbawienia; *Extra Ecclesiam nulla salus*. Zdanie to rozmaicie interpretowano. Obecnie słów Chrystusa o konieczności poznania Ewangelii i przyjęcia chrztu świętego, oraz zdanie *Extra Ecclesiam nulla salus* nikt nie tłumaczy według materialnego ich brzmienia, ale szuka się myśli, jaka się w nich ukrywa.

Kościół daje do zrozumienia, że powyższych wypowiedzi Chrystusa nie należy brać w sensie zbyt zacieśnionym. Papież Pius IX, w jednym ze swych przemówień, zaznaczył, że nie wolno stawiać granic miłosierdziu Bożemu i że nie znamy tajemniczych zamierzeń Boga, i dlatego nie należy odmawiać możliwości zbawienia tym, co wskutek niewiadomości niezawinionej nie znają Kościoła i Ewangelii². W liście z 8. VII. 1949 skierowanym do biskupa Bostonu Cushinga, przez

¹ Welt — *Religionsstatistik*, 1961; col. 1197—1198.

² Denz 1646.

dawne SS. Officium, mamy podobną myśl. Najważniejszym dla nas obecnie dokumentem są słowa Konstytucji o Kościele, na początku zacytowane, gdzie Sobór Watykański II omawia zagadnienie i historię ludu Bożego.

Bóg wybrał sobie naród izraelski, z którym zawarł przymierze, którego pouczał i stopniowo wtajemniczał w swoje zbawcze zamiary i przygotowywał do nowego ściślejszego przymierza i pełnego objawienia, jakie się dokonało w osobie Jezusa Chrystusa. Chrystus to nowe przymierze zrealizował, powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie według ciała, ale dzięki Duchowi św. miał się stać jednym nowym ludem Bożym.

Lud ów mesjaniczny ma za głowę Chrystusa, udziałem jego jest godność i wolność dzieci Bożych; celem zaś Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się rozszerzać, aż się dopełni na końcu wieków. Lud ów mesjaniczny, nie obejmuje wprawdzie wszystkich ludzi i jest raczej podobny do małej trzódki, jest załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Nosi nazwę Kościoła Chrystusowego. Chrystus nabył go za cenę Krwi swojej, napełnił go Duchem swoim, uczynił go widzialnym sakramentem, w którym wszyscy mogą znaleźć moc zbawczą.

Do nowego ludu powołani są wszyscy ludzie, ze wszystkich narodów i części świata, i wszyscy — aczkolwiek w różny sposób do niego należą — zarówno wierzący w Chrystusa, jak i nieznający Go wszyscy w ogóle ludzie odkupieni i powołani do zbawienia. Do społeczności Kościoła w pełni wcieleni są ci, co w całości przyjmują przepisy Kościoła. Ci zaś, którzy noszą nazwę chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie uznają zwierzchnictwa następcy św. Piotra, także w pewien sposób mają związek z Kościołem, są bowiem ochrzczeni. Słowem, Bóg jest niedaleko od tych, co Go szukają po omacku, i chce, aby byli zbawieni.

Wreszcie gdy chodzi o tych, co bez własnej winy nie znają Ewangelii i nie znają Kościoła Chrystusowego, *szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznana, starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć życie wieczne. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie*³.

Możliwość zbawienia dla wszystkich, a więc także dla niewiernych, nieznających Ewangelii i Kościoła, nie ulega wątpliwości. Wynika to z powszechnej zbawczej woli Boga, *Który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do uznania prawdy* (1 Tym 2, 4).

Powszechna wola zbawcza Boga nie tylko jest prawdą objawioną, ale stanowi sens całego objawienia. Fakty Wcielenia i Odkupienia

³ *Lumen Gentium*, nr 16.

mówią nam że Bóg chce wszystkich zbawić. Ta prawda była zawsze i jest obecnie naczelną zasadą, na której teologowie opierają swe wywody i wnioski, dotyczące zbawienia, zarówno niewiernych jak i dzieci zmarłych bez chrztu świętego.

Mając na uwadze wyraźne słowa Pisma św. oraz historię zbawienia ludzkości, nie można powątpiewać o powszechnej zbawczej woli Boga, jak nie można kwestionować powszechności odkupienia. Problem zbawienia niewiernych dotyczy więc nie tyle możliwości samego zbawienia ile sposobu. Nikt z ludzi znajdujących się poza Kościołem nie jest zasadniczo wykluczony ze zbawienia. Każdy może je osiągnąć; Bóg wszystkich chce zbawić. To rzecz pewna.

Nasuwa się jednak trudność, w jaki sposób ci co nie znają Zbawcy, ani Jego Kościoła, mogą wejść z Nim w kontakt, aby zaczerpnąć od Niego zbawczej łaski, absolutnie potrzebnej do zbawienia.

Zagadnienie to w ostatnim półwieczu, a zwłaszcza w latach ostatnich jest bardzo szczegółowo omawiane i dyskutowane⁴. Wśród teologów omawiających ostatnio zagadnienie zbawienia niewiernych, można wyróżnić dwa kierunki:

— J e d n i podkreślają — jako warunek zbawienia — znajomość przynajmniej minimum prawd objawionych, świadomie wykonanego aktu wiary nadprzyrodzonej (Hugon, Harent, Caperan etc). Opierają się oni na słowach św. Pawła z listu do Hebrajczyków: *Bez wiary nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że jest i wynagradza tych, którzy go szukają* (11, 6) oraz na znanym powszechnie tekście św. Tomasza, gdzie Doktor Anielski pisze: Jeśli ktoś wychowany z dala od ludzi, idzie za głosem rozumu naturalnego przy czynieniu dobrze i unikaniu zła, z całą pewnością, Bóg, albo przez wewnętrzną inspirację, objawi mu, w co należy uwierzyć, albo przysła mu kogoś, kto go oświeci, jak to uczynił z Korneliuszem, przysyłając do niego św. Piotra⁵.

⁴ Najwięcej znanym autorem omawiającym problem zbawienia niewiernych jest Capèran: jego dzieło: *Le problème du salut des infidèles*, które ukazało się przeszło pół wieku temu, uchodzi do dziś dnia za najlepsze w tej materii. — Za nim idą: Billot: *La providence le de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la Voie normale du salut*, Etudes; 161 (1919), 129—149; 162 (1920), 129—152; 163 (1920), 5—32; 164 (1920), 385—404; 165 (1920), 515—535; 167 (1921), 257—279; 169 (1921), 385—407; 172 (1922), 513—535 176 (1923), 385—408; — Congar: *Vaste monde ma paroisse. Verité et idmension du salut*, Paris 1959; D'Alès, *Salut des infidèles*, Dict. Apolog. de Foi Cath. IV. Paris, 1922, col. 1156—1182; Danielou: *Le mystere du salut des nations*, Paris, 1947; Gandel: *Où est le problème du salut des infidèles*, Chronique de Theologie dogmatique, RSR 1 (1925); Liègè: *Le salut des „autres”*, LV 1954, n. 18; Lombardi: *Lt salvezza di qui non ha fede*, Roma, 1949; Nys: *Le salut sans l'Evangile*, Paris 1966; Maritain: *Raison et raison, Essais détachés*, Paris 1947; Ohm, Schlette, Hugon i wielu innych.

⁵ *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.

— Inni podchodzą do zagadnienia od strony psychologicznej człowieka. Według nich Bóg ofiaruje łaskę wszystkim ludziom, bo wszystkim chce zbawić. Odpowiedź człowieka na ofiarowanie łaski decyduje o jego zbawieniu. Łaskę można przyjąć lub ją odrzucić. Niejednakowo jednak pojmują poszczególni autorzy to ofiarowanie łaski: jedni jako cud, inni jako normalne działanie Opatrzności Bożej.

Zwyczajnie gdy porusza się problem zbawienia niewiernych, mówi się o konieczności należenia do Kościoła oraz o konieczności wiary. I słusznie. Kościół z woli Chrystusa ma ludzkość prowadzić do celu ostatecznego. Dlatego autorzy zastanawiają się, w jaki sposób i jaką drogą niewierny może stać się członkiem Kościoła nie znając go. Inni znów opierając się na wyżej przytoczonych słowach listu św. Pawła z listu do Hebrajczyków 11,6, konieczność aktu wiary uważają za prawo absolutne, którego nie można obejść. Ale nasuwa się od razu trudność, jakże będący poza Kościołem mogą poznać, choćby minimum prawd nadprzyrodzonych, niezbędnych do aktu wiary. Pytają się więc, w jaki sposób mogą niewierni poznać objawienie?

Problemem, jaki ich zajmuje, jest nie otrzymanie łaski od Boga, potrzebnej do zbawienia, ani przynależność do Kościoła czy chrzest, ale poznanie prawd absolutnie potrzebnych do aktu wiary. W tym celu wprowadzają różne dystynkcje we wierze, a więc rozróżniają: *fides explicita* i *fides implicita*, wiarę pełną i wiarę „zarodkową”. Wiarę, o której mówił św. Paweł, pojmują szerzej, niż się ją przedstawia w podręcznikach teologicznych; nie tylko jako przyzwolenie umysłu na prawdy przez Boga objawione, ale jako akt personalny, przez który człowiek, wspomagany łaską, angażuje się dobrowolnie dla Chrystusa. A więc nie jako coś czysto intelektualnego i abstrakcyjnego, ale jako prawdę żywą, która realizuje to, o czym mówi, i która człowieka przemienia od wewnątrz i zwraca do Boga.

Mając na uwadze słowa św. Pawła o konieczności wiary, dociekanie — w jaki sposób można by poznać minimum z prawd objawionych, jest słuszne. Jeśli wiara jest absolutnie konieczna do zbawienia, nie można się dziwić, że autorzy poświęcają jej tak dużo miejsca w naszej problematyce. Nam się jednak wydaje, że zagadnienie należy uprościć i zamiast dociekać, w jaki sposób niewierni mogą zdobyć się na akt wiary, będący warunkiem zbawienia, albo w jaki sposób stają się członkami Kościoła, lepiej zapytać się po prostu, w jaki sposób niewierni mogą otrzymać łaskę uświęcającą będącą warunkiem zbawienia. A więc należy wyjść z założenia zasadniczego, że do zbawienia potrzebna jest łaska uświęcająca, przebóstwiająca człowieka, gładząca grzech pierworodny i grzechy osobiste i dysponująca człowieka do bezpośredniego oglądania istoty Bożej. *Kiedyś zobaczymy twarz w twarz* (1 Kor 13, 12).

W usprawiedliwieniu przez łaskę zawarty jest problem zbawienia, zarówno ludzi dorosłych jak i dzieci. Obecnie mamy na uwadze dorosłych. Zagadnienie dzieci zmarłych bez chrztu pozostawiamy na boku. Wiemy, że jest ono obecnie również bardzo dyskutowane.

A więc zagadnienie: czy i jak można dostąpić usprawiedliwienia przez łaskę nie znając Ewangelii? Oczywiście — i to podkreślamy — chodzi tu o tych, których nieznamość objawienia, Chrystusa, Kościoła jest niezawinioną.

Chcąc na to odpowiedzieć, musimy wyjść z podstawowego założenia: że Bóg chce wszystkich zbawić. Trzeba mieć zawsze na uwadze słowa objawione: że Zbawiciel nasz Bóg *chce, żeby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do uznania prawdy* (1 Tym 2, 4). Stworzenie człowieka jest dziełem miłości Boga, która z natury swej jest twórcza. U Boga miłować to tworzyć, dawać dobro. Nie można nie tylko przypuścić ale nawet pojąć, żeby Bóg — Dobro Nieskończone — stworzył dobro — ludzi — po to, aby ich pozbawić na wieki dobra, którego pragnienie noszą w sobie od momentu zaistnienia. Jeżeli zbawcza wola Boża obejmuje wszystkich, nie może ulegać wątpliwości, że Bóg wszystkim — a więc nie tylko ochrzczonym i członkom Kościoła — chce dać łaski wystarczające, przy których pomocy, każdy może zbawienie osiągnąć. Na mocy powszechnej zbawczej woli Boga, cała ludzkość jest pod wpływem działania łask Bożych, jak nasza kula ziemską jest pod działaniem promieni słonecznych. Źródłem tych łask jest Chrystus, Odkupiciel i Głowa ludzkości. Jego działalność zbawcza nie zacieśnia się do tych, którzy już w Niego uwierzyli i są aktualnie członkami Jego Mistycznego Ciała, ale obejmuje wszystkich odkupionych. A więc całą ludzkość bez żadnego wyjątku. Działanie zbawcze Chrystusa dotyczy ludzkości branej nie in abstracto, bezosobowo ale każdego człowieka indywidualnie. Jest to bezpośrednie zetknięcie się Boga z człowiekiem. Inicjatywa wychodzi zawsze od Boga, który swą wolę zbawczą okazuje przez wewnętrzne podejście do człowieka, zapraszając go do siebie i proponując mu siebie, jako cel ostateczny i zarazem szczęście. Jest to propozycja, na którą człowiek — jako istota wolna — ma sam o sobie i dobrowolnie odpowiedzieć. I będzie to decydowało o usprawiedliwieniu lub nieusprawiedliwieniu, a w dalszej konsekwencji o zbawieniu lub potępieniu.

Podejście Boga do człowieka ma miejsce zaraz w początkach jego życia ludzkiego, mianowicie w chwili kiedy człowiek przychodzi do używania rozumu. Św. Tomasz — jakby mimochodem — podsunął myśl, że zagadnienia zbawienia niewiernych należy szukać w wewnętrznym i bezpośrednim kontakcie z Bogiem.

Według Doktora Anielskiego, człowiek przychodzący do używania rozumu, powinien zdecydować o swoim przeznaczeniu życiowym; powinien obrać należyty kierunek życiowy, a więc zwrócić się do

celu ostatecznego. Jeśli przy tej pierwszej decyzji obierze właściwy kierunek, dostąpi usprawiedliwienia, mianowicie otrzyma łaskę uświęcającą, zostanie oczyszczony z grzechu pierworodnego. Jeśliby zaś uczynił nienależyty wybór, popełnia grzech ciężki, odwraca się od Boga i wybiera fałszywy kierunek życiowy⁶. Słowem według tej sentencji pierwszy dobrowolny i świadomy akt ludzki jest albo aktem miłości Bożej albo grzechem ciężkim. W tej tezie zawarte są daleko idące konsekwencje życiowe i w świetle tej zasady można wytłumaczyć możliwość zbawienia dla każdego człowieka.

Aby wyjaśnić możliwość i sposób zbawienia poza Kościołem, trzeba brać pod uwagę zarówno powszechną zbawczą wolę Boga jak i psychologię człowieka. Synteza prawdy przyrodzonej — w naszym wypadku wycinek z psychologii człowieka — z prawdą objawioną rzuci dużo światła na nasze zagadnienie.

Musimy zawsze mieć w pamięci podstawową prawdę, że człowiek — jak zresztą każde stworzenie — wyszedł od Boga jako swego początku i do Boga ma wrócić, jako celu ostatecznego. Jako istota rozumna i wolna, winien świadomie i dobrowolnie zdążyć do celu ostatecznego. Kiedy przychodzi do używania rozumu, a więc kiedy zaczyna życie prawdziwie ludzkie, winien zastanowić się nad sobą, aby nadać swemu życiu kierunek, zgodny z jego naturą ludzką i powołaniem. Chwila przyjścia do używania rozumu (władz duchowych), dzięki którym człowiek może prowadzić życie moralne, jest decydująca. Wtedy człowiek albo zwraca się do Boga albo od Niego oddala.

W jaki sposób dokonuje się rozwój psychiczny człowieka i kiedy następuje obudzenie się życia duchowego, zdolność używania rozumu i wykonywania aktów świadomych i dobrowolnych, jest to zagadnienie z dziedziny psychologii. Nie mamy zamiaru tego tutaj poruszać. Wystarczy tylko ogólnie zaznaczyć, że wówczas człowiek zaczyna życie prawdziwie ludzkie, kiedy potrafi rozróżnić dobro moralne od zła moralnego. A więc uchwycić stosunek realny czynności ludzkiej do normy moralności.

Pierwsze pojęcie jakie wytwarza rozum to ogólne pojęcie bytu oraz pojęcie dobra w ogóle. Początkowo owe pojęcia nie są sprzeczowane, nie posiadają całkowitej powszechności i jasności. Mimo niedoskonałości, są jednak porządku umysłowego, ponadzmysłowego. Są to więc pojęcia ogólne, a nie wyobrażenia konkretne i ograniczone. Z chwilą gdy się rozwiną i nabiorą wyrazistości i powszechności, wtedy dziecko staje się zdolne do wykonywania aktów ludzkich świadomych i dobrowolnych, może planować, zamierzać, rozważać, zastanawiać się, wybierać, nakazywać sobie czynności, i wówczas wstępuje w okres życia ludzkiego w całym tego słowa znaczeniu oraz życia moralnego.

⁶ 1—2, q. 89, a. 6.

Człowiek, który doszedł do takiego stanu, że może już działać po ludzku, staje wobec dobra w ogóle, poznanego rozumem i na to dobro ogólne, władza duchowa afektywna reaguje pragnieniem i miłością. Człowiek w samych początkach życia ludzkiego pragnie dobra w ogóle, czyli tego, co pojmujemy jako szczęście. Pod wpływem tego podstawowego i naturalnego pragnienia, rozum zaczyna działać; zastanawia się, rozważa, co by mu mogło dać szczęście, w jaki sposób i jakimi środkami można by je osiągnąć. Wówczas staną przed nim dwie możliwości zaspokojenia wrodzonego pragnienia szczęścia; dobro, do którego nakłania zmysłowa strona człowieka, oraz dobro duchowe, wskazywane przez rozum. Pragnienie szczęścia konkretyzuje się więc w dwojakim pragnieniu: w pożądaniu zmysłów oraz w duchowym pragnieniu woli. Pierwsze zdąża do dobra pożytecznego lub przyjemnego — ad bonum utile vel delectabile — drugie do dobra odpowiadającego rozumnej naturze ludzkiej człowieka: do dobra szlachetnego — ad bonum honestum.

W chwili kiedy człowiek zaczyna rozpoznawać różnicę między dobrem pożytecznym i przyjemnym a „dobrem szlachetnym” kiedy widzi, co jest zgodne z naturą ludzką, a co jest jej przeciwne, a więc konsekwentnie, co jest moralnie dobre a co złe, zaczyna się u niego życie ludzkie i równocześnie życie moralne.

Cała rzecz leży w tym, aby zaraz na początku zrobić dobry wybór, to znaczy, oświadczyć się świadomie i dobrowolnie za „dobrem szlachetnym”. Jeśli faktycznie człowiek w pierwszym akcie ludzkim obierze „dobro szlachetne”, będzie to czynność rozumna, moralnie dobra, zgodna z rozumną naturą człowieka. Będzie to miłość samego siebie, ale miłość uporządkowana, szlachetna, bo dobro za którym się oświadczył jest zgodne z naturą rozumną człowieka. Jest to optowanie za czymś, co jest „przedmiotowo dobre” i co odpowiada, nie skłonnościom zmysłowym człowieka, ale jego stronie duchowej i rozumnej. Jest to chcenie dobra, dlatego, że ono jest dobrem. Dobro zaś „szlachetne” w całej pełni urzeczywistnia się w Bogu. I dlatego w chceniu i obiorze „dobra szlachetnego” mieści się chcenie Boga samego. Pragnąć, chcieć, kochać „dobro szlachetne” to znaczy, implicite pragnąć, chcieć, kochać samego Boga, chociaż tego Boga jeszcze się nie zna. W „dobru szlachetnym” ukrywa się jakby incognito Bóg, źródło wszelkiego dobra. Istnieje ścisła relacja między „dobrem szlachetnym” a Bogiem. Chcąc „dobra szlachetnego” człowiek wychodzi poza siebie i podporządkowuje się dobru wyższemu — dobru, które jest źródłem naszego osobistego dobra. Za tym dobrem niedoskonale poznany, ale którego dobroci przedmiotowej jesteśmy świadomi — ukrywa się Dobroć Pierwsza — a tą jest Bóg. Miłość „dobra szlachetnego” jest hołdem dla Boga samego.

Kto by natomiast przy tym wyborze oświadczył się za dobrem dogadzającym naturze zmysłowej, taki zakłada cel ostateczny w sa-

mym sobie; błądzi, obiera fałszywy kierunek życiowy, bo w rzeczywistości człowiek, dla samego siebie jest tylko pseudo-celem ostatecznym. Konsekwentnie popelnia grzech.

Widzimy, że chodzi tu o rzecz wielkiej wagi; o coś zasadniczego w życiu ludzkim, bo o opowiedzenie się na rzecz obiektywnego celu ostatecznego, albo na rzecz pseudo-celu ostatecznego. Stąd Doktor Anielski we wspomnianym artykule podkreśla, że człowiek winien *deliberare de seipso*; a więc nie robić wyboru na ślepo, ale zastanowić się i uczynić to z premedytacją.

Podkreślamy, że chcenie dobra „szlachetnego” jest implicite chceniem i miłością Boga, bo „dobro szlachetne”, jakie staje przed nami i na które się człowiek decyduje, jest uczestnictwem w dobru Bożym i jakby Jego częścią.

Wybór „dobra szlachetnego” — a tym samym oświadczenie się za Bogiem — jest dla każdego możliwy, bo człowiek jest wolny. Nie wszyscy ludzie są jednak w jednakowych warunkach przy tym wyborze i nie wszyscy są jednakowo do niego dysponowani. W najlepszej sytuacji znajdują się dzieci ochrzczone, uświęcone łaską, a do tego uświadomione religijnie, dobrze wychowane i żyjące w atmosferze religijnej i moralnie dobrej. Łaska chrztu wnosi do duszy pewien rodzaj skłonności ku Bogu. Dziecko w stanie łaski jest od wewnątrz skierowane ku Bogu. Gdy nadejdzie chwila używania rozumu, łatwiej jest takiemu dziecku zwrócić się ku „dobru szlachetnemu” aniżeli dziecku będącemu w grzechu pierworodnym, którego natura z racji grzechu pierworodnego, jest jakby pochylona ku dobru zmysłowemu i dlatego potrzeba u niego większego wysiłku ducha, większej refleksji, aby nie dać się porwać skłonnościom nieuporządkowanym natury i oświadczyć się za dobrem szlachetnym. Nieuporządkowana strona afektywna łatwiej może pociągnąć wolę w stronę dobra, dogadzającego skłonnościom natury zmysłowej. Mimo przeszkód i oporów, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, człowiek pozostaje jednak zawsze wolny i jest w możności nie pójść za dobrem dogadzającym jego naturze zmysłowej.

Obierając „dobro szlachetne” nie musi człowiek posiadać jasnego teoretycznego pojęcia, czym ono jest. Wystarczy, że chce dobra konkretnego, które uważa w sumieniu za „dobro szlachetne”. Ta decyzja dotyczy zwyczajnie dobra, które na zewnątrz przedstawia się bardzo zwyczajnie, jako coś niewielkiego, lecz sam akt wyboru pociąga za sobą daleko idące skutki. „Wybór dobra szlachetnego” — może to być zdecydowanie się na jakiś mały uczynek np. akt posłuszeństwa, miłości bliźniego itd. dlatego, że to jest rzecz dobra; albo powstrzymanie od zła np. od kłamstwa, opanowanie gniewu itp. nie dlatego, że za to czeka nagana lub nagroda, ale dlatego, że to jest samo w sobie dobre lub złe. Słowem jest to decyzja, za jakimś konkretnym dobrem, dlatego, że jest ono dobrem, albo unikanie czegoś, dlatego,

że to jest złe. Jest to akt życiowy, wolitywny zmierzający do czegoś co się uważa za dobro samo w sobie, a więc „dobro szlachetne”.

W tym akcie „zyciowym” — od strony zewnętrznej zwyczajnym — wykonanym dla motywu dobra, mieści się nieświadomie wybór samego Boga. Kresem czyli terminus ad quem aktu, decydującego się za dobrem lub odwracającego się od zła, jest Dobro Nieskończone, pełnia i źródło wszelkiego dobra, a więc Bóg. Obierający konkretne dobro szlachetne, nie musi zdawać sobie teoretycznie sprawy, że za tym dobrem, za którym on idzie, ukrywa się Bóg. On poznaje Boga czysto praktycznie, wolitywnie. Poznanie Boga praktyczne, wolitywne, nie konceptualne, może współistnieć z nieznaną teoretyczną Bogu. Jeśli nie znając Boga pojęciowo, dobrowolnie obiera „dobro szlachetne”, przez to dąży do Boga, którego nie zna. Poznaje Go życiowo, chcąc Go, kochając Go, nie znając świadomie i pojęciowo.

Nie jest więc rzeczą konieczną — absolutnie rzecz biorąc — zdawać sobie jasno sprawę, że to co się uważa za dobro — zawsze jako dobro szlachetne — jest Bogiem. Owszem do tego każdy winien dążyć ze wszystkich sił. My mamy na uwadze tych, dla których to jest rzeczą niemożliwą, mianowicie niewiernych, którzy nie otrzymali żadnego uświadomienia o Bogu i których nieznaną Bogu jest — jak się wyrażamy — „niepokonalna” a przez to niezawiniona.

Optowanie człowieka za „dobrem szlachetnym” jest to szukanie szczerym sercem Boga — o czym mówi Konstytucja o Kościele — i pełnienie woli Bożej, poznanej przez nakaz sumienia. I dalej uczy Sobór — i co jest rzeczą zasadniczą — że pełnienie czynem woli Bożej, poznanej przez nakaz sumienia, i w ogóle te wszystkie usiłowania w tym kierunku idące, dokonywują się nie o czysto przyrodzonych siłach człowieka, ale pod wpływem łaski Bożej. Wybór „dobra szlachetnego”, niezależnie od tego w jakim stanie duchowym znajduje się człowiek, nie może się urzeczywistnić jak tylko pod wpływem łaski i to z dwóch zasadniczych racji:

- bo natura ludzka jest osłabiona grzechem pierwotnym;
- bo chodzi tu o wybór dobra nadprzyrodzonego, o cel nadprzyrodzony do którego ludzkość jest powołana — co absolutnie przekracza zdolności każdej natury stworzonej, nawet najdoskonalszej.

Mając na uwadze powszechną zbawczą wolę Boga, musimy przyjąć, że do opowiedzenia się za „dobrem szlachetnym”, Bóg każdemu gotów jest udzielić łaski. Opatrzność Boża — jak uczy Sobór — „nie odmawia koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”. Na podstawie wyraźnych słów Pisma św., że Bóg chce wszystkich zbawić oraz na podstawie nauki Soboru Watyck. II można wnioskować, i to z całą

pewnością, że Bóg wspomaga najpierw łaskami uczynkowymi usiłowania tych, co chcą żyć uczciwie, to znaczy tych co idą za głosem sumienia. Ta pomoc łaski uczynkowej dotyczy całego procesu przygotowawczego do ostatecznej decyzji, oraz samego aktu wyboru „dobra szlachetnego”. Jest to działanie łaski zbawczej, prowadzącej człowieka do wewnętrznego usprawiedliwienia. Jeśli człowiek jest wierny poruszeniom łask uczynkowych i robi wszystko, co jest w jego mocy „*facit quod in se est*”, Bóg jako uwieńczenie i nagrodę wierności łaskom uczynkowym, wlewa do jego duszy łaskę uświęcającą, przez którą dokonywuje się wewnętrzny proces usprawiedliwienia, a więc przebóstwienie, uświęcenie duszy, zgładzenie grzechu pierworodnego a przez to skierowanie człowieka od wewnątrz na Boga — celu ostatecznego.

Wlanie przez Boga łaski uświęcającej, która usprawiedliwia, jest uzależnione od osobistych wysiłków, podejmowanych zawsze przy pomocy łask uczynkowych. Tu można zastosować zasadę: Temu kto robi wszystko co jest w jego mocy Bóg nie odmawia łaski — „*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*”. Łaska uświęcająca jest finałem wierności poszczególnym łaskom uczynkowym, którymi Bóg zapoczątkowuje usprawiedliwienie człowieka. Bóg aby zbawić człowieka podchodzi do niego z łaską uczynkową, jeśli napotka wierną współpracę z łaską ofiarowaną, kończy swe dzieło łaską uświęcającą; usprawiedliwieniem. Człowiek pod wpływem łaski uświęcającej i cnót jej towarzyszących, czyli całego organizmu nadprzyrodzonego, zwraca się do Boga całą swoją istotą, przez akt miłości Boga, akt wewnętrzny, podstawowy i nadprzyrodzony. Wprawdzie akt ten dotyczy bezpośrednio jakiegoś dobra konkretnego i ten, który go wykonuje ma przed sobą tylko konkret, lecz dynamizm wewnętrzny tego aktu wykonanego, pod wpływem łaski sprawia, że ta czynność chcenia dobra partykularnego dlatego, że jest to dobro, — nabiera wartości środka zbawczego, bo chcenie tego dobra konkretnego jest chceniem Boga samego — Boga, który jest Zbawcą.

Wewnętrzny akt wykonany pod wpływem łaski uświęcającej i cnoty miłości dotyczy bezpośrednio konkretnego „dobra szlachetnego”, ale *implicite* dotyka Boga-Trójcy. Jest to — jak powiedzieliśmy — oświadczeniem się za „dobrem szlachetnym”, które w całej pełni realizuje się w istocie Bożej. Przez to optowanie za „dobrem szlachetnym”, człowiek zostaje uświęcony łaską, wchodzi w stan habitualnej gotowości wypełnienia wszystkiego, czego zażąda od niego Bóg, którego on jeszcze wprawdzie nie poznaje, któremu jednak już jest posłuszny idąc za głosem sumienia.

Człowiek w ten sposób usprawiedliwiony posiada wlaną cnotę wiary, a więc gotowość przyjęcia wszystkiego, co Bóg objawił, oraz zdolność uwierzenia, wykonania wyraźnego aktu wiary.

Z chwilą, gdy zostanie pouczony o prawdach objawionych i dowie

się że Bóg żąda przyjęcia tych prawd, on zrobi wyraźnie to, co już zrobił *implicite*, obierając dobro szlachetne, mianowicie, uwierzy wyraźnie we wszystko, co Bóg powiedział i ukocha wyraźnie to samo dobro szlachetne, które obecnie dzięki pouczeniu staje przed nim, już nie jako zwykły konkret, ale jako Bóg osobowy i zarazem jako Trójca i Zbawca. Jeśli następnie pozna Kościół, chrzest, i inne żądania Boże, na mocy tego nastawienia, jakie wniosła łaska uświęcająca i cnoty wlane, jest gotów wszystko spełnić i w odpowiedniej chwili to uczyni.

Kto więc w momencie przyjscia do używania rozumu wybrał prawdziwe dobro, wszedł na drogę życia nadprzyrodzonego, został usprawiedliwiony, ma wiarę, miłość i inne cnoty — *wprawdzie implicite*, nieświadomie — staje się członkiem Kościoła, słowem zaczął życie według myśli Bożej.

Zapewne, że później może to nastawienie przekreślić grzechem ciężkim, lecz dopóki żyje na ziemi może znów dostąpić łaski usprawiedliwienia, ale w ten nowy proces usprawiedliwienia, musi wejść odwrócenie się od zła popełnionego czyli skrucha. Będzie to proces trudniejszy, wymagający większej pomocy Bożej, oraz większego wysiłku ze strony człowieka. Zawsze jednak możliwy, bo wola ludzka jest zmienna i pod wpływem łaski może zmienić swe nastawienie, jakie spowodował grzech.

Kto by natomiast w tej przełomowej chwili nie zwrócił się do właściwego celu, popełnia pierwszy grzech osobisty. Bo nie zwracając się od razu ku Bogu, który staje przed nim w postaci dobra szlachetnego, zakłada cel ostateczny w samym sobie. Może to zrobić albo obierając dobro dogadzające jego naturze zmysłowej, albo zaniedbując „*deliberare de seipo*” i przez to nie przygotowując się na przyjęcie łaski. Po przyjsciu do używania rozumu nie wolno człowiekowi zwlekać z uregulowaniem swego życia przez zwrócenie się do Boga. Nie zwracając się od razu do Boga, popełnia się grzech opuszczenia. A w konsekwencji tego grzechu odwraca się od Boga i zwraca się ku sobie, zakładając w sobie cel ostateczny. We wszystkich poczynaniach należy zaczynać od spojrzenia na cel, który chce się osiągnąć i najpierw należy tego celu zapragnąć. Tym bardziej należy to uczynić z celem ostatecznym całego życia ludzkiego. A więc rozważyć, co jest tym celem i do niego skierować swe życie. Jest się do tego zobowiązanym na mocy prawa naturalnego oraz pozytywnego przykazania miłości Boga ponad wszystko. To zwrócenie się do Boga w pierwszym momencie życia świadomego — jak widzieliśmy — jest aktem cnoty miłości nadprzyrodzonej. Przykazanie miłości żąda, i to pod grzechem ciężkim, zaczynać życie aktem miłości.

Ponieważ ten pierwszy akt jest tak ważny, bo nadaje właściwy kierunek całemu życiu, a zaniedbanie go jest wykroczeniem ciężkim, zdawać by się mogło, że powinno się mieć świadomość, że się go

wykonało lub zaniedbało. Tymczasem jakoś uchodzi on naszej pamięci i nie pozostawia w niej wyraźnych śladów. Przyczyna tego leży w tym, że proces dojrzewania i budzenia się zmysłu moralnego w nas, zdolności refleksji, wyboru, decyzji odbywa się stopniowo, chociaż nie wyklucza się wypadków nagłych oświeceń, które się doskonale pamięta. Proces ten jest bardzo tajemniczy i trzeba dużej wnikliwości i uwagi, aby śledzić jego rozwój i uświadomić go sobie.

Stoimy wobec wielkiej tajemnicy łaski oraz wobec tajemnicy współdziałania wolnej woli człowieka z łaską Bożą. Pewną jest rzeczą, że człowiek jest wolny; również pewną jest rzeczą, że Bóg chce zbawić człowieka i podchodzi do niego tajemniczo z inicjatywą łaski. Stosując się do struktury psychicznej człowieka, stawia przed nim dobra konkretne oddziaływujące i poruszające jego psychikę. Chodzi o dobry wybór, mianowicie o wybór „dobra prawdziwego”, oraz o podporządkowanie siebie i swoich popędów temu dobru, bo pod nim ukrywa się Dobro Nieskończone, Bóg — ostateczny cel człowieka.

„Dobro szlachetne” stojące przed człowiekiem może przybrać różne postacie, np. jakiegoś ideału, dobra społecznego. Kto w życiu obiera faktycznie dobro, dla jego dobroci, a więc dobro szlachetne, obiera Boga samego i jest na właściwej drodze.

A więc dla wszystkich, bez wyjątku, droga do nieba jest zasadniczo otwarta, Bóg chce wszystkich zbawić, a u Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Oczywiście jednak pozostaje fakt, że jest to rzecz łatwiejsza dla tych, co znają Ewangelię i znajdują się w Kościele. Droga poprzez kościół jest normalna, zwyczajna — drogę poza Kościołem należy zaliczyć do nadzwyczajnych, dla tych jedynie co w żaden sposób nie mogli się zetknąć z Kościołem.

Kraków

O. ROMUALD KOSTECKI OP.

Ks. Wawrzyniec Gnuć, Tarnów

JEGO TO USTANOWIŁ CZY WYSTAWIŁ! (Rz 3, 25)

Po stwierdzeniu w pierwszej części dogmatycznej Listu do Rzymian konieczności uzyskania prawdziwej sprawiedliwości to jest takiego stanu wewnętrznego w jakim Bóg chciał i chce mieć każdego człowieka zarówno u dawnych pogan i dawnych Żydów, a obecnie chrześcijan Kościoła w Rzymie i po ogłoszeniu, że takiego usprawiedliwienia z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić (Rz 3, 20) św. Paweł przechodzi w Rz 3, 21 do drugiej części wywodów dogmatycznych o sposobie usprawiedliwienia przygotowanego przez samego Boga a dokonanego przez Jezusa Chrystusa na ziemi z woli Boga Ojca.

Do tej części listu należy wiersz 25 z rozdz. 3-go, a w nim wyrazy *proetheto* i *hilasterion*, których znaczeniem i określeniem ich sensu obecnie mamy się zająć, ze względu na ich wagę dla teologii biblijnej.

Przyczyną do zajęcia się tym tematem jest fakt, że w przekładach na języki współczesne, nowożytnie, także i w naszych rodzimych nadaje się im znaczenie i sens różny i niejednolity.

Słuszna jest sugestia wysunięta przed jakimś czasem przez Ks. Prałata Aleksęgo Klawka, by się bibliści w porozumieniu z polonistami przyczyniali do uściślenia w istniejących przekładach sensu wyrażen użytych, przyczyniając się w ten sposób do coraz lepszego udoskonalenia tekstu polskiego Pisma św. Ta racja jak i prace adiustacyjnej przed drugim wydaniem Biblii Tysiąclecia ośmieliły i mnie, do wyboru i omówienia dzisiejszego tematu będącego z tego właśnie powodu „na czasie”.

Dla lepszego zrozumienia znaczenia omawianego wiersza, dobrze jest przytoczyć kontekst Rz 3, 21—26:

Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków, a jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. o nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg jako środek prześlągnięcia przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej, za dni cierpliwości Bożej, wyrażała się w pobłażliwym jej znoszeniu. Po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa.

Z wyżej przytoczonego tekstu chodzi nam głównie o właściwy sens szczególnie dwóch wyrazów: *proetheto* i *hilasterion*, jak również o właściwe oddanie zawartego w nich sensu w polskim przekładzie.

W dotychczasowych przekładach zarówno dawniejszych jak i nowszych daje się zauważyć u autorów przekładów pewne niezdecydowanie, płynące jak się wydaje z dwu zasadniczych znaczeń podawanych przez słowniki słowa greckiego *proethemi* i łacińskiego przekładu Wulgaty *propono*. Forma grecka *proetheto* użyta przez św. Pawła (Rz 3, 25) to aoryst medialny występująca często zamiast formy czynnej aor. *proétheka*. Wulgata dobrze oddała przez czas przeszły *proposuit* jako czynność samą w sobie skończoną w przeszłości, według ducha gramatyki greckiego aorystu.

Zachowała też Wulgata podwójne znaczenie słowa greckiego *prothemi*. Pierwsze mianowicie: kładę przed ... wystawiam przed oczy na widok publiczny ... wysuwam przed ... do oglądania; drugie znaczenie to: postanawiam ... podejmuję decyzję ... ustanawiam.

Jak widać obydwa znaczenia wyrażają sens inny. Od przyjęcia jednego zależeć będzie sens całej wypowiedzi zawartej w zdaniu. w. 25a.

Słowo *propono* w starej łacinie zachowało znaczenie pierwsze: wystawiam na widok publiczny ... wysuwam naprzód ..., jako zasadnicze, podobnie jak greckie *protithemi*.

Z punktu teologicznego i egzegetycznego jedno i drugie znaczenie jest wyrazem pozytywnej woli, w naszym wypadku woli Boga, który wystawił ... czy postanowił; jedno i drugie daje sens zgodny z nauką teologii.

Jakie znaczenie przyjęły dotychczasowe przekłady polskie?

Leopolita, 2 wyd z r. 1575: *w Jezusie Chrystusie, którego Bóg wystawił Ublagalnikiem przez wiarę we krwi jego, (26) ku okazaniu sprawiedliwości swojej dla odpuszczenia przeszłych grzechów, które Bóg cierpiał ku okazaniu sprawiedliwości Jego na ten czas aby on był sprawiedliwym onego jest z wiary Jezusa Chrystusa.*

Wujek, Lipsk 1838: *Którego Bóg wystawił, aby był ubłaganym przez wiarę we krwi jego, ku okazaniu sprawiedliwości swojej, dla odpuszczenia grzechów przedtem popełnionych, (26) w cierpliwości Bożej, ku okazaniu sprawiedliwości jego w tym czasie: aby on był sprawiedliwy, i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary Jezusa Chrystusa.*

Nowy Testament z r. 1593 ma w tekście dosłownie: *ubłaganim* i na marginesie tego słowa wydrukowano uwagę: *ubłaganim*. NL.S.y może też tak z greckiego przełożyć: *którego Bóg wystawił, aby był ubłaganim.*

Wujek (w opracowaniu Ks. Szlagowskiego 1923 Kraków XX Jez.): w. 25 *...którego Bóg wystawił ubłaganem przez wiarę we krwi jego, ku okazaniu sprawiedliwości swojej, dla odpuszczenia przeszłych grzechów. (26) W cierpliwości Bożej, ku okazaniu jego sprawiedliwości w tym czasie, aby on był sprawiedliwy i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary Jezusa Chrystusa.*

Wujek (N. T. w opracowaniu Ks. Lohna XX Jez. 3 wyd. Kraków 1951): *Jego Bóg wystawił jako ubłaganie przez wiarę we krwi jego dla okazania sprawiedliwości swojej względem przeszłych grzechów, (26) które Bóg znosił cierpliwie dla okazania sprawiedliwości swojej w obecnym czasie, aby i sam był sprawiedliwy i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary Jezusa Chrystusa.*

Symon, Kraków 1915 jako manuskrypt.: *Jego to wystawił Bóg przed oczy wszystkich, aby przez wylanie krwi swojej stał się ubłaganem za grzechy dla wierzących weń: to zaś uczynił, aby ukazał sprawiedliwość swoją co dla grzechów przeszłych, których karać za-*

niechał (26) czasu cierpliwości swojej: i aby okazał sprawiedliwość swoją w tym oto czasie, iż jest sprawiedliwy sam w sobie, i że usprawiedliwia każdego wierzącego w Jezusa Chrystusa.

Ks. Kowalski, Warszawa 1951, *Listy św. Pawła i Pismo św. N. T. 1957*: w. 25. Jego to ustanowił Bóg ofiarą prześlągania we własnej krwi Jego, aby okazać swą sprawiedliwość — a ofiara ta staje się skuteczną w tych, którzy wierzą. 26. W cierpliwości swej bowiem Bóg zaniechał był kary za dawniejsze grzechy, aby w obecnych czasach okazać swą sprawiedliwość. Tak to chciał, aby uznano jego sprawiedliwość, a jednocześnie chciał się stać źródłem usprawiedliwienia dla każdego, który wierzy w Jezusa Chrystusa.

Ks. Dąbrowski, *Nowy Testament*, przekład z greckiego, 1961 św. Wojciech: w. 25. Jego przez wiarę ustanowił Bóg krwawą ofiarą prześlągalną, dla okazania sprawiedliwości swojej przez odpuszczenie uprzednio popełnionych win (26). Znosił był je cierpliwie dla okazania sprawiedliwości swojej w czasie obecnym, aby i sam był sprawiedliwy i usprawiedliwiający każdego, który wierzy w Jezusa.

Uwaga: Ks. Dąbrowski w przekładzie z Wulgaty: w. 25. Jego postanowił Bóg ofiarą prześlągalną, przez wiarę we krwi jego... Dalesze słowa jak w przekładzie greckim bez zmian z dodatkiem na końcu w. 26: Chrystusa.

Biblia Tysiąclecia, Pallottinum 1965: w. 25. Jego to ustanowił Bóg jako środek prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość jego względem grzechów popełnionych dawniej za dni cierpliwości Bożej, wyrażała się (26) w pobłażliwym ich znoszeniu. Po to, by ujawnić w obecnym czasie jego sprawiedliwość, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa.

Jak widać już z tego zestawienia nasze polskie przekłady się rozchodzą przyjmując: *jedne wystawił... drugie postanowił a raczej ustanowił.*

Dawniejsze — a więc: Leopoldy, Wujka oryginalne i wszystkie późniejsze jego adiustacje zachowały: *wystawił.* Z nowszych Arbp Symon przekładając z tekstu greckiego poszedł również za tym znaczeniem słowa *proethego* dodając parafrazystycznie... *przed oczy wszystkich.* Wszystkie trzy najnowsze przekłady: Ks. Dąbrowskiego i z Wulgaty i z greckiego tekstu, Ks. Kowalskiego z greckiego i *Biblia Tysiąclecia* pozostały przy znaczeniu: *ustanowił.*

Któremu z tych dwu znaczeń należałoby dać w naszym miejscu Rz 3, 25 a pierwszeństwo?

Wydaje się, że większe prawdopodobieństwo ma znaczenie: *wystawił* dla następujących racji:

1) Pierwsza filozoficzna opiera się na pierwszym, zasadniczym znaczeniu, uwzględnianym we wszystkich słownikach: *wystawić do oglądania, podziwiania na widok publiczny; wystawić przed siebie.*

Zob. Zorell wyd. 2 pod słowem *tithemi*¹. Takie znaczenie jako pierwsze na pierwszy plan wysuwa najnowszy Słownik grecko-polski, r. 1962 t. III., który podaje na półtorej prawie kolumny znaczenie tego słowa.

Nie przeszkadza temu forma medialna użyta przez św. Pawła, jak Zorell słusznie zaznacza pod hasłem: *...saepe in forma medii* — w jakiej autorowie przyjmują znaczenie: wystawić, wysunąć naprzód ... Potwierdza to również podając przykłady i najnowszy Słownik grecko-polski; również Zerwick, *Analysis philologica: item med, propono, publice expono...*

Nie stoi także na przeszkodzie wyrażenie Wulgaty... *proposuit* bo i słowo *propono* ma w starej łacinie takie samo pierwsze, zasadnicze znaczenia: kładę przed i wysuwam naprzód; wystawiam na widok, używane szczególnie w sprawach kupieckich.

2) Rację filologiczną wzmacnia kontekst myślowy, a mianowicie związek myślowy jaki zachodzi między słowami: *hon proetheto ho Theos hilasterion... eis endeixin...* celem okazania, celem ukazania... *Endeixis* przechyla się do przyjęcia znaczenia wystawił, a nie ustanowił. Słynny biblista Lagrange przyjmuje znaczenie postanowił, ale dostrzega przeszkodę w tym zwrocie *eis endeixin* na niekorzyść postanowił czy ustanowił.

3) Za przyjęciem w naszym miejscu sensu: wystawił jako bardziej prawdopodobnego zdaje się przemawiać wypowiedź Chrystusa przekazana przez Jana w IV Ewangelii 3, 14—15... o podwyższeniu przez Mojżesza węża na pustyni: *A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w niego wierzy, miał życie wieczne.*

W tym samym świetle stawia nasz tekst i jego znaczenie i druga wypowiedź Jezusa u Jana 12, 32: *A Ja, gdy z ziemi zostaną podniesiony, przyciągnę wszystkich do siebie.*

Podobnie zbliżoną w treści myśl można wyczytać w liście św. Pawła skierowanym do Galatów 3, 1: *...Któż zdołał was uwieść, was, przed których oczyma nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (proeegráfe).*

4) Mimo powagi Lagrange'a (Szkoła Jerozolimska) Biblia Jerozolimska z r. 1955 przekłada: *wystawił (Dieu l'a exposé, instrument de propitiation per son sang moyennant la foi)*. Podobnie nowy przekład z tekstu greckiego dokonany przez znanego biblistę Tilmanna, *Die heilige Schrift des Neuen Testaments, 1963 Teil III, Ihn hat Gott in seinem Blut als Sühnemal aufgestellt durch den Glauben zum Erweis seiner Gerechtigkeit.*

Za przyjęciem znaczenia: wystawił wyraźnie się opowiada doskonały znawca i egzegeta listu do Rzymian St. Lyonnet SJ.

¹ Fr. Zorell: quem Deus ut victimam piacularem publice spectandum proponit.

Jak z dotychczasowych rozważań wynika raczej za większym prawdopodobieństwem są poważne i opierając się na nich należałoby powrócić do naszych najdawniejszych przekładów Leopolda i Wujka: *wystawił* (lub wysunął przed oczy...?).

Jeśli przyjmiemy w naszym tekście znaczenie *proetheto* jako zamierzony sens św. Pawła, to łatwiej przyjdzie nam je rozumieć w świetle kontekstu całego listu do Rzymian. Św. Paweł kładzie w nim szczególny nacisk na to, że Jezus wylał Swą krew za wszystkich i wszyscy powinni to zrozumieć i uznać, bo wszyscy się dowiadują i patrzą niejako na dzieło Odkupiciela dokonane na Krzyżu.

Jak przełożyć drugie słowo w naszym tekście: *hilasterion* = *propitiation*?

Obydwa wyrazy *proetheto* i *hilasterion* wiążą się nierozdzielnie ze sobą i mogą mieć różne znaczenia, od których przyjęcia zależy także i sens wypowiedzi zawierający nie tę samą treść.

Sam wyraz *hilasterion* tak jak brzmi, użyty przez św. Pawła bez rodzajnika może mieć podwójną formę gramatyczną i składniową. Gramatycznie w naszym kontekście wyraz *hilasterion* stanowi czwarty przypadek. Jeśli spojrzymy z punktu składni zdania, może oznaczać: albo przymiotnik... przebłagalny tj. mający w sobie moc przebłagania, albo ubłagany... tj ten, któremu Bóg dał się przebłagać (Wujek oryginalny „ubłaganim”), albo rzeczownik w znaczeniu:

Ublagalnik tj. osoba, która może ubłagać czy przebłagać... (tak Leopolda rozumiał), lub przebłaga...

przebłagania... wskazuje na czynność przebłagania. Tak Wulgata *propitiatio*... nasz przekład Symona i poprawiane wydania Wujka, ofiara przebłagalna — *propitiatorium* (św. Augustyn) to znaczy instrument, ośrodek przebłagania — tak mają przekłady Kowalskiego i Dąbrowskiego,

dar przebłagalny — jak sugeruje Nowy Słownik, co pokrywałoby się ze znaczeniem poprzednim ofiara,

pomnik ekspiacyjny — *monumentum expiatorum* — tak u pisarzy Dio Chryzostom w. I—II po Chr. (zob. Zorell), który się powołuje na Deissmann'a. Deissmann tak chciał rozumieć Rz 3, 25,

ubłagalnia, hebr. *kapporeth*, wierzchnia część arki skrapiana krwią ofiary w Dzień pojednania LXX ...*hilastrion epithema*...

Które z tych znaczeń przyjęć i które najbardziej odpowiada zamiarowi św. Pawła w naszym tekście Rz 3, 25? Decyzja jest trudna. Możemy się obracać w sferze mniejszego lub większego prawdopodobieństwa. Wydaje się, że trzeba odrzucić znaczenie przymiotnikowe i rzeczownik osobowy: ubłagany czy przebłagalny a także ubłagalnik („przebłagać” Wujek, Leopolda...).

Nie uwzględniają go też nowsze przekłady we współczesnych językach. Większość dzisiejszych egzegetów i tłumaczy przyjmuje zna-

czenie *hilasterion* jako środek, instrument (*propitiatorium*) tj. ofiara przebłagalna, dar przebłagalny... środek przebłagania. Tako sens wyrazu *hilasterion* przyjmują nasze najnowsze przekłady: Dąbrowskiego, Kowalskiego, Biblia Tysiąclecia.

Duże i dobrze umotywowane prawdopodobieństwo ma za sobą znaczenie szczególne w połączeniu wystawił... — pomnik ekspijacyjny (Tillmann). — Bardzo prawdopodobną już w samym słowie *hilasterion* jest w naszym miejscu aluzja również w połączeniu ze znaczeniem *protheto* — wystawił przed oczy wszystkich, na widok publiczny do ubłagalni Starego Zakonu. W sensie typicznym Ubłagalni Nowego Przymierza, lecz w sensie przeciwnym (Jes. M. Bover SJ. VD 16 (1938) 137—148)². Tam w St. Zakonie za grzechy jednego ludu — tutaj za grzechy wszystkich ludzi. Tam środkiem pojednania była krew ofiary, którą arcykapłan skrapiał kapporeth wierzchnią część arki — tutaj wylana na krzyżu własna krew Jezusa Chrystusa. — Tam *kapporeth* było ukryte i raz tylko w roku mógł je jeden człowiek, arcykapłan oglądać — tutaj wystawiony i opisywany (*prografe* Gal 1, 1.) na krzyżu na widok publiczny. Mieściłaby się w tym ujęciu podwójna treść *hilasterion*: przebłagania gniewu Bożego i ekspiacji tj. zadośćuczynienia.

Tarnów

Ks. WAWRZYNIEC GNUTEK

Ks. Stanisław Mędała CM., Paradyż

ODKRYCIE ŚWIĄTYNI IZRAELSKIEJ Z CZASÓW SALOMONA

Z przekazów biblijnych (1 Krl 6—7; 2 Krn 3—4) dowiadujemy się, że Salomon wybudował w północnej części Jerozolimy świątynię, która bez większych zmian przetrwała do zburzenia przez Babilończyków w 586 r. p.n.e. Z tej świątyni, mimo licznych poszukiwań archeologicznych, nie znaleziono dotychczas żadnego fragmentu. Jej wygląd archeolodzy, biorąc pod uwagę opisy biblijne i budownictwo sakralne na terenie Syrii i Palestyny, odtwarzają zaledwie w głównych zarysach. Stwierdzono, że najbardziej zbliżona do świątyni jerozolimskiej pod względem planu była świątynia znaleziona w północnej Syrii w Tell Tainat¹, zbudowana przez architektów fenickich w VIII w. p.n.e., o wymiarach 25 × 11 m oraz świątynia z Chacor na terenie H z okresu późnego brązu², której wymiary wynoszą 25 × 17 m.

² Moraldi, SJ., *Sensus vocis hilasterion*, art. w: VD 26 (1948). Widzi w *hilasterion* typ Jezusa Chrystusa nie tylko aluzję.

¹ Zob. C. W. McCown, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute*, *American Journal of Archaeology* 41 (1937) 8—13; ANEP, 739.

² Zob. Y. Yadin, *The Third Season of Excavation at Hazor*, 1957, *The Biblical Archaeologist* 21 (1958) 34—39; J. Gray, *Hazor*, VT 16 (1966) 33.

Są to jednak budowle dość odległe od świątyni Salomona bądź pod względem geograficznym bądź pod względem czasowym. Dlatego niemal sensacyjna stała się wiadomość, że przy wykopaliskach archeologicznych dokonywanych na terenie cytadeli królewskiej w Tell Arad natrafiono na świątynię z czasów Salomona mającą wiele elementów wspólnych ze świątynią jerozolimską³.

Tell Arad, położone na południu Palestyny około 32 km na wschód od Berszewy, stanowiło od czasów Salomona aż do czasów okupacji rzymskiej ważny punkt strategiczny i jako twierdza strzegło drogi do Arabii i Negewu. Suchy klimat jak również okoliczność, że ruiny dość szybko pokrywały się lessowatą gliną naniesioną przez wiatr sprawiają, iż kolejność poszczególnych faz osiedlania się na tellu jest wyjątkowo czytelna. W czasie siedmiu ekspedycji archeologicznych w latach 1962—1967 prześledzono historię miasta rozwijającego się w okresie wczesnego brązu i w epoce żelaza oraz dokładnie zbadano świątynię izraelską.

1. POZOSTAŁOŚCI ŚWIĄTYNI W TELL ARAD

W XI w. p.n.e. na terenie dzisiejszego Tell Arad znajdowało się osiedle oraz sanktuarium pod gołym niebem, zwane wyżyną (*bamah*). Sanktuarium stanowił zajmujący szczyt wzgórza wybrukowany dziedziniec o długości około 30 m, otoczony murem prawie metrowej grubości. W północnej części dziedzińca dochowały się resztki kwadratowego ołtarza zbudowanego z kamieni, w pobliżu którego odkryto doły ze spalonymi kośćmi zwierząt, szkielet baranka oraz fragment obrobionej płyty kamiennej, przypuszczalnie steli kultowej zwanej macebą (*massebah*)⁴.

W X w. p.n.e. w północno-zachodniej części dziedzińca-wyżyny zbudowano na planie prostokątą budowlę świątynną⁵ wynoszącą wraz z przybudówkami około 20 m długości i 15 m szerokości. Stanowiła ona integralną część wybudowanej w tym samym czasie od strony południowo-wschodniej pierwszej cytadeli królewskiej.

Na obiekt sakralny składał się dziedziniec, dwie sale i przybudówki. Otoczony murem dziedziniec, którego środek zajmował wielki ołtarz całopalenia zrobiony z nieciosanych kamieni (por. Wj 20, 25), znajdował się od wschodu świątyni. Krawędź kwadratowej podstawy

³ Por. E. Sitarz — L. Stefaniak, *Notatnik archeologiczny: Palestyna 1962—1964*, Znak 133—134 (1965) 922.

⁴ Por. Y. Aharoni, *Arad: Its Inscriptions and Temple*, BA 31 (1968) 4 i 19.

⁵ Opis budowli świątynnej podaje: Y. Aharoni, *Tel Arad*, RB 71 (1964) 396 i to samo w języku angielskim w: *Israel Exploration Journal* 13 (1963) 336n.; Y. Aharoni — R. Amiran, *Arad. A Biblical City of Southern Palestine*, *Archaeology* 17 (1964) 53; Y. Aharoni — R. Amiran, *Tel Arad*, RB 72 (1965) 558n. i w: *IEJ* 14 (1964) 582; Y. Aharoni: *Arad: Its Inscriptions and Temple*, BA 31 (1968) 18—32.

ołtarza wynosiła 2,5 m długości, a wysokość 1,35 m. Górna część była wyłożona płytami kamiennymi z dwoma rzędami małych kanałów na krew ofiar. Obok ołtarza znaleziono grubą warstwę popiołu, figurę lwa w pozycji leżącej, kadzielnicę oraz liczne naczynia ofiarne. Na dwóch czarach były wyrzeźbione dwie starohebrajskie litery: *qof* i znak podobny do *kaf*. Pierwsza litera stanowi przypuszczalnie skrót słowa *qodeš* (święty). Naprzeciw ołtarza natrafiono na owalny basen zrobiony z płyt kamiennych, służący prawdopodobnie na wodę obmyć rytualnych. Schody, znajdujące się między ołtarzem a świątynią, przedzielały dziedziniec na dwie części. Wejście na dziedziniec przez cały okres używania budowli znajdowało się w murze wschodnim, chociaż nie zawsze było w tym samym miejscu. Początkowo było ono w części południowej muru, a później przesunięto je do środka.

Sama świątynia składała się z prostokątnej sali głównej (około 2,70 m długości i 9 m szerokości) stanowiącej miejsce święte (*hekal*) i małej sali stanowiącej miejsce najświętsze (*debir*) znajdujące się w środku ściany zachodniej na podwyższeniu, na które z miejsca świętego prowadziły trzy stopnie. Na schodach, z obydwu stron wejścia do *debir*, stały kamienne ołtarze. Większy ołtarz jest wysoki na 51 cm. Obydwa ołtarze były dobrze obrobione i wypolerowane z wgłębieniami na górnej powierzchni, gdzie znaleziono zwęglone pozostałości materii organicznej, widoczne resztki ofiar kadzenia. W *debir* znajdowała się mała prostokątna wyżyna (*bamah*), a obok niej trzy maceby (*massebot*) — wygładzone płyty kamienne, w górnej części zaokrąglone.

Wzdłuż ścian miejsca świętego umieszczono kamienne ławy polezione polepą, na których prawdopodobnie stawiano dary i naczynia ofiarne; jednak nie znaleziono na nich żadnych pozostałości. Wejście, umieszczone w ścianie wschodniej miejsca świętego naprzeciwko *debir*, łączyło dziedziniec z świątynią. Być może, iż wyodrębniona trzecia część dziedzińca przed miejscem świętym stanowiła otwarty przedsionek, do którego z pozostałej części dziedzińca wchodziło się po schodach stanowiących resztki dawnego ołtarza ofiar całopalnych. Obok wejścia po obydwu stronach odkryto płyty kamienne, przypuszczalnie bazy kolumn.

W pobliżu wejścia do świątyni odsłonięto piec z okresu późniejszego, w których, jak wskazują na to pozostałości, wypalano naczynia do użytku świątynnego. Wokół świątyni stały przybudówki. Specjalną wartość przedstawiają znalezione w przybudówkach ostraka. Wśród imion zapisanych na glinianych tabliczkach na uwagę zasługują dwa imiona znanych z Biblii (por. Neh 10, 6 itp.) rodzin kapłańskich: Meremot i Paszchur⁶.

Świątynia istniała do VII w. p.n.e., podlegając kilkakrotnym na-

⁶ Por. Y. Aharoni, *Arad: Its Inscriptions and Temple*, BA 31 (1968) 29 i il. 17.

prawom i gruntownej przeróbce pod koniec IX w. lub na początku VIII w. Poszerzono wtedy hekal o około 1,5 m w kierunku północnym i wydłużono go około 45 cm, redukując część muru zachodniego; północny mur dziedzińca przesunięto i wybudowano przy nim pomieszczenia, które sięgały prawie do ołtarza ofiar całopalnych. Ołtarz poszerzono wówczas o jakieś 35 cm, ale pozostawiono go nadal na tym samym miejscu. Od końca VIII w. ołtarza już nie używano.

2. TRADYCJE BILIJNE A SANKTUARIUM W TELL ARAD

Odkrycie i dokładne zbadanie królewskiego sanktuarium w Tell Arad rzuca wiele światła na przekazy biblijne dotyczące kultu jahwistycznego i struktury świątyni jerozolimskiej.

W skład obiektu kultowego w Jerozolimie wchodził dziedziniec z ołtarzem ofiar całopalnych i naczyniami do obmyć rytualnych, przedsionek (*ulam*), miejsce święte (*hekal*), miejsce najświętsze (*debir*) i przybudówki. Świątynia była zorientowana, podobnie jak sanktuarium w Tell Arad, ze wschodu na zachód. Jej długość wynosiła 60 łokci (około 27 m), a szerokość 20 łokci (około 9 m). Taką samą szerokość miała w pierwszej fazie swego istnienia świątynia w Tell Arad. Warto przy tym zaznaczyć, że powiększenia świątyni w Tell Arad w IX/VIII w. dokonano według ściśle ustalonych proporcji, prawdopodobnie po oficjalnym zastosowaniu nowego systemu mierniczego⁷), kiedy zamiast dawnego łokcia krótkiego wynoszącego około 45 cm wprowadzono egipski łokieć królewski wynoszący 52 cm, tak że po odbudowie w dalszym ciągu szerokość świątyni wynosiła 20 łokci, a długość miejsca świętego 6 łokci. Z tego wynika, że wymiary świątyni w Tell Arad opierały się na kanonie sakralnym. Świątynia w Tell Arad różni się od świątyni jerozolimskiej pod względem długości, ale zadziwiająca jest proporcja między długością i szerokością miejsca świętego wynosząca w obydwu fazach budowli 20 : 6. Taki sam stosunek zachodzi w wymiarach sanktuarium znajdującego się na pustyni zwanego przybytkiem, którego ściana północna i południowa miały po 20 desek (po półtora łokcia szerokości), a tylna ściana 6 desek (Wj 26, 16 nn.). Y. Aharoni⁸ przypuszcza, że jedna deska zachodziła na drugą na pół łokcia i dlatego wymiary przybytku były takie same jak wymiary świątyni w Tell Arad: 9×2,70 m (20×6 łokci), a nie 30×10 łokci. Istnieje bowiem zbieżność między przybytkiem a odkrytą świątynią nie tylko w proporcjach długości i szerokości; wymiary ołtarza w Tell Arad były takie same jak wymiary ołtarza całopalenia przed przybytkiem. Bok kwadratowej podstawy ołtarza wynosił 5 łokci, a jego wysokość 3 łokcie (Wj 27, 1; por. 2 Krn 6, 13). Wspomniany wyżej autor

⁷ Por. Y. Aharoni, *art. cyt.*, s. 25n.

⁸ *Art. cyt.*, s. 24n.

jest nawet zdania, że świątynia w Tell Arad wierniej odzwierciedla tradycje dotyczące przybytku niż świątynia jerozolimska i, że na takim samym planie było założone sanktuarium w Szilo, a później w Betel i Dan⁹.

Nie ulega wątpliwości, że świątynia jerozolimska była bardziej rozbudowana niż świątynia w Tell Arad. Na podstawie danych biblijnych uczeni nie doszli jednak jeszcze do zgody w rekonstrukcji przedsionka i miejsca najświętszego¹⁰. 1 Krl 6, 3 podaje długość i szerokość przedsionka, ale nie wymienia jego wysokości. Szerokość przedsionka była taka sama jak szerokość „domu Jahwe”. Tak samo przedstawia się sytuacja w wypadku świątyni w Tell Arad, tylko że w tej ostatniej przedsionek stanowił właściwie dziedziniec wewnętrzny bez żadnego dachu. Być może, iż w podobny sposób należałoby wyobrażać sobie przedsionek świątyni jerozolimskiej. Teksty biblijne traktują bowiem *ulam* jako część odrębną od „domu Jahwe”. 1 Krl 7, 12 mówi o takich samych murach przedsionka świątynnego jakie otaczały dziedziniec, a 1 Krl 6, 3 wyraźnie rozgranicza *ulam* od świątyni („dom Jahwe”).

Od kilkudziesięciu lat trwa ożywiona dyskusja na temat znaczenia i położenia kolumn zwanych Jachin i Boaz¹¹. W rekonstrukcjach świątyni umieszcza się je zazwyczaj przed przedsionkiem, który uważa się na ogół za przedłużenie miejsca świętego. Ale zarówno w świątyni z Tell Tainat jak i Tell Arad dwie kolumny znajdowały się w samym przedsionku obok wejścia do miejsca świętego. Taką pozycję kolumn w świątyni jerozolimskiej nasuwa również tekst hebrajski: w 1 Krl, 21 czytamy, że Salomon ustawił kolumny *1^eulam hahekal*, dosłownie „dla przedsionka miejsca świętego”, czyli raczej w przedsionku niż przy przedsionku, bo 2 Krn 3, 17 wyraźnie mówi, że kolumny te były wzniesione przy miejscu świętym (*al-p^ene-hahekal*).

⁹ Art. cyt., s. 25.

¹⁰ Na temat rekonstrukcji świątyni Salomona w Jerozolimie zob. np. K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des Alten Orients*, Stuttgart 1932; K. Watzinger, *Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes, II*, Leipzig 1935, 88—95; E. G. Wright, *Solomon's Temple Resurrected*, BA 4 (1941) 17—31; Tenze, *The Steven's Reconstruction of the Solomonic Temple*, BA 18 (1955) 41—44; P. L. Garber, *Reconstructing Solomon's Temple*, BA 14 (1951) 1—24; A. Parrot, *Le temple de Jérusalem*, Paris 1954, 13—44.

¹¹ Por. R. B. Y. Scott, *The Pillars Jachin and Boaz*, JBL 58 (1939) 143—149; W. F. Albright, *Two Cressets from Marissa and the Pillars of Jachin and Boaz*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 85 (1942) 18—27; H. G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, BASOR 88 (1943) 19—27; S. Yeivin, *Jachin and Boaz*, Palestine Exploration Quarterly 91 (1959) 6—22; A. van den Branden, *I brucia-incenso Jakin e Bo'az*, Bibbia e Oriente 4 (1964) 47—52.

Innym dyskutowanym wśród archeologów zagadnieniem jest wygład i lokalizacja miejsca najświętszego (*debir*)¹². W niektórych rekonstrukcjach świątyni jerozolimskiej *debir* przedstawia się jako sześcienną salę bez okien niższą o 10 łokci od *hekal*¹³. Wielu archeologów¹⁴ sądzi jednak, że różnicę wysokości między *hekal* a *debir*, podaną w Biblii, należy tłumaczyć różnicą poziomów, na których te dwie części świątyni, stanowiące „dom Jahwe”, były zbudowane. Przypuszczają oni, że *debir* był zbudowany na wzniesieniu. R. de Vaux¹⁵ przychyliła się do opinii archeologów, którzy uważają, że tym wzniesieniem była święta skała, znajdująca się dzisiaj pod kopułą Qubbet es-Sachra, wysoka na 1,75 m licząc od poziomu posadzki. Jeśli na tej skale stało miejsce najświętsze 20-to łokciowej wysokości, to wysokość miejsca świętego powinna wynosić raczej 25 łokci, jak podaje 1 Krl 6, 2 w przekładzie LXX, a nie 30 łokci, jak podaje tekst hebrajski. Miejsce święte i najświętsze przypuszczalnie nakryte było jednym płaskim dachem. Na wzniesienie do *debir* prowadziły prawdopodobnie schody, jak w świątyni z Tell Arad. Między *hekal* i *debir* przypuszczalnie nie było muru¹⁶, lecz najwyżej przegrody z desek.

1 Krl 6, 5—10 mówi o przybudówkach wokół świątyni służących na magazyny. R. de Vaux¹⁷ wysunął hipotezę, że pierwotnie wokół świątyni były niskie przybudówki o wysokości 5 łokci, analogiczne do przybudówek przy świątyniach egipskich i mezopotamskich, a wyższe kondygnacje dodawano stopniowo w czasach późniejszych, jednak bez strukturalnego połączenia z budowlą świątynną. Wyższe piętra przybudówek opierały się tylko na skarpach łokciowej szerokości, bo mury świątyni zwały się trzykrotnie o jeden łokieć. Hipoteza o sukcesywnym dobudowywaniu magazynów przy świątyni jerozolimskiej znajduje pewne poparcie w budownictwie sakralnym w Tell Arad, gdzie w okresie późniejszym dołączono nowe magazyny na dziedzińcu świątynnym ze względu na brak miejsca gdzie indziej.

Odkrycie wyżyny i świątyni izraelskiej w Tell Arad dostarcza także danych wyjaśniających pewne tradycje biblijne dotyczące hi-

¹² Por. H. Schult, *Der Debir im salomonischen Tempel*, Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 80 (1964) 46—54; B. N. Wambacq, *Instituta biblica. De antiquitatibus sacris*, Romae 1965, 84nn.

¹³ Por. L. H. Vincent — A. M. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament, II—III*, Paris 1956, 388 ryc. 212.

¹⁴ Por. np. Parrot, *dz. cyt.*, s. 22; P. L. Garber, *art. cyt.*, s. 18.

¹⁵ *Le temple de Jérusalem*, w: Bible et Orient, Paris 1967, 306 n.; *Notes sur le temple de Salomon*, w: *dz. cyt.*, s. 210n. Innych archeologów wylicza T. A. Busink — omawiając książkę A. Parrot, *Le temple de Jérusalem*, Paris — w: Bibliotheca Orientalis 13 (1956) 157 w nocie 16, gdzie podaje również autorów utrzymujących, że na skale znajdował się ołtarz ofiar całopalnych.

¹⁶ Por. H. Schult, *art. cyt.*, s. 51nn.

¹⁷ *Notes sur le temple de Salomon*, w: Bible et Orient, Paris 1967, 215n; por. *Les institutions de l'Ancien Testament, II*, Paris 1960, 151 n.

storii kultu jahwistycznego. B. Mazar¹⁸, analizując teksty biblijne, doszedł do przekonania, że Arad pierwotnie oznaczało okolice, której centralnym miastem było Chorma. Dzisiejsze Tell Arad było — jego zdaniem — zamieszkałe od czasów Sędziów (por. Sdz 1, 16 uzupełniony przez LXX) przez potomków rodziny Chobaba Kenity, teścia Mojżesza. Rodzina ta odegrała niepoślednią rolę w dziejach Izraela (por. Lb 10, 29—32). Osiedliwszy się w Tell Arad potomkowie Chobaba poświęcili wzgórze na kult jahwistyczny. Wyżyna z XI w. stanowiła widocznie centralne miejsce kultu jahwistycznego Kenitów. Gdy Salomon przystąpił do budowy twierdzy na miejscu sakralnym w Arad, do budowli włączył sanktuarium królewskie. Dotychczas wiedziano o sanktuariach królewskich wybudowanych w państwie w Dan i Betel (por. 1 Krl 12, 29 n.; Am 7, 13), ale teksty biblijne nie wspominają o sanktuariach królewskich w państwie południowym. Na podstawie odkrytej świątyni w Tell Arad można przypuszczać, że podobne miejsca kultu były zarówno w państwie północnym jak i południowym, np. w Berszewie, Geba, Gilgal i prawdopodobnie w samej Samarii (por. Am 5, 5; 8, 14). Poza tym o świątyni Jahwe na górze Nebo dowiadujemy się ze steli Meszy (IX w. p.n.e.). Otwarte miejsca kultu jahwistycznego we wczesnej historii Izraela znajdowały się przypuszczalnie w Mispa w Galaadzie (por. Sdz 11, 11. 29 n.), w okolicy Jordanu (Joz 22, 11 nn.), w Eben-Haezer (1 Sm 4, 1; 7, 12) itp.

Centralizacja kultu w Jerozolimie dokonała się dzięki reformom Ezechiasza (727—699) i Jozjasza (641—609). Według 2 Krl 18, 4 Ezechiasz pousuwał wyżyny, stele i aszery. Opuszczenie ołtarza w Tell Arad pod koniec VIII w. wskazywałoby na istotę reformy Ezechiasza, który nawiązując do idei Dawida pragnął scentralizować kult i dlatego zabronił składania ofiar poza Jerozolimą (por. 2 Krl 18, 22; Iz 36, 7), ale kapłani nadal pozostawali przy lokalnych miejscach kultowych. Natomiast reforma Jozjasza polegała na zniesieniu kultu na wyżynach i sprowadzeniu kapłanów z Judei do Jerozolimy (por. 2 Krl 23, 8 nn. 15 nn.). Sanktuarium w Tell Arad było czynne prawdopodobnie do reformy Jozjasza, za którego przypuszczalnie tamtejsi kapłani przenieśli się do Jerozolimy.

Chociaż dotychczasowe opisy świątyni w Tell Arad pochodzą z niepełnych publikacji wykopalisk, to jednak wskazują one na doniosłość tego odkrycia przy interpretacji przekazów biblijnych. Oficjalna publikacja wykopalisk i około 200 ostrak cofających się do X w. p.n.e. dostarczy zapewne jeszcze wielu szczegółów, dzięki którym dokładniej rozumiemy liczne teksty biblijne traktujące zwłaszcza o kulcie jahwistycznym w okresie monarchii.

Gościkowo-Paradyż

Ks. STANISŁAW MĘDALA, CM

¹⁸ Hammiqdāš be'arād ūmišpahať hōbāb hōtēn mošeh, Eretz-Israel 7 (1964) 1—5.

Ks. Edward Zawiszewski, Pelplin

KSIĘGI KRONIK — APOLOGIA CZY HISTORIA!

Skrupulatne powoływanie się na źródła wywołuje wrażenie jakoby autor Ksiąg Kronik zamierzał opracować dzieło ściśle historyczne. Dokładniejsza jednak analiza wykazuje poważne niedociągnięcia w przedstawieniu przez niego faktów historycznych. Wiele z nich bowiem pomija milczeniem, niektóre zaś przedstawia w innym porządku i w innym naświetleniu a niżeli Księgi Samuela i Królewskie¹. Nie można więc zaprzeczyć, że w opracowaniu swego dzieła nie był on wolny od pewnej tendencyjności. I stosunkowo łatwo możemy zauważyć, kierujące nim zasadnicze tendencje:

a) idealizacji osoby i dynastii Dawida, b) przychyłność dla lewitów i szczególne uwydatnienie świątyni i kultu, c) religijna interpretacja dzieł, zakładająca bezpośrednią ingerencję Boga w dzieje narodu izraelskiego, d) zastosowanie zasady odplaty w historii².

Klasyycznym przykładem jego metod jest opis historii Dawida, gdzie zamilcza się wydarzenia, rzucające cień na osobę tego władcy, jak cudzołóstwo króla, czy sprawa Absaloma. Cechy pozytywne zostają tak silnie uwydatnione, że w naświetleniu Ksiąg Kronik Dawid urasta do rangi drugiego Mojżesza³. On też jest tu najważniejszą osobistością, od której rozpoczyna się właściwa historia⁴. Obszernie więc przedstawia dokonaną przez Dawida organizację kultu i życia religijnego oraz mocno uwydatnia, że z Dawidem, jakby z drugim Mojżeszem, zawarł Bóg jakby drugie przymierze, dając mu obietnice wiecznego trwania jego dynastii, przy czym królestwo Dawida zostaje tu utożsamione z królestwem Jahwe (1 Krn 17, 14; 2 Krn 7, 16).

Druga tendencja Kronikarza: szczególne upodobanie dla spraw świątyni i kultu przejawia się wielokroć przy opisywaniu poszczególnych królów, gdzie miarą oceny ich działalności jest przede wszystkim ich stosunek do świątyni i spraw religii Mojżeszowej. Odnosi się wprost wrażenie, że dla autora Ksiąg Kronik jedyną ważną dziedziną życia narodu i państwa jest dziedzina religii. Najdonioślejszym zaś wydarzeniem w dziejach historii izraelskiej jest

¹ Szczegółowe zestawienie zmian zob. J. K r u s z y ń s k i, *Dwie Księgi Paralipomenon*, Pismo św. St. Test., Lublin 1939, 10—13.

² Zob. H. H ö p f l, *Introductio specialis in V. T.*, Neapoli 1963,⁶ 246—249; O. E i s s f e l d t, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen 1964, 726—730.

³ Zob. G. J. B o t t e r w e c k, *Zur Eigenart der chronistischen David-Geschichten*, Th Q 136 (1956) 402—435; G. W i l d a, *Das Königsbild des chronistischen Geschichtswerkes*, Bonn 1958.

⁴ Również genealogia początkowych rozdziałów Ksiąg Kronik osiąga swój punkt kulminacyjny w rodowodzie Dawida.

wybudowanie świątyni dla Jahwe. Sprawom tym poświęca on bowiem najwięcej miejsca i szeroko opisuje przygotowawcze prace Dawida, dzieło budowy przez Salomona i końcowe poświęcenie świątyni, a także organizację kapłanów i lewitów (1 Krn 17, 1—2. 21; 23—26; 2 Krn 2—7).

Trzecia tendencja Kronikarza: bezpośrednia ingerencja Boga w dzieje Izraela przejawia się w samym sposobie ujmowania wydarzeń, a niekiedy w specjalnie przytoczonym oświadczeniu. Tak np. opowiada, że *Bóg pobił Jeroboama i dał zwycięstwo Abiaszowi judzkiemu, skoro tylko judejczycy pomodlili się, a kapłani zatrąbili w trąby* (2 Krn 13, 13—20). Podobnie opisuje szereg innych wydarzeń, przypisując je bezpośredniej interwencji Jahwe, wobec której ludziom nie pozostaje nic innego, jak tylko całkowicie zaufać Bogu, zachowywać Prawo i modlić się o pomoc (2 Krn 14, 10; 20, 5—30; 32, 20; 33, 12—16).

Czwarta wreszcie tendencja czyli zastosowanie zasady odpłaty w historii znajduje częste zastosowanie w ocenie poszczególnych królów. Dobrzy królowie, wierni Prawu, otrzymują błogosławieństwo i wszystko układa się im pomyślnie, a nieszczęścia, klęski wojenne i choroby spotykają złych i niewiernych, przy czym jako szczególnie ciężkie ocenia wykroczenia przeciwko kapłanom i prorokom (2 Krn 16, 10; 24, 20—21; 25, 16). Tak więc zgubę Saula tłumaczy się jego nieposłuszeństwem wobec Jahwe i zasięgnięciem rady u wróżki (1 Krn 10, 13), a najazd faraona Sziszaka odstępem Roboama. Odwrócenie zaś klęski i późniejsza pomyślność znajduje wytłumaczenie w tym, że na upomnienie proroka Szemajasza, król z ludem ukorzyli się i pokutowali (2 Krn 12, 1—12). Podobne przyczyną zniszczenia floty Józafata było zawarcie niedozwolonego przymierza z Ochozjaszem izraelskim (2 Krn 20, 35—37).

Kierując się powyższymi tendencjami Autor Kronik dobrowolnie poświęca ścisłość historyką na rzecz apoglety, panegrysty i teologa⁵, przyjmując metodę autorów midraszów⁶. Nic w tym dziwnego jeśli zdamy sobie sprawę, że midrasz, jako specjalny rodzaj literacki, znajduje szerokie zastosowanie w literaturze żydowskiej poza biblijnej i biblijnej. Stosowanie bowiem do religijnego znaczenia czasownika *darasz = radzić się bóstwa*⁷ midrasz określa metodę aktualizacji Słowa Bożego. Dawne teksty Pisma św. odczytuje się na nowo w aspekcie pojęć i ducha współczesnej epoki i współczesnych potrzeb. Wynika to z przekonania o ponadczasowym znaczeniu Słowa Bożego,

⁵ H. Lusseau, *Les livres des Chroniques, Introduction à la Bible*, Tournai 1959², 726.

⁶ Słowo midrasz zachodzi dwukrotnie w tekście hebrajskim Ksiąg Kronik: 2 Krn 13, 22; i 24, 27.

⁷ Zob. Fr. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V. T.*, Roma, 1955, 180 n.

które odnosi się do wszystkich spraw życia i przekracza wszelkie granice czasu. Stąd też w każdej epoce można i należy szukać w Piśmie św. odpowiedzi na aktualne problemy.

Egzegeza midraszowa nie polega zatem na dążeniu do odtworzenia obiektywnego, ponadczasowego znaczenia treści wypowiedzi biblijnych, ani też na dążeniu do odtwarzania obiektywnego obrazu danego środowiska biblijnego z okresu powstania jakiejś księgi, lecz wprost przeciwnie na umieszczeniu treści Ksiąg biblijnych w warunkach epoki współczesnej dla konkretnego człowieka. Nie idzie tu także o wyszukiwanie sensu zamierzonego przez Autorów biblijnych, lecz raczej o zgromadzenie tekstów i rozważanie ich w najbardziej różnorodnych, możliwych ujęciach, odpowiadających różnorodnym sytuacjom życia. Słowo Boże zawiera bowiem pełnię wiedzy i mądrości. Należy zatem czerpać z niego, zgłębiać je swoim umysłem i ożywiać nim swoją wyobraźnię. Na tym też właśnie polega poszukiwawcza i odkrywczą praca autorów midrasz. Z konieczności też przybiera ona bardzo szeroki i różnorodny zakres, ogarniając szeroki wachlarz aspektów: historyczny, filozoficzny, jurydyczny czy mistyczny.

Opracowanie midraszowe możemy odnaleźć we wielu rodzajach Ksiąg biblijnych, a bardziej jeszcze w pismach apokryficznych i w tekstach z Qumran⁸. Trudno powiedzieć, o ile Kronikarz przyczynił się do rozwoju tego rodzaju literackiego, ale niewątpliwie należy on do wybitniejszych jego propagatorów. Większą jednak trudność sprawia pytanie, w jakim stopniu jego opracowanie zachowuje obiektywność historyczną.

W rozwiązaniu powyższego problemu należy unikać zarówno zbyt niedoceniań jak i zbyt dużego przeceniania historycznej wiarygodności Kronik. Należy bowiem podkreślić, że Autor korzystał z poważnych źródeł, chociaż opracował je pod wpływem kół prorockich i kapłańskich oraz kręgów deuteronomicznych. Wpływowi kół kapłańsko-prorockich należy przypisać idealizację dynastii Dawida, jako idealnej realizacji teokracji oraz szczególnie podkreślenie znaczenia świątyni i kultu. Z kręgów deuteronomicznych natomiast wywodzi się zalecanie idei braterstwa, pokoju i radości w społeczności wyłącznie jahwistycznej a także teksty przemówień proroków zamieszczone w księgach⁹. Podkreślanie natomiast bezpośredniej interwencji Jahwe w dziejach Izraela oraz stosowanie do historii zasady

⁸ Zob. E. Vogt, *Volunen Midras Geneseos ex Qumran*, Bb 37 (1956) 263; por. R. Bloch, *Midrash*, DBS, V, (1957) 1263—1283; P. Grelot, *L'exegese biblique dans le Judaïsme, Introduction à la Bible*, dz. cyt. 173—178; J. L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, VTS 1 (1953) 150—181.

⁹ Zob. H. Höpfl, dz. cyt., 250; O. Eissfeldt, dz. cyt., 731—732.

odpłaty nie znamionuje wpływu jakichś kół czy odrębnych kręgów ideowych, jako wspólne wielu opracowaniom biblijnym¹⁰.

Większość faktów opisał Kronikarz prawdopodobnie na podstawie źródeł, z których korzystał autor ksiąg królewskich, a których wiarygodność znalazła potwierdzenie w wielu dokumentach poza biblijnych¹¹. Dysponował jednak także własnym materiałem faktograficznym. Dotyczy to takich szczegółów, jak wzmianka o obwarowaniu miast w Judei przez Roboama (2 Krn 11, 5—12), zamordowanie Ochozjasza przez Jehu (2 Krn 22, 7—9), zburzenie miast filistyńskich i obwarowanie Jerozolimy przez Ozjasza (2 Krn 26, 6.9.) pomyślność gospodarza i zwycięstwa Jotama (2 Krn 27, 3—6), inwazja Edomitów i filistyńców za Achaza (2 Krn 28, 17n), pogrzeby Asy i Ezechiasza (2 Krn 16, 14; 33, 33), okoliczności śmierci Jozjasza w walce z faraonem Nechao (2 Krn 35, 20—25). Należą tu również dodatki Kronikarza do spisu bohaterów Dawida (1 Krn 11, 41b—45), do genealogii (1 Krn rozdz. 1—9; 2 Krn 11, 18—23; 13, 21), a także obszerniejszy opis budowy podziemnego kanału przez Ezechiasza (2 Krn 32, 30 z 4 Krl 20, 20). Wprawdzie Kronikarz nie podaje źródeł, z których zaczerpnął powyższe szczegóły, ale nie mamy powodu wątpić w ich wiarygodność. Potwierdza ją przede wszystkim zgodność z kontekstem, a nie jest wykluczone, że z tych samych dokumentów wydobyl on szczegóły niewykorzystane przez autora ksiąg królewskich albo też znalazł inne recenzje tych dokumentów¹². Poza tym wiarygodność odnośnych szczegółów potwierdzają dokumenty poza biblijne, jak napisy z Karnaku odnośnie inwazji Sziszaka¹³ oraz napisy Asarhadona i Asurbanipala odnośnie króla Manassea (2 Krn 33, 11—13).

Uwzględniając powyższe dane mimo tendencji apologetycznych Autora możemy przyjąć historyczność przedstawionych przez Kronikarza faktów, tymbardziej, że musiał on liczyć się z wymaganiami swoich rodaków. Religia izraelska opiera się bowiem mocno na bazie historii i zlekceważenie rzeczowo-historycznego nastawienia jej wyznawców mogło by prowadzić do odrzucenia dzieła Kronikarza¹⁴. Tymczasem Autorowi Kronik zależało na przyjęciu jego dzieła. Pisał bowiem dla ludzi, którzy po powrocie z niewoli tworzyli nowe formy życia narodu w warunkach bardzo ciężkich, kiedy nie tylko

¹⁰ Por. Księgi historyczne Pisma św.

¹¹ Por. J. Heuschen, *De historische waarde de boeken Samuel*, RER 32 (1945) 262—272; W. F. Albright, *The Archeology of Palestine*, Marmondsworth 1960, 219—237.

¹² Por. 1 Krn 5, 17; Ezd 2, 62. Zob. H. Höpfl, *dz. cyt.*, 210—213, 230—235. G. Richter, *Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik*, ZAW 34 (1914) 107—141, 49 (1931) 260—270, 50 (1932) 130—141.

¹³ 2 Krn, 12, 2—11. Zob. Z. Ziółkowski, *Najazd Faraona Szeszonka I na Palestynę*, Ruch Bibl. 20 (1967) 219—227; 2 Krn 33, 11—13.

¹⁴ Zob. H. Lusseau, *dz. cyt.*, 724.

bieda materialna i nienawiść wrogów paraliżowały najlepsze wysiłki, lecz także zniechęcenie i zwątpienie w sens dzieła odbierały entuzjazm i siły. Dlatego też nie zależy mu na przedstawieniu całej historii Izraela, ale w tej historii podkreśla to, co było podstawą istnienia i pomyślności narodu: wierność Jahwe poprzez prawowity kult religijny.

Drobiazgowe zaś genealogie zebrane tak skrupulatnie przez Kronikarza pełnią rolę łańcucha spletającego dawne, najlepsze tradycje narodowe z nową rzeczywistością, wykazując tożsamość repatriantów judejskich z ich przodkami oraz ich nieprzedawnione prawo do ziemi Ojców¹⁵.

Powyższa metoda podyktowana została trzeźwą oceną sytuacji, kiedy Judejczycy, po powrocie z niewoli, zdali sobie sprawę, że zrezygnować trzeba z jakichś politycznych rozwiązań, a religia została jedyną więzią i siłą narodu pozbawionego samodzielności politycznej. Kronikarza wiąże tu pewne pokrewieństwo duchowe z Prorokami, którzy również ujmowali losy narodu w oparciu o Boga. Ta jednak zachodzi między nimi różnica, że Prorocy wybiegali przepowiedniami w przyszłość, a Kronikarz udawadnia swoją tezę konkretnymi przykładami z przeszłości Izraela¹⁶.

Pelplin

Ks. EDWARD ZAWISZEWSKI

Józef Reczek, Kraków

POLSKIE WIERSZOWANE PRZEKŁADY PISMA ŚWIĘTEGO

1. STAROPOLSKIE URYWKI WIERSZOWANE PSALMÓW

Polskie przekłady wierszem poszczególnych ksiąg Pisma świętego, lub jego całości nie znalazły jak dotąd swojego monografisty. Dwie można podać tego stanu rzeczy przyczyny. Z jednej strony bibliściowie zawsze interesują przede wszystkim teksty oryginalne a dopiero wtórnie przekłady i to wierne; zaś wśród przekładów wierszem z trudem dałoby się wyszukać kilka takich, które mogłyby przy sobie mieć przydawkę „wierny”. Z drugiej natomiast strony przekłady rozpatrywane jako dzieło literackie ustępują z zasady tworum oryginalnym.

¹⁵ Zob. J. K r u s z y ń s k i, *dz. cyt.*, 15.

¹⁶ Por. J. K r u s z y ń s k i, *dz. cyt.*, 18.

Dlatego badacze literatury chętniej rozpatrują utwory oryginalne niż tłumaczenia, gdyż rzadko się trafia, by przekład mógł zająć w dorobku literackim na stałe taką pozycję, jaką np. dokonany przez Piotra Kochanowskiego przekład utworu Torquatta Tassa *Goffred albo Jeruzalem wyzwolona*¹. Przez pierwszych, tzn. biblistów, i przez drugich, tzn. historyków literatury kładzione na marginesie zainteresowań tylko w swych najwybitniejszych przejawach w rodzaju *Psalterza Dawidowego* Jana Kochanowskiego doczekały się poetyckie przekłady i parafrazy niektórych ksiąg biblijnych opracowań, przede wszystkim pod względem literackim. Są to jednak opracowania rzadkie i przypadkowe, najczęściej dokonywane w związku z twórczością danego pisarza czy poety, który nie szczędził trudu, by polskim słowem wiązaniem oddać jakiś fragment Biblii. Te wszystkie przyczyny spowodowały, że nawet nie znamy wszystkich tłumaczeń, przeróbek i parafraz wierszowanych, nie mówiąc już o wartości poszczególnych z nich lub o ich wpływie na wykształcenie religijne dawnych Polaków. Chcąc tę dotkliwą lukę w naszym piśmiennictwie naukowym wypełnić, podjąłem z zachęty ks. prof. W. Smereki, studia nad wierszowanymi przekładami i przeróbkami ksiąg biblijnych na język polski.

Jedno wyjaśnienie na początek. W dalszym ciągu rozważań używam wymiennie słów „wierszowany” i „poetycki”. Pochodzi to stąd, że w powszechnym, choć niezbyt bliskim prawdy, użyciu te dwa słowa bywają synonimami. Jest jednak faktem, że przez długi czas wiersz uchodził w Polsce za symbol twórczości poetyckiej. Oczywiście nie wszystko, co wierszem napisano jest poezją ale dla moich celów takie określenie formalne okaże się bardzo pożyteczne i nie spotka się z zarzutem subiektywizmu w ocenie, czy jeden przekład jest poetycki choć napisany prozą a inny nie jest poetycki choć ujęty w wiersze. Dla moich celów postanowiłem badać tylko te tłumaczenia, które są dokonane wierszem a czy są zarazem rzeczywiście poetyckie, to już sprawa takiego czy innego poczucia estetycznego odbiorcy. Po tym niezbędnym wyjaśnieniu wracam do głównego celu niniejszego artykułu.

Piśmiennictwo polskiego średniowiecza, dochowane do naszych czasów jedynie w reliktowej postaci pozostawiło nam w spadku zaledwie dwa pełne przekłady Psalterza: *Psalterz floriański*² i *Psalt-*

¹ *Goffred abo Jeruzalem wyzwolona Torquata Tassa*, przekładania Piotra Kochanowskiego. Wydał L. Rydel. BPP nr 41 t. I, Kraków 1902, nr 46 t. II, Kraków 1903.

² Ostatnie wydanie tego starożytnego przekładu ukazało się w 1939 r. pt. *Psalterz floriański*, łacińsko-polsko-niemiecki. Wydali R. Ganszyniec, W. Taszycki, S. Kubica. Staraniem i pod red. L. Bernackiego. Lwów 1939. — We wstępie (s. V—VII) zebrał Bernacki starsze wydania i literaturę naukową.

terz puławski³, oraz szczątek prawdopodobnie w pierwotnej wersji pełnego przekładu Pisma św., tzw. *Biblię królowej Zofii*⁴. Prócz tego zachowało się zaledwie kilka perykop ewangelicznych⁵ i nieco głos polskich w różnych perykopach łacińskich⁶. Nie znamy, jak dotąd, przekładów wierszowanych dokonanych w średniowieczu i istnienie takich nie było nawet nigdy podejrzwane. Okazuje się jednak, że można wysunąć przypuszczenie, iż istniały tego rodzaju próby już w XV w. a dotyczyły psalmów.

Polonistom dobrze jest znany jeden z piętnastowiecznych zabytków języka polskiego, nazywany zazwyczaj *Modlitwami Wacława*⁷. Jest to w swej dzisiejszej postaci niekompletny zbiór modlitw, które w swej pierwotnej wersji stanowiły najprawdopodobniej *Godzinki o św. Annie i Godzinki o Aniele Stróżu* (o włostnym Aniele). Zbiorek ten zawiera w swoim składzie szereg wyjątków z psalmów: 3, 22, 26, 32, 50, 53, 60, 69, 70, 73, 79, 84, 87, 89, 92, 94, 102, 105, 111, 118, 119, 120-2, 127, 129, 131, 137, 140, 145-7, 150. Przy bliższej analizie okazuje się, że niektóre z tych urywków przełożone zostały wierszem. Do takich zaliczam Ps 30 (*In Te, Domine, speravi*), 53 (*Deus, in nomine tuo*), 84 (*Benedixisti, Domine, terram*), 109 (*Dixit Dominus Domino meo*), 122 (*Ad Te levavi oculos meos*) i 127 (*Beati omnes qui timent Dominum*).

Jak przy każdym tłumaczeniu poetyckim, tak i w tym wypadku, następują pewne zmiany w stosunku do oryginału. Tłumacz chcąc jakiś tekst obcojęzyczny przetworzyć w strukturę zorganizowaną według pewnej zasady, w naszym wypadku według rymów, musi do-

³ Por. S. Słoński, *Psalterz puławski*. Wstęp — Tekst z rękopisu Muzeum ks. Czartoryskich w Krakowie — Uwagi krytyczne i warianty Psalterza floriańskiego — Słownik zupełny. Warszawa 1916.

⁴ Fototypiczne wydanie ukazało się w 1930 r. Na jego podstawie rozpoczęło się ukazywać wydanie w transliteracji, por. S. Urbańczyk i V. Kyas, *Biblia królowej Zofii (szarospatacka)* wraz ze staroczeskim przekładem biblii. Cz. I. Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri. Wrocław—Warszawa—Kraków [1965], Cz. II. Numeri, Deuteronomium, Iosue, Iudicum, Ruth, I Regum, III Regum, IV Regum [1967].

⁵ Por. J. Janów, *Zespół ewangeliczny biblioteki ord. Zamoyskich nr 1116*. Prace Filologiczne XIII, 1928, s. 284—307. — Są tu perykopy ze św. Jana, Mateusza, Łukasza i znów Jana, brak ze św. Marka. Opis zabytku i właściwości językowych podał Janów ib. s. 271—84. — Wyjątki z innego staropolskiego przekładu ewangelii podał Janów w artykule *Najstarsze szczątki ewangeliarza polskiego*. Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU. T. LI nr 2, 1950. Kraków, s. 40—4.

⁶ Głos tego rodzaju najwięcej ogłosił A. Brückner w kilku tomach *Rozpraw Akademii Umiejętności w Krakowie*.

⁷ Zabytek ten wydał dwukrotnie Lucjan Malinowski, raz w 1875 r. i po raz drugi w 1887 pt. *Modlitwy Wacława*. Zabytek języka polskiego z w. XV. Kraków 1887. Niestety i to drugie wydanie nie odpowiada dzisiejszym wymaganiom filologicznym. Cały zabytek czeka na nowe opracowanie zarówno co do języka jak i treści.

konać zabiegów, w jednym wypadku amplikacyjnych w innych symplifikacyjnych w stosunku do podstawowego tekstu. Z takimi zmianami spotykamy się w owych urywkach z *Modlitw Wacława*, o których twierdzą, że zostały w języku polskim oddane wierszem. A oto krótka analiza poszczególnych urywków.

Psalm 30.

Liczący 25 dwuwierszy, według łacińskiej wulgaty, psalm *In Te, Domine* nie został przełożony w całości. *Modlitwy Wacława* podają tekst tylko pierwszych sześciu wersetów; z nich wierszem przełożono tylko sam początek, który w zmodernizowanej pisowni brzmi⁸:

W Tobie, mój miły Panie,
Zawsze pokładam moje dufanie!
Przez męki Twej dosyć uczynienie
Oddał ode mnie wszystko posromocenie!

Jeżeli się ten tekst porówna z łacińskim oryginałem psalmu, to rzuca się w oczy, iż Polak ujął w rymy sam początek:

In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum:
in iustitia tua libera me.

Na myśl, że jest to próba przekładu wierszem, naprowadza fakt użycia rymów, czego nie da się wytłumaczyć przypadkiem, a po drugie, co zresztą wynika z poprzedniego, znaczne różnice w stosunku do tekstu łacińskiego. Jeśliby się dopuściło, że rymy w polskim urywku są przypadkowe, to zupełnie nie da się objaśnić powodów znacznej amplifikacji tłumaczenia. Jedyne przyjęcie, że mamy tu do czynienia z zamierzonym uwierszowaniem wyjaśnić może zadowalająco i rymowany początek i amplifikacje tekstu polskiego. Nie sprawia trudności wyjaśnienie nierównej ilości sylab w poszczególnych wierszach (7, 10, 12), bowiem jest rzeczą powszechnie znaną, iż wiersz staropolski nie zachowywał izosylabizmu.

Psalm 53.

Następny psalm z MW, w którym się dadzą wykryć rymy, to psalm *Deus in nomine tuo*. Podobnie jak w pierwszym wypadku polski tekst tego psalmu odbiega dość znacznie od tekstu łacińskiego ale w porównaniu z poprzednim, gdzie zaledwie pierwszy werset potrafił Polak oddać wierszem tu zdołał zrymować cały psalm. A oto tekst polskiego przekładu:

⁸ Cytaty pochodzą ze wspomnianego, drugiego wydania Malinowskiego (dalej MW), transkrypcja moja. Łacina wg Biblia Sacra secundum Vulgatam Clementinam, edita a M. Hetzenauer. Ratisbonae 1920.

Panie, w jimie Twe naświętsze,
 Raczy sprawić zbawienie nasze;
 W mocy Twej sąd Twój srogi przydzie,
 Ale miłosierdzie Tve niechaj mię ogarnie.
 Wysłuchaj, miły Panie, modlitwy moje,
 Skłoni na słowa ust moich uszy Twoje.
 Pokusy grzechow moich powstały naprzeci(w)ko mnie,
 Chcąc mi oddalić oblicze Twoje!
 Ale ja, mając nadzieję, wołam k Tobie,
 Ty, Panie mój, przymi mie k sobie!
 Oddal pokusy i moc nieprzyjaciela dusznego,
 Rozprosz w sprawiedliwości i w miłosierdziu mocy jego;
 W dobrowoleństwie swem będę chwalić jimię Twoje,
 W którym pokładam pociechę moję.
 Tyś mię w smutku mem wysłuchał i pocieszył,
 Nad nieprzyjacielmi podwyżył. (Ib. s. 30)

Z wyjątkiem pierwszych czterech wierszy, które oddają werset 3 psalmu łacińskiego, pozostałe wiersze polskiego przekładu parami oddają wersety tekstu łacińskiego. I tu jak w wypadku pierwszym nie ma równej ilości sylab; elementem wiążącym sąsiadujące ze sobą wersy jest rym bądź męski, bądź żeński. Całość robi wrażenie dobre, choć miejscami nie mógł sobie Polak poradzić z niewyrobionym językiem poetyckim. Zastanawiający jest fakt, że ten sam psalm 53 występuje na samym początku MW (s. 1 a w rkps. k. 2 b) w innym zupełnie tłumaczeniu. Jego wersja prozaiczna rozpoczyna się: Boże, w jimię Twoje zbawionego mie uczyn. To dość zaskakujące współwystępowanie dwóch tekstów tego samego psalmu w jednym krótkim modlitewniku świadczyłoby, że mamy tu do czynienia z różnymi warstwami chronologicznymi w jego formowaniu się. Ale ta sprawa musi pozostać na boku.

Psalm 84.

Również wierszem przełożono dziewięć początkowych wersetów psalmu *Benedixisti, Domine terram tuam*. I tu przekład jest swobodny. Tłumacz usunął nawet imię własne Iacob, występujące w wersecie drugim: *avertisti captivitatem Iacob*, oddając je przez *ja*. Te pierwszych dziewięć wersetów w szacie polskiego wiersza mają następujący wygląd:

Dałeś błogosławieństwo, miły Panie, ziemi twej,
 Wybawiłeś ją z jęctwa jej.
 Opuściłeś wszystkie złości ludu twemu,
 Zakryłeś i przeźrzał wszystkie grzechy jemu.
 Uśmierzyłeś wszystkie gniewy twoje,
 Odwróciłeś od niego mierziaczki twoje.
 Nawróć nas, Panie Zbawicielu nasz, k sobie,
 Odwróć od nas gniewy swoje.

Izaliś, miłosierny Panie,
 Wieczny gniew miał mieć na swe stworzenie?
 Ty, miły Panie, uznasz miłosierdzie twoje,
 A lud twój weźmie wesele w Tobie.
 Ukaż nam już miłosierdzie twoje,
 Zbawienie twoje spuści ku nasze pociesze.
 Co mi Pan i Bog mój odpowie k temu?
 Powie i obieca pokój zesłać ludowi swemu. (ib. 30—1)

Podobnie jak w poprzednich i tu dadzą się wykryć tylko rymy, izosylabizm widoczny jest, może zresztą przypadkowy, tylko w jednym wypadku.

Psalm 109.

Krótki psalm *Dixit Dominus Domino meo* nie został cały przetłumaczony w MW. Jednakże jego początek został ujęty w dwa dwuwiersze zrymowane:

Rzekł Pan Bog Ociec panu memu
 Synowi od wieków swemu:
 Siądź na prawicy bostwa mego,
 Na wieki nieprzemiennego. (Ib. s. 39)

To co oddaje właściwie zaledwie sam początek: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis*. Z przytoczonych tu odpowiedników może najwyraźniej widać jak swobodnie poczynał sobie polski tłumacz z tekstem łacińskim. Proste *Dominus* oddaje przez Pan Bog Ociec, czyli mamy tu do czynienia już z chrześcijańską interpretacją. Podobnie: *Domino meo* przełożył na *panu memu Synowi od wieków swemu*, co jest teologiczną interpretacją danego miejsca i odniesienie go do Jezusa Chrystusa a zarazem wygodnie uzupełniało tekst, dając w efekcie rymowany dwuwiersz. Podobnie przedstawia się sprawa z dalszym zdaniem: *sede a dextris meis* 'siądź na mej prawicy (po mojej prawej stronie)' rozbija tłumacz na dwa wersy: *siądź na prawicy bostwa mego*, gdzie *bostwo me* jest użyte metonimicznie jako synekdocha, zamiast *ja Bóg*, i *Na wieki nieprzemiennego*, dla którego nie miał wzoru w łacińskim tekście, lecz musiał go stworzyć, jeśli chciał mieć dwuwiersz rymowany.

Psalm 122.

Króciutki w brzmieniu łacińskim psalm *Ad Te levavi oculos meos* urósł pod piórem Polaka do całkiem przyzwoitych rozmiarów. Właściwie nie jest to już ani tłumaczenie ani parafraza, lecz samodzielne

rozwinięcie pewnych myśli, zaczerpniętych z psalmu 122, co Sep-Szarzyński by nazwał „na ony słowa...”:

K Tobiem podniosł oczy serca mego,
 Który mieszkasz w chwale królestwa niebieskiego.
 Niechaj będzie wzgląd moj na cię, Pana mego,
 Jako wierność i pilność sługi każdego.
 Jako oczy córki służebnej są w sprawie paniej swej,
 Tako oczy me niechaj będą pilne służby Twojej.
 Niechaj serce me zawsze rozmyśla przykazanie Twoje,
 Aż mi ukazesz swoje smilowanie.
 Smiluj się, smiluj się, miły Panie, nade mną,
 Tu przez łaskę a potem przez chwałę.
 Niechaj zły duch będzie pogańbion ode mnie,
 A dusza moja weźmie w Tobie pocieszenie. (Ib. 40—1).

Polski przekład liczy, jak widać, 12 wersów przy 9 łacińskich, czyli jest o jedną czwartą dłuższy od oryginału. Przy tak małych rozmiarach całego psalmu przyrost ten trzeba uznać za duży. I znów przyczyną takiego przyrostu może być tylko to, że Polak chciał tekst oddać wierszem, co zmuszało go do wprowadzenia uzupełnień. Tylko w jednym miejscu mamy zachwianie rymów (ww. 9—10), ale wynikać ono może z naszej dzisiejszej wymowy samogłosek nosowych. Jeśli przyjmiemy, że w połowie XV w. barwa samogłoski ustnej, stojącej u podstawy samogłoski nosowej, była w obu wypadkach taka sama (najprawdopodobniej *a*), otrzymamy i w tym wypadku rym całkowity⁹.

Psalm 127.

Ostatnim z podejrzewanych przeze mnie psalmów w MW o przekład rymowany jest psalm *Beati omnes qui timent Dominum*. Tu, odwrotnie niż w poprzednim wypadku, tłumacz skrócił znacznie tekst łaciński, by go móc ująć w rymy:

Błogosławieni wszyscy, bojący się gniewu boskiego,
 Ktorzy chodzą w sprawiedliwości jego.
 W pracy rąk swych chleba pożywają,
 A tem błogosławieństwo sobie zyskują.
 Zona jego jako macica obfitująca w pałacoch domu swego,
 Dziateki twoje, jako roż<dź>ki oliwne w okąg drzewa stołu jego,
 To błogosławieństwo człowiek otrzymawa,
 Który w bojaźni boskiej się kocha. (Ib. s. 36).

⁹ Językoznawcy przyjmują, że zróżnicowanie polskich nosówek pod względem barwy dokonało się dopiero w drugiej połowie XV w., por. Z. Klemensiewicz, T. Lehr-Spławiński, S. Urbańczyk, *Gramatyka historyczna języka polskiego*. Warszawa 1955, s. 104.

Zachowane tu są w całym psalmie rymy typu aa, bb, cc, itd., co jest chyba najprostszym systemem. Rymy na przemian żeńskie i męskie, bardzo prymitywne, by nie rzec „częstochowskie”.

Nie wdając się w szczegóły natury filologicznej i językowej pragnę stwierdzić, że wykryte przykłady użycia rymów w przekładzie fragmentów psalmów MW nie może ulegać wątpliwości. Nie umiem powiedzieć, czy jest to zasługa Polaka, że oddawał niektóre fragmenty wierszem, czy też może kierował się jakimś wzorem. Chyba nie odbiegnę od prawdy, gdy powiem, że układając swoją książeczkę Polak miał na celu względy katechetyczne. Zawsze łatwiej jest sobie przyswoić tekst w jakiś sposób zorganizowany, niż luźne zdania. W tym wypadku elementem organizującym były rymy, dzięki którym łatwo było ludziom nie znającym pisma zapamiętać poszczególne teksty. Czy do tego celu anonimowy twórca MW (może tzw. Wacław Ubogi) wykorzystał jakieś istniejące próby przekładu wierszowanego psalmów, czy sam się o te wiersze postarał trudno mi coś powiedzieć. Tłumaczenie i parafrazowanie tekstów biblijnych było znane już od dawna i to w różnych językach. Dla naszych celów wystarczy stwierdzić, że i u nas w głębokim średniowieczu, co najmniej w połowie XV w. dokonano próby podania wierszem pewnych psalmów. Wieki następne przyniosą pod tym względem prawdziwe arcydzieła. Przytoczone fragmenty z MW należy uznać za najstarsze, dochoowane do naszych dni, przekłady wierszowane jakiejś księgi Pisma św. na język polski.

Kraków

JÓZEF RECZEK

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec k. Krakowa

FUNKCJA WYCHOWAWCZA LITURGII

Dnia 25 grudnia 1965 roku Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów opublikowała Instrukcję o liturgicznym wychowaniu alumnów. Instrukcja odnosi się przede wszystkim do adeptów stanu duchownego, lecz określa również rolę Liturgii w wychowaniu chrześcijańskim młodzieży. Stwierdza ona, że liturgia jest nie tylko „publicznym ujawnieniem świętości Kościoła i jednym z najważniejszych znaków jego boskiego pochodzenia”, lecz również „zawsze skutecznym narzędziem oczyszczenia i uświęcenia człowieka oraz najodpowiedniejszą i najbardziej powszechną metodą pedagogiczną, przez którą Kościół wychowuje i kształtuje swoje dzieci”.

LITURGIA NADAJE KIERUNEK WYCHOWANIU

Liturgia nadaje kierunek życiu chrześcijanina i jego wychowaniu. Człowiek staje się chrześcijaninem przez akt liturgiczny, przez sakrament Chrztu świętego. Chrzest zapoczątkowuje w nas proces zjednoczenia z Chrystusem, „który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością i uświęceniem i odkupieniem” (1 Kor 1, 30). Ideą chrześcijanina nie jest abstrakcyjne „ćwiczenie się w cnocie” lecz zjednoczenie się żywego człowieka z żywym osobowym Bogiem i Zbawicielem. W pierwotnym Kościele chrzest był poprzedzony przez katechumenat. Obecnie udzielamy chrztu niemowlętom bez żadnego przygotowania. Dlatego katechizacja musi spełniać tę rolę jaką w pierwotnym Kościele spełniał katechumenat. Wiadomo, że wysiłek katechetów pierwszych wieków był wspomagany przez tzw. „scrutinia”. Nie były to egzaminy katechumenów — jak to często błędnie się tłumaczy — lecz obrzędy święte zmierzające do tego, aby łaska powoli przeniknęła całe życie nowego chrześcijanina. Obecnie udział młodzieży w życiu liturgicznym Kościoła zapewni skuteczność wysiłkom katechety.

LITURGIA PRZYPOMINA CEL OSTATECZNY

Liturgia w bardzo urozmaiconej, a więc nie nudnej formie stale przypomina chrześcijaninowi jego cel ostateczny: uwielbienie Boga. Współczesne życie społeczne nie ułatwia człowiekowi pamięci o celu stworzenia. Nauka wnika coraz głębiej w prawa natury, ale nie kieruje człowieka ku temu „który stworzył niebo i ziemię”. Dlatego bardzo ważną rzeczą jest cotygodniowe przypomnienie sensu życia i nadanie mu właściwej orientacji. „Chwała na wysokości Bogu” i wielokrotne „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu” ustawia człowieka na właściwej linii. Modlitwa eucharystyczna stanowiąca jądro liturgii mszalnej jest wezwaniem do szukania chwały Bożej. Lekarstwem na codzienne przeżywanie świata materialistycznego jest przeżycie świata Bożego, w którym panuje święty ład i który zmierza do uwielbienia Boga¹. Uwielbienie Boga dokonuje się przez zjednoczenie chrześcijanina z Chrystusem w jego misterium paschalnym. Koncentrując uwagę na Osobie Chrystusa i na Jego tajemnicach liturgia przedstawia młodzieży konkretny ideał osobowy: Jezusa Chrystusa Boga Człowieka, który stał się do nas podobny we wszystkim prócz grzechu.

¹ J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1966, s. 441.

LITURGIA JEST SZKOŁĄ ŻYWEJ WIARY

Udział w liturgii jest niezbędny dla wykształcenia żywej wiary, która jest podstawą życia chrześcijańskiego². Wiara jest cnotą wlaną. Wymaga aktów poznania i aktów woli, ale ostatecznie jest darem Bożym. Wiara, która jest podstawą zbawienia, jest związana z sakramentami wiary. Osiąga Boga, który jest jej właściwym przedmiotem nie bezpośrednio lecz za pośrednictwem znaków sakramentalnych. Takim znakiem sakramentalnym było święte człowieczeństwo Chrystusa. Gdy Chrystus żył na ziemi zetknięcie się z Nim jako prasakramentem zapewniało ludziom kontakt z Bogiem bez pośrednictwa innych znaków sakramentalnych. Apostołowie i ci, którzy stykali się z Chrystusem nie potrzebowali chrztu, wystarczyła im wiara. Natomiast po Wniebowstąpieniu konieczne jest pośrednictwo sakramentów ustanowionych przez Chrystusa i przekazujących Jego moc. Dlatego wychowanie chrześcijańskie musi się opierać na sakramentach już przyjętych, przede wszystkim na chrzcie i wykorzystać całą jego duchową energię i prowadzić do innych sakramentów, a przede wszystkim do Eucharystii. Eucharystia daje człowiekowi siłę do podporządkowania życia wymaganiom wiary, które przekraczają nasze naturalne możliwości. Aby wiara była żywa i wpływała na życie, musi być praktykowana. Równocześnie z poznaniem prawd wiary młodzież musi ją wyznawać i niejako doświadczać. Dzieje się to w ramach liturgii. Soborowa Konstytucja o Liturgii stwierdza: „Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają; słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i pełnienia miłości”³. Liturgia wymaga publicznego wyznawania wiary i daje okazję do przeżywania jej prawd, równocześnie aktualizuje nadzieję oraz miłość Boga i bliźniego, rozszerza serce na potrzeby współbraci w wierze i całego świata. Krótko mówiąc, przyczynia się skutecznie do wykształcenia cnót teologicznych i całego nadprzyrodzonego organizmu człowieka.

LITURGIA JEST SZKOŁĄ OFIARY

U współczesnych katolików dostrzega się konsumpcyjny stosunek do życia, zupełne zapomnienie prawdy, że chrzest wkłada na wyznawcę Chrystusa obowiązek wyrzeczenia, że udział w ofierze Chrystusa jest zwyczajną drogą do zbawienia. Błąd ten zaraża również młodzież. Świadomy udział w liturgii, a zwłaszcza we Mszy św. sku-

² P. André, *La Liturgie au coeur de la catechese*, art. w LMD nr 78, s. 69 n.

³ KL art. 59.

tecnie leczy z tego błędu. Eucharystia jest sakramentem Męki Pańskiej i uzdólnia człowieka do ofiary dla Boga. Słowa o ofierze, to dla współczesnego człowieka „twarda mowa”. Przyczyną tego jest także niezrozumienie istotnego sensu ofiary Chrystusa. „Chrystus stał się za nas posłuszny aż do śmierci krzyżowej i dlatego Bóg Go wywyższył”, zostaliśmy odkupieni przez posłuszeństwo, a nie przez ból i Kościół nie jest nastawiony na ból, lecz na wypełnienie Woli Bożej. Bóg i Kościół nie żąda od nas wyrzeczeń bezcelowych. Wyrzekamy się wartości niższych, aby osiąść wyższe. Zawsze jest to dla człowieka trudne, ale Msza św. nie tylko wzywa nas do współofiary z Chrystusem lecz daje moc do praktykowania wyrzeczeń, których życie katolickie wymaga. Trzeba przypomnieć młodzieży także tę prawdę, że „zbawienie i uświęcenie wielu dusz zależy od modlitw i ofiar członków mistycznego Ciała”⁴.

Stopień zjednoczenia każdego katolika z Chrystusem Kapłanem i Ofiarą zależy nie tylko od wysiłków katechety. Jest to przede wszystkim dzieło łaski Bożej. Katecheta winien jednak zrobić wszystko co jest w jego mocy, aby ułatwić wychowankom spotkanie z Chrystusem w bezpośrednim i życiowym kontakcie w ramach liturgii.

LITURGIA WDRAŻA W ŻYCIE KOŚCIOŁA

Bardzo słaba jest znajomość prawdy o społecznej strukturze Kościoła, o udziale wiernych w kapłaństwie Chrystusa oraz o ich odpowiedzialności za losy Kościoła. Konstytucja o Liturgii stwierdza, że Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego ludu Bożego w liturgii⁵. Poprawny udział młodzieży w Mszy zorganizowanej według wskazówek Konstytucji o Liturgii i dokumentów z nią związanych pozwoli młodzieży przeżyć prawdę o mistycznym cielem i zrozumieć swoje miejsce w Kościele. Udział młodzieży we Mszy św. winien być czynny. Należy dołożyć starań, aby samo usytuowanie ołtarza sprzyjało skoncentrowaniu uwagi na nim. W kościołach nowych jest to na ogół łatwiejsze. W kościołach, których ołtarz jest zbyt oddalony od wiernych, dobrze jest ustawić ołtarz przenośny blisko młodzieży, albo nawet wśród niej. Powinien on być nowoczesny w swej konstrukcji i kształcie i nie przeładowany zdobami. Bardzo ułatwia kontakt uczestników z akcją mszalną ołtarz zwrócony do wiernych. Wtedy młodzież widzi każdy gest celebransa. Pełnej wymowy nabierają złożenie rąk na „Oremus”, wzniesienie ich na „Sursum corda”, podniesienie kielicha na „omnis honor et gloria” itp.

Oczywistą jest rzeczą, że młodzież powinna być jak najbardziej zaangażowana w samą akcję mszalną, a więc pełnić funkcje lektora,

⁴ Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*.

⁵ KL art. 31.

przewodnika śpiewu, członków scholi itp. Starszej grupie można powierzyć dobór śpiewów i troskę o zewnętrzną organizację nabożeństwa.

Dobrze byłoby gdyby katecheta mógł się postarać o szaty mszalne o nowoczesnej dekoracji, które pomogłyby odczuć Mszę św. jako coś współczesnego i powiązanego z życiem. Rzeczą ciekawą jest, że nawet dzieci współczesne wypowiadają się przeciw malowanym kwiatkom, grzybkom i krasnoludkom, a wolą sztukę abstrakcyjną⁶.

Jeżeli dysponujemy kościołem lub kaplicą dla młodzieży szkolnej albo przynajmniej takim ołtarzem, należy dążyć do tego, aby sama młodzież objęła staranie o ozdobę ołtarza. Czasem jest możliwe powierzenie młodzieży, zwłaszcza żeńskiej, nawet szycia odpowiednich szat dla kapłana i ministrantów. Znam parafię, w której dziewczęta pod kierunkiem księdza powoli szyją całe wyposażenie dla nowej parafii. Znam również zupełnie udane projekty paramentów wykonane przez chłopców z liceum sztuk plastycznych. Wszystkie takie możliwości warto skrzętnie wykorzystywać ze względu na ich walor wychowawczy.

LITURGIA SZKOŁĄ MODLITWY

Ks. Bielański w podręczniku katechetyki twierdzi, że głównym zadaniem katechety jest nauczyć wychowanków dobrze się modlić i dobrze przyjmować sakramenty⁷. Otóż liturgia jest najlepszą szkołą modlitwy, ponieważ poddaje człowiekowi treść modlitwy, jej najodpowiedniejsze formuły i najodpowiedniejsze intencje, oraz wyrabia właściwe usposobienie. Trzeba jednak młodzieży uprzystępnąć mszał i nauczyć korzystania z niego. Na ogół wystarcza mszał niedzielny, który i w naszych warunkach nie jest rzeczą niedostępną. W ciągu nauczania religii często należy wracać do tekstu mszału. Katechezy o tajemnicach wiary i o Świętych opierać o teksty odnośnych świąt, wskazywać program moralny zawarty w czytaniach i modlitwach mszału itp. W „Lumen vitae” z r. 1959 S. Tomea SND opublikowała artykuł „Rola kolekt roku kościelnego w wychowaniu młodzieży do modlitwy” oparty na wynikach ankiety przeprowadzonej w ostatnich klasach szkół niższych i w szkołach średnich w USA. Ankieta wykazała, że dokładniejsze studium kolekt roku kościelnego 1-o jest skutecznym środkiem do wprowadzenia młodzieży w modlitwę Kościoła, 2-o zaprawia młodzież do ufnej modlitwy osobistej, 3-o skutecznie kieruje ku ideałom chrześcijańskim w latach, których cechą jest

⁶ Ankieta na Klinice Dziecięcej w Krakowie. Wyniki opublikował „Dziennik Polski”.

⁷ Bielański, *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1934, s. 83.

⁸ S. Tomea SND, *Rôle de collectes du cycle temporelle dans l'éducation des adolescentes à la prière*, art. w *Lumen vitae* (1959) s. 70—82.

krystalizowanie się osobowości, poszukiwanie ideałów, pragnienie czynów i przyjaźni.

W sali katechetycznej dobrze byłoby prowadzić kalendarz liturgiczny podkreślający główne myśli aktualnego okresu roku kościelnego i najbliższej niedzieli. Wskazane jest aby młodzież przygotowywała kalendarz liturgiczny dla parafii w przedsionku kościoła.

Wielokrotnie stwierdzono, że udział grup młodzieży w uroczystym oficjum klasztorów, lub czynny udział we wspólnej Mszy w małej grupie, stały się przełomem w życiu modlitwy młodych ludzi, otwierając przed nimi skarby psalmów. Warto zacytować kilka wypowiedzi z ankiety przeprowadzonej we Francji przez „Le Vie Spirituelle”. Młody człowiek świecki pisze: „Bardzo lubię modlić się używając psalmów. Znam na pamięć wiele wersetów psalmów i niektóre całe psalmy z pośród najkrótszych. Potrafię natychmiast odnaleźć w mojej Biblii lub w moim brewiarzu psalmy, które nadają się do wyrażenia tego, co chcę w modlitwie wyrazić”.

Ojciec rodziny pisze: „Moi synowie w wieku 17, 16 i 15 lat nie chcą innej modlitwy wieczornej jak psalmy odmawiane naprzemian i część Kompletu. Z pośród psalmów wybraliśmy te, które bardziej nam odpowiadają na tę porę. Dla nas jest lepiej tak, niż odmawiać całą Kompletę z dnia, która czasem zawiera psalmy trudne do zrozumienia”⁹. Dla chłopców, którzy nauczyli się tak modlić, modlitwa nigdy nie stanie się mechaniczna. Można ufać, że z jej pomocą dobrze przejdą przez życie.

METODA WYCHOWAWCZA LITURGII

Oddziaływanie wychowawcze liturgii jest niezwykle skuteczne, ponieważ ogarnia całego człowieka. Przez teksty liturgia przemawia do rozumu człowieka, oświeca go ucząc o Bogu i życiu chrześcijańskim. Przez psalmy, hymny i modlitwy uczy go mówić do Boga. Człowiek się uczy i wychowuje patrząc, słuchając, śpiewając i odpowiadając. Liturgia porywa i ciało człowieka i swój nurt przez postawy i czynności jakie przepisuje. Przez te postawy ciało się dyscyplinuje i opanowuje, aby się poddać rozmodlnemu duchowi. Liturgia chwytła całego człowieka duchowo i cieleśnie, indywidualnie i społecznie, aktualizując w nim modlitwę i czyn. Wszystko to dzieje się jednocześnie i harmonijnie, stopniowo powodując asymilację spokojną i głęboką, podobną do tej jaką daje wychowanie domowe i całodzienne zdrowe odżywianie¹⁰.

⁹ Cyt. A. Mistrorigo, *Liturgia manifestazione della Chiesa*, Vincenza 1965 s. 274—275.

¹⁰ F. Małaczyński OSB, *Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię* art. w RBL (1963) s. 114.

Liturgia to zespół znaków świętych i uświęcających. Znaki zewnętrzne w życiu religijnym są psychologiczną potrzebą człowieka. Młodzież współczesna jest wrażliwa na znaki i symbole. Mają one dla niej głębszą wymowę niż realistyczne obrazy. Dlatego młodzież łatwo chwyta znaczenie świętych znaków zawartych w liturgii i łatwo je sobie przyswaja.

Congar O. P. stwierdza lapidarnie: „Głoszenie słowa Bożego jest ważne, ale nie można nikogo zrobić chrześcijaninem przez przemawianie. Wielcy wychowawcy zawsze starali się w wychowaniu dzieci łączyć nauczanie z odprawianiem liturgii. Lekcje o rzeczach, gestach i znakach mają większą moc wychowawczą. Prawda nie przenika człowieka w pełni, jeżeli nie dosięga ciała, dlatego sakrament daje pełniejsze zjednoczenie, niż czysto duchowy udział w misterium”¹¹.

Już Papież Pius XI napisał: „Doroczny obchód świętych tajemnic znacznie skuteczniej poucza o prawdach wiary i podnosi do radości życia wewnętrznego niż najpoważniejsze wypowiedzi urzędu nauczycielskiego. Definicje dogmatyczne przemawiają tylko do rozumu, liturgia trafia do rozumu, woli i uczuć, do całego człowieka. Przez udział w świętych obrzędach prawda wchodzi niejako w krew i zapładnia życie nadprzyrodzone”¹². Z tego twierdzenia które opiera się na wiekowym doświadczeniu Kościoła Kard. Garrone wyciąga wniosek, że katechizacja powinna być zawsze zharmonizowana z rokiem kościelnym i coraz głębiej wprowadzać młodzież w przeżywanie świąt i niedziel. Zapewni to jedność w życiu duchowym młodzieży i katechety. Zdaniem Kardynała działalność kapłana często jest rozbita na trzy nurty: 1-o życie osobiste, któremu rytm nadaje liturgia, 2-o nauczanie dzieci, które idzie za porządkiem logicznym katechizmu bez związku z rokiem kościelnym, 3-o działalność kaznodziejska dla dorosłych opierająca się na dowolnych programach. Oparcie katechizacji na roku kościelnym usunęłoby tę anomaliją ciążącą na życiu kapłana¹³.

Takie ujęcie katechizacji ułatwiałoby również ciągłość pracy samowychowawczej u dorosłego chrześcijanina. Majdański słusznie zwraca uwagę na problem tzw. „uwięzionego wychowania”. Dorośli chcą wychowywać młodych, ale sami zapominają o konieczności pracy samowychowawczej przez całe życie¹⁴. Wiadomo, że udział w systematycznej katechizacji kończy się razem ze szkołą średnią. Dlatego trzeba chrześcijanina nauczyć takiego przeżywania roku kościelnego, aby przez całe życie umiał konfrontować własne życie z tajemnicami Chrystusa i stale je reformować.

¹¹ Y. Congar OP, *La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole*, art. w *Concilium* nr 33, s. 61.

¹² Pius XI, *Encyklika „Quas primas”*.

¹³ G. Carrone, *Enseigner le catechisme ou introduire dans l'Eglise* art. w *LMD* nr 17, s. 109.

¹⁴ W. Majdański, *Giganci*, rozdział: Uwięzione wychowanie.

LITURGIA ZAPEWNIĄ SYNTEZĘ WIARY I ŻYCIA

Chrześcijanie pierwszych wieków przed powstaniem tradycji dogmatycznej, w technicznym znaczeniu tego słowa, znajdowali wizję całości prawd wiary oraz ich związek z życiem duchowym w ramach liturgii. I dzisiaj mimo istnienia rozmaitych podręczników syntetycznych, liturgia dalej spełnia swoją rolę. Łącząc prawdy wiary z zasadami moralnymi i życiem duchowym liturgia jest najpełniejszym wyrazem doktryny chrześcijańskiej. Stopień organicznej asymilacji prawd wiary jest zależny od stopnia rozbudzenia życia duchowego. Czysto intelektualne i pamięciowe przyswojenie prawd wiary nie jest formacją chrześcijanina. Dopiero przemodlenie poznanych prawd umożliwia życiową syntezę wiary, życia wewnętrznego i działalności.

LITURGIA OŚRODKIEM KATECHEZY

Z drugiej strony musimy przyznać, że tylko ten może owocnie uczestniczyć w liturgii, kto został w nią wtajemniczony przez odpowiednią katechezę. Węzeł łączący katechezę i liturgię jest tradycyjny i organiczny. Dzieła św. Ambrożego i św. Cyryla Jerozolimskiego są przykładami katechezy skoncentrowanej na symbolizmie liturgii i Piśmie św. W wychowaniu chrześcijańskim muszą współdziałać obydwie czynniki „aby ochrzczeni stopniowo wprowadzani w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, chwalili Boga Ojca w duchu i w prawdzie i kształtowali swoje życie na wzór nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy” (Ef 4, 22—24)¹⁵.

Nadprzyrodzone światło płynące z liturgii nie działa gwałtownie, lecz przez szereg lat potrzebnych normalnie do wychowania człowieka, przenika jego duszę i staje się składową częścią jego odkupionej, chrześcijańskiej osobowości. Współczesny młody człowiek jest coraz bardziej niecierpliwy wobec form, których nie rozumie. Coraz częściej od nich odchodzi. Jeżeli zatem zaniedbamy wprowadzenia młodzieży w autentyczne życie Kościoła i nie ukażemy jej całego bogactwa prawdy, które w tym życiu tkwi, doprowadzimy do katastrofy wyludnienia naszych kościołów, przyczyną będzie to usunięcie ludzi z kościoła w sposób niegwałtowny, ale radykalny z powodu laicyzacji mentalności. Aby temu zapobiec trzeba nawrócić do nadprzyrodzonego systemu wychowawczego przekazanego nam na kartach Dziejów Apostolskich: „Trwali w nauce Apostołów, w uczestnictwie w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,40—42). Trzeba oprzeć wychowanie chrześcijańskie na wspólnym rozważaniu nauki Apostołów zawartej w Piśmie św. i przekazywanej nam w ramach liturgii, na świadomym udziale w Ofierze Mszy św. i w modlitwie Kościoła.

Tyniec k. Krakowa

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

¹⁵ DWCH art. 2.

ZGROMADZENI W IMIĘ CHRYSYTA

Kiedy Tertullian pisał, *Coimus in coetum et congregationem*, każdy ze współczesnych wiedział, że w tym wypadku chodzi o zgromadzenie chrześcijan, o spotkanie „in unum” danej gminy, dla słuchania Słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii. Słowo „liturgia”, w znaczeniu przyjętym przez Kościół łaciński od 16 w., jak i współczesne rozróżnienie między „actiones liturgicae” a „pia exercitia” były w tych czasach jeszcze nie znane: na określenie „nabożeństwa” liturgicznego używano po prostu słowa „zgromadzenie” (synaxis, syneleusis, synagoge, ekklesia). *Coire, convenire, congregari*, to uzasadniona historycznie, pierwsza i podstawowa rzeczywistość liturgiczna, chociaż pojęcie „zebrania” nie pokrywa się z pojęciem „liturgii”. Mamy bowiem w Kościele czynności liturgiczne, które są aktami „publicznego kultu”, a nie wymagają aktualnej obecności ludu: wystarczy, że są spełniane w imieniu tego ludu, jak np. indywidualna modlitwa brewiarzowa duchownego, czy ta sama modlitwa w chórze monastycznym. Również ważność czynności sakramentalnych nie wymaga się koniecznej obecności ludu, chociaż dobra tradycja przekazała nam wiadomości o społecznym charakterze udzielania niektórych sakramentów (chrzest, pokuta...) było tak dawniej: dzisiaj wystarczy Szafarz Sakramentu i przyjmujący. Mają one bez obecności ludu charakter „społeczny”, ze względu na akt kapłana, który jest aktem całego Kościoła. Analogicznie sprawa się przedstawia, gdy chodzi o mszę św. „odprawianą” przez kapłana w obecności jednego ministranta: Instrukcja z 1958 r. nawiązując do soboru trydenckiego i encykliki *Mediator Dei* nie życzy sobie, aby używano słów „missa privata” na określenie mszy „sine populo”: albowiem w osobie kapłana jest obecny cały Kościół i Jemu też przypadają w udziale owoce Ofiary. Oczywiście, nie jest to stan rzeczy idealny, ponieważ sama natura tekstów i obrzędów mszalnych domaga się obecności „ludu świętego” (*circumstantes*).

Pisarz pogański Pliniusz Młodszy, podkreśla jako rys charakterystyczny życia pierwszych gmin chrześcijańskich, ich zebrania „przed wschodem słońca” i śpiewanie wspólne psalmów na cześć Chrystusa. O tych zgromadzeniach chrześcijan, mających charakter sakralny, czytamy w Dziejach Apostolskich, listach św. Pawła i pismach Ojców Apostolskich, którzy w swoich dziełach opracowują teologię „gminy-parafii” i uzasadniają obowiązek udziału w tych zebraniach jak również płynący z niego duchowy pożytek, nawiązując często do tradycji biblijnej Starego Testamentu i wybranego ludu Bożego — *Qahal Jahwe*. Izraelici, zanim stanęli u stóp góry Synaj, chociaż byli świadkami cudów Bożych w Egipcie i nad Morzem Czer-

wonym, nie stanowili jeszcze narodu zorganizowanego w całym tego słowa znaczeniu. Dopiero pod górą Synaj stają się narodem, „zebraniem Jahwy” (*ekklesia kyriou*), słyszą Jego głos, przyjmują Jego Prawo i obiecują go zachować. Odtąd mają być „królewskim kapłaństwem i ludem świętym”. Przymierze Boga z ludem jako „dzień zebrania” zostaje przez Mojżesza przypieczętowane krwią ofiarnych zwierząt. Te zasadnicze elementy „Qahal Jahwe” będą się powtarzały w późniejszych dziejach Izraela za Salomona, Ezechiasza, Jozjasza i Nehemiasza aż po żydowskie Zielone Świąta, z okazji których rzesze pielgrzymów zgromadziły się w Jerozolimie, aby obchodzić pamiątkę pierwszego „zebrania Jahwe” zwołanego przez Boga pod górą Synaj. Wtedy to właśnie Duch Święty zstępując na zgromadzonych w Wieczerniku Apostołów, ofiarował i objawił światu rzeczywistość „nowej gminy” — gminy Jezusa Chrystusa, zwanej Kościołem. W Nim realizuje się zjednoczenie „rozprószonych dzieci Bożych”, On sam jest zebraniem ludu Bożego Nowego Przymierza, przypieczętowanym Ofiarą „czystą” Chrystusa i Jego zbawczym Misterjum. Kościół-„zebranie”, jako Oblubienica Chrystusa jest równocześnie Jego Mistycznym Ciałem, jest nową świątynią, w której nowy lud prowadzi „dialog” z Bogiem, oraz czci Go „w duchu i prawdzie”. Jedność tego „zebrania” jest trwalsza od zgromadzeń starotestamentowych, gdyż „przewodniczy” mu będąc z nim „po wszystkie dni” sam „Organizator”, a pełnię doskonałej formy osiągnie ono w „niebieskim Jeruzalem”.

Postulaty odnowy liturgicznej domagają się od wiernych czynnego i świadomego udziału w liturgii: ma to być udział nie tylko zewnętrzny ale przede wszystkim wewnętrzny, oparty na „ABC” prawd religijnych z zakresu teologii zebrania liturgicznego. Nasi wierni mają nie tylko wiedzieć kiedy podczas mszy się stoi, siedzi i klęczy, jakie są aklamacje mszalne i jak się je śpiewa itd. oni powinni do pewnego stopnia zapomnieć na mszy o tym że są jednostkami przychodzącymi do kościoła tylko dla omówienia z Bogiem własnych potrzeb, a mają się właśnie sami czuć Kościołem, czyli zebraniem ludu odkupionego, któremu przewodniczy Głowa-Chrystus. Wprowadzenie wiernych w duchu reform liturgicznych, będzie polegało właśnie na „uspołecznieniu” naszych „nabożeństw” na integracji wspólnoty sakralnej, na pogłębieniu u zebranych w kościele świadomości, że oni w tym momencie są właśnie najprostszym wyrazem i objawieniem samego Kościoła, że przez fakt zgromadzenia się w Imię Chrystusa, On sam jest obecny wśród nich, On sam do nich przemawia, On sam się im daje, On sam ich jednoczy ze sobą i między sobą. Kiedy „parafialna” czy inna msza niedzielna stanie się doskonalszą „epifanią” i znakiem Kościoła, wtedy nawet proste „Amen” śpiewane żywiłowo przez wszystkich obecnych, będzie „mówiło” o tym, będzie wyrazem uświadomionej, nadprzyrodzonej wspólnoty ludu Bożego. Oczywiście tylko cnota wiary, będzie

mogła odczytać prawdę o Kościele Chrystusowym, ze „znaku” niedzielnej mszy.

Głównym Inicjatorem „zwołującym” zebranie w ramach „gminy-parafii Kościoła” jest sam Bóg-Chrystus ze swoją Ofiarą Krzyża „uobecnioną” na ołtarzach naszych. W Nim ma źródło i swoją rację braterska wspólnota ochrzczonych, na Nim „buduje” się *ekklesia tou Kyriou*, Jego pełnomocnikiem, przedstawicielem, apostołem „idącym w świat”, jest biskup czy inny kapłan przewodniczący liturgicznemu zebraniu. Kościół Apostolski po Zesłaniu Ducha św. przedstawia się nam przede wszystkim jako „zebranie” trwające „jednomyślnie w nauce apostoelskiej, ustawicznej modlitwie i codziennym Łamaniu Chleba”. W syryjskich *Didascalia* czytamy upomnienie pod adresem wiernych: — *Chrześcijanie, którzy nie gromadzą się z braćmi na Eucharystię, pomniejszają Ciało Chrystusa.*

Charakter „sakramentalny” (nie „stricto sensu”) zebrania liturgicznego wiernych, uzasadniają Ojcowie, a wśród nich szczególnie św. Jan Chryzostom znanymi słowami Chrystusa: — *gdzie dwóch lub trzech jest zgromadzonych w imię moje, tam ja jestem wśród nich* (Mt 18, 20). Kiedy liturgia konwentualna każe znieść celebransowi i asyście „inklinację” przed i po „Oficjum” w stronę zgromadzonych na nabożeństwie, albo kiedy mnisi podczas modlitwy chórowej stoją zwróceniem twarzą do siebie, to te gesty „grzecznościowe” w duchu wiary, odnoszą się właśnie do Chrystusa obecnego wśród zgromadzonych członków Jego Mistycznego Ciała.

Największą „pokutą” w Kościele starożytnym, jak nas poucza historia, było wykluczenie, wyłączenie ze wspólnoty „ludu świętego”, w którym obrzędowo była podkreślona myśl, że przez grzech ciężki grzesznik traci nie tylko łaskę poświęcającą, ale zrywając łączność z Chrystusem, wykracza poważnie przeciw jedności Jego Ciała-Kościola oraz wyrządza szkodę innym „braciom w Chrystusie”. Stąd wielkanocne pojednanie pokutników z Kościołem, tzw. *reconciliation*, była nie tylko „absolucją-rozgrzeszeniem” jednostki, lecz również satysfakcją i naprawą „krzywdy społecznej” zaciągniętej przez niewierność Chrystusowi wobec reszty członków braterskiej wspólnoty. Chrześcijanin, przygotowujący się do Chrztu przez trzechletni katechumenat, przyjmujący wiarę Kościoła i wyrzekający się złego ducha był uroczyście, w białej szacie, jako neofita wprowadzony do zgromadzenia wiernych i dopuszczany do uczestnictwa w Tajemnicach Bożych. Ofiara przyniesiona po raz pierwszy do ołtarza, udział w „Modlitwie Powszechnej” i pierwsza Komunia to były przeżycia społeczne neofity, powiązane z odpowiedzialnością przysługą za cały lud Boży zgromadzony w Kościele i za Chrystusowe „ut unum sint”. Kościół-zebranie nie składa się z członków należących do elity duchowej czy intelektualnej, owszem gromadzą się w świątyni ludzie grzeszni, prości, przeciętni, ograniczeni: mimo to ta rzesza potrzebująca Miłosierdzia Bożego, musi się ukazywać oczom naszym jako Ko-

ściół święty. Zebranie liturgiczne nie ma charakteru ekskluzywnego, jest otwarte na przyjęcie wszystkich ludzi „dobrej woli”, dlatego mimo „lokalizacji parafialnej” jest „katolickie” jest „misyjne”.

Budowanie liturgicznej społeczności świętych, nie ma nic wspólnego z metodami pracy przy budowie wieży Babel. Kościół Chrystusa od Zesłania Ducha św. jest organizmem żywym, scalonym, jednolitym, albowiem „zgrupowała Go w jedno miłość Chrystusa” — nowe przykazanie, które ma być językiem zrozumiałym dla wszystkich, językiem równającym wszystkich w obliczu Boga zebranych: stąd zasadniczą cechą liturgii Kościoła, jest jej bezklasowość w stylu św. Pawła, który w liście do Galatów twierdzi, „że wszyscy ochrzczeni są równi w Chrystusie” a wskutek tego również jednością: nie ma „obrzezanego i nieobrzezanego, żyda i poganina, greka i barbarzyńcy, wolnego i niewolnika” — zebranie liturgiczne nie uznaje żadnych różnic rasowych, językowych, stanowych. Już św. Jan Chryzostom w swoich homiliach głosił, że „Kościół nie został zwołany przez Chrystusa po to aby dzielił tych, którzy się w nim gromadzą, ale by rozdzielonych jednoczył” (synodos). Wyrazem braterskiej miłości i jedności wszystkich uczestników Liturgii św. był w dawnych czasach praktykowany zwyczaj „pocałunku pokoju” na początku Ofiary i przed Komunią św. jako ilustracja słów ewangelicznych: — „idź, pojednaj się z bratem twoim, a potem przyjdź i przynieś swój dar do ołtarza” (Mt 5, 23). Bezklasowy charakter zebrania liturgicznego jest tym ciekawszy, że liturgia równocześnie podkreśla znaczenie i potrzebę różnych funkcji obrzędowych, wpływających z hierarchicznej struktury Kościoła (lud, celebrans, diakon, lektor, schola, organista, komentator). Przez te wszystkie stopnie i urzędy działa w liturgii dla chwały Bożej i uświęcania dusz sam Chrystus. Najwyższy Kapłan i „Pośrednik”. Świadome i czynne uczestnictwo w liturgii, jest przywilejem i obowiązkiem wszystkich ochrzczonych, jest w różnej mierze udziałem wiernych w Kapłaństwie Jezusa Chrystusa. To Chrzest właśnie stanowi według św. Tomasza podstawę tzw. inicjacji chrześcijańskiej, czyli uzdolnienia, upoważnienia, do wykonywania aktów kultu w łączności z Chrystusem-Głową — per ipsum et cum ipso et in ipso. — Logiczny postulat, jaki wypływa z tej prawdy, to „Actuosa Participatio”. Liturgia nie uznaje niemej roli teatralnego widza, lecz domaga się współdziałania uczestników zebrania z Chrystusem.

Wprawdzie każda uroczystość większa staje się okazją liczniejszego zebrania wiernych, nie można jednak twierdzić, zdaniem św. Hieronima, że zgromadzenie liturgiczne jest uwarunkowane faktem istniejącego „święta”, lecz raczej przeciwnie, „święto” jest zdeterminowane faktem samego zebrania ochrzczonych, w tym celu, aby obecny wśród nich Chrystus pod osłoną „znaku świętego”, ponawiał Tajemnicę Zbawienia, w celu uświęcenia uczestników liturgii. Podobną myśl rozwija św. Jan Chryzostom, kiedy mówi w jednej ze

swoich homilii: — *...Uroczystość Zesłania Ducha św. przeminęła, ale mimo to święto trwa dalej. Każde liturgiczne zebranie chrześcijan jest świętem. Jaki dowód na to? Słowa samego Chrystusa: — gdzie dwóch lub trzech zebranych jest w imię moje, tam ja jestem wśród nich.*

Uczestnictwo w liturgii ma być nie tylko świadome i czynne, lecz również owocne: staje się nim oczywiście wtedy, gdy liturgia w treści swojej jest zrozumiała i angażuje uczestnika tak wewnętrznie jak i zewnętrznie. Tym postulatom stoi na usługach, na równi z „teologią liturgii” przyswojoną sobie przez wiernych, również organizacja „techniczna” zebrania sakralnego i podział ról. Hierarchiczny aspekt liturgii domaga się, aby każdy z uczestników ze zrozumieniem i piętym wykonał w akcji liturgicznej swoją funkcję, jaka mu z natury rzeczy przypada. Zebrana na nabożeństwie — parafia ma swego przewodniczącego: jest nim z tytułu święceń i z woli biskupa, kapłan **c e l e b r a n s**. Głównym celebransem w diecezji jest biskup, ponieważ jest głównym pasterzem, znakiem i źródłem jedności: dlatego gdy biskup przyjeżdża do parafii z okazji wizytacji, on sam „przewodniczy” zebraniom liturgicznym z tronu, chociaż nieraz mszę św. celebrować proboszcz. Duszpasterz parafii jako przewodniczący podczas mszy, działa na mocy charakteru święceń kapłańskich „in persona Christi”, reprezentuje Go w oczach wiernych, reprezentując równocześnie cały Kościół — i ten aktualnie zebrany i ten powszechny. Proboszcz podczas liturgii jest również dla parafian „znakiem” biskupa, ponieważ jako przewodniczący musi mieć udział w jedności Kościoła i Jego apostołskim posłannictwie.

Stare sakramentarze, ordines i pisma Ojców podają nam szczegóły uroczystych nabożeństw, podkreślające rolę kierowniczą celebransa: siedział on w absydzie, na miejscu podwyższonym, widocznym dla wszystkich, do niego należał wybór czytań biblijnych i psalmów śpiewanych w częściach zmiennych mszy św., on przydzielał funkcje i dawał znak lektorowi czy przełożonemu „scholi”, kiedy mają zaczynać a kiedy kończyć czytanie Pisma św. i śpiew: jednym słowem kierował całą akcją liturgiczną i czuwał, aby przebiegała w należyтым porządku. Odnowiona na ostatnim Soborze liturgia, nawiązuje tylko do tego co już było i „wskrzesza” rolę kierowniczą celebransa. Dlatego wierni muszą go widzieć siedzącego „facie ad populum” na podwyższeniu, dlatego wstają przy jego „introitowej” do ołtarza, dlatego wstają gdy śpiewa i mówi do nich, czy gdy po mszy odchodzi do zakrystii. Jest to spojrzenie wiary i świadomości, że kapłan to drugi Chrystus. Główną rolę celebransa podkreśla jeszcze asysta, na którą składają się ministri i ministrantes, pierwsi, mający święcenia niższe czy wyższe, drudzy, pełniący dany urząd liturgiczny jako laicy — z polecenia władzy duchownej np. świeccy lektorzy. W najpełniejszym tego słowa znaczeniu „służącymi”, są „diakonoi”: liturgia bizantyjska przyrównuje ich

do aniołów z „drabiny Jakóbowej”; którzy są stale w ruchu wstępującym i zstępującym. Podobnie i diakoni, jako „łącznicy” między kapłanem a ludem, pojawiają się często w drzwiach „ikonostasu” kierując modlitwami wiernych. U nas obecnie spełnia tę rolę diakon podczas „Oratio Fidelium” (wschodnia „Ektenia”) odmawiając z ludem litanie, podczas gdy końcowa oracja należy do celebransa. Poza tym przywilejem diakona jest czytanie Ewangelii, przygotowanie darów ofiarnych i pomoc przy Komunii wiernych. Instytucja diakonatu, jako stałego urzędu w Kościele, przyczyni się niewątpliwie do ożywienia i usprawnienia pracy w dziedzinie dydaktyczno-charytatywnej i może być jednym z czynników ułatwiających dialog Kościoła ze światem współczesnym.

Od najdawniejszych czasów, jak potwierdza tradycja (Justyn, Cyprjan Hipolit rzymski) na usługach Słowa Bożego był postawiony i specjalnie do czytania Pisma św. wyświęcony, lektor: urząd ten z czasem przeszedł na diakona i subdiakona, a obecna reforma liturgiczna zezwala na czytanie tekstów świętych, oprócz Ewangelii, nawet tym którzy nie mają święceń lektoratu, podobnie jak akolitów zastępują obecnie ministranci a ostjariusza, kościelny. Był swego czasu taki przepis, że kapłan podczas Mszy śpiewanej nie był obowiązany do śpiewania epistoły, ponieważ jej czytanie z natury rzeczy było obowiązkiem lektora. Wobec braku lektora kapłan tekst czytał. Instrukcja z dn. 3. IX. 1958 r. wprowadza oficjalnie do liturgii funkcję komentatora, który jest pewnego rodzaju diakonem na usługach ludu, jak w obrządkach wschodnich. Jego zadaniem jest ułatwienie wiernym czynnego udziału w liturgii, kierowanie odpowiedziami, modlitwą, śpiewem, bez pomniejszania naczelnej roli celebransa. „Komentator” przez swoje uwagi krótkie i dyskretne, nigdy nie będzie wysuwał siebie na pierwszy plan: zadanie to może być powierzone w pewnych wypadkach laikowi.

Od najdawniejszych czasów znani byli w kościele, zwłaszcza antjocheńskim, również psalmiści. Jeszcze dzisiejszy Pontyfikał syryjski zawiera formularz święcenia „psalmistów”, a obrządek „maronicki” zalicza ich wyraźnie do pierwszego stopnia w kategorii niższych święceń. Rzym, mimo pewnych tendencji w tym kierunku, ujawnionych w *Statuta Ecclesiae antiqua*, nie znał osobnego urzędu psalmistów, opartego na święceniach, gdyż czynność ta podczas liturgii była początkowo powierzona lektorom-solistom: oni to oprócz czytania Pisma św. śpiewali psalmy, które były słuchane przez wiernych uważnie, jako Słowo Boże. Z czasem wykształciła się forma śpiewu „responsorialnego” czy „antyfonalnego”, w którym lud brał żywy udział, dopóki melodie były proste, nie komponowane specjalnie dla jakiegoś wydzielonego z pośród wiernych chóru. Zna go już wczesne średniowiecze.

Jest to tzw. *Schola Cantorum*, która już wykonuje kompozycje trudniejsze, wyręcza lud, a tym samym okazuje tendencję do odgry-

wania głównej roli podczas mszy. Za legendarnego twórcę „Scholi” jes uważany św. Grzegorz W. Papież: początki jej jednak nie są jeszcze naukowo dostatecznie wyjaśnione. Faktem jest, że *Schola* reprezentuje wyższy poziom muzyki sakralnej, nie mniej jednak jest symptomem pierwszym stopniowego wyłączania ludu z czynnego uczestnictwa w liturgii: dalszymi etapami tego procesu była *polifonia i muzyka instrumentalna* (organy). W dobie upadku liturgii, pod wpływem wybujałego indywidualizmu i subiektywizmu w życiu religijnym, msza św. ulega całkowitej „klerykalizacji” a lud już nie śpiewa, tylko „słucha” i patrzy na „mysterium fascinosum” stając się ofiarą przesadnego alegoryzmu. Encyklika Piusa XII „O Muzyce sakralnej” oraz Instrukcja do niej, dają nam wyobrażenie, jakie obciążenia wieków musi odnowa liturgiczna przewyciężyć, aby w praktyce duszpasterskiej, wszelkie formy muzyki kościelnej włączyły się z powrotem w służbę liturgicznego i aktywnego zebrania ludu Bożego. W duchu Konstytucji Liturgicznej muzyka organowa ma służyć tylko do podtrzymania śpiewu wiernych, którzy wykonują śpiewy mszalne, przypadające im w udziale (Intr. Offert. Comm. Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus) Organista ze swoim instrumentem, jako ewentualny dyrygent „scholi parafialnej”, powinien być jak najbliżej ołtarza. Jego odpowiednie wykształcenie fachowe i liturgiczne, ma być gwarancją dobrej służby, aby ze swojej strony przyczyniał się również do harmonijnego przebiegu nabożeństwa, a zebraniu liturgicznemu wiernych ułatwił zachowanie zasady z Reguły św. Benedykta: — „*Sic stemus ad psallendum ut mens voci concordet*”.

Frydrychowice

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

Ks. Tadeusz Chromik SJ. Kraków

JAK WPROWADZAĆ DZIECKO W WIEKU PRZEDSZKOLNYM W UCZESTNICTWO WE MSZY ŚWIĘTEJ!

Matka Kościoła bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych (...). Liturgia bowiem jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego (KL 14).

Nie ulega wątpliwości, że troska Kościoła o pełne i czynne uczestnictwo we Mszy św. rozciąga się także na najmłodszych wiernych — na dzieci w wieku przedszkolnym. Jeżeli liturgia jest źródłem, z którego wypływa moc Kościoła, to trzeba z tym źródłem kontaktować człowieka od jego najwcześniejszych lat. Jeżeli liturgia jest szczytem

działalności Kościoła, to już pierwsze kroki wychowania religijnego powinny do tego szczytu zmierzać. Konstytucja o Liturgii świętej podkreśla, że cała działalność Kościoła, wszystkie jego prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, schodzili się razem, wielbili Boga pośród kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczerzę Pańską (KL 10).

Zatem także praca wychowawcza wśród najmłodszych powinna zmierzać do tego, by i oni jako należący do społeczności wiernych zostali wprowadzeni w uczestnictwo w Ofierze Chrystusa. Rozwój człowieka bowiem przebiega systematycznie od wczesnego dzieciństwa aż do wieku dojrzałego. Najtrwalej zapisują się w jego psychice przeżycia dzieciństwa. Psychika dziecka jest chłonna i wrażliwa na przyjmowanie nowych treści. Szczególne znaczenie ma pod tym względem okres wieku przedszkolnego. Tu zdobywa się istotną i konieczną podstawę pod dalszy wszechstronny rozwój¹. To co się tutaj ukształtuje znajdzie oddźwięk w dalszym rozwoju dziecka. Treść oddziaływania wychowawczego w tym okresie nie jest więc obojętna dla przyszłej pobożności i religijności człowieka. Od sposobu skontaktowania z Eucharystią dziecka w wieku przedszkolnym będzie zależne dalsze wprowadzenie go w życie eucharystyczne w wieku szkolnym.

Trudność tkwi w tym, jak to uczynić? Jak małe dziecko, które dopiero zaczyna życie religijne, wprowadzić w samo centrum życia z Bogiem — w misterium Ofiary Chrystusa.

Na uwagę zasługuje książka Barbary Jabłońskiej i Alicji Gościńskiej zatytułowana *Droga do Ojca*². Jest to bardzo cenna pozycja w polskiej literaturze z zakresu wprowadzania małego dziecka w życie eucharystyczne. Chociaż wydaje się, że podany w niej materiał jest za trudny dla najmniejszych słuchaczy, to jednak powinien on być gruntownie przestudiowany przez tych, którzy chcą prawidłowo wprowadzać dziecko w życie religijne z położeniem nacisku na rozwój życia eucharystycznego.

Od czego zacząć wprowadzanie już najmłodszego chrześcijanina w życie eucharystyczne? Jak mu zbliżyć całą prawdę o Eucharystii?

Te same pytania stawiał sobie Klemens Tilmann³. W oparciu o jego sugestie i własne przemyślenia spróbujmy dać na nie odpowiedź.

Rodzina

Rzeczywistość Eucharystii jest nam dostępna pod prostymi znakami, symbolami i czynnościami. Chcąc wprowadzać dziecko w zro-

¹ Por. *Psychologia Rozwojowa dzieci i młodzieży* — pod red. Marii Żebrowskiej, Warszawa 1966. Rozdz. VIII; s. 235—309.

² Barbara Jabłońska i Alicja Gościńska, *Droga do Ojca*, Poznań 1967.

³ Tilmann — Schreibmayr, *Eucharistie und Katechese*, Leipzig 1957, s. 48—60.

zumienie Eucharystii trzeba je nauczyć rozumieć właśnie te znaki i czynności.

Kolejność tematów inicjacji eucharystycznej powinniśmy ustalić po linii tego, co dziecko rozumie i z czym się spotyka na codzień. Dziecko żyje w rodzinie. Stale spotyka się ze swoim ojcem. W oparciu o to konkretne doświadczenie zapoznajmy je z podstawową prawdą religijną, że dobry Bóg jest naszym Ojcem, że Bóg jest Ojcem najlepszym. On kocha wszystkich ludzi. Chce, by wszyscy byli szczęśliwi na zawsze.

Następnie powiemy dzieciom, że dobry Bóg, nasz Ojciec, posyła do nas swojego Syna Jezusa, by On wskazał ludziom drogę do domu Ojca. Momentem wyjściowym może tu być opowiadanie o dziecku zagubionym, które płacze, bo nie wie, jak wrócić do rodzinnego domu.

Potem przejdziemy do omówienia faktu, że w chrzcie świętym Jezus uczynił nas dziećmi Bożymi. Wszyscy ochrzczeni tworzą jedną wielką Rodzinę Bożą, czyli Kościół święty. Tę prawdę dobrze by było przybliżyć dziecku w oparciu o jego konkretne doświadczenia. Dziecko zna życie rodzinne, obserwuje je na codzień i potrafi zrozumieć, że podobnie jak ono razem z ojcem, matką i rodzeństwem tworzy małą rodzinę, tak wszyscy ochrzczeni stanowią wielką Bożą rodzinę. Te trzy tematy (O Bogu — jako Ojcu, O Jezusie, jako Przewodniku do Ojca, O Kościele jako Rodzinie Bożej) powinny stanowić konieczne wstępne przygotowanie do jednostek wprowadzających wprost do zagadnienia Eucharystii.

Dom

Każda rodzina ma swój dom. W tym domu dziecko mieszka. Czuje się w nim dobrze i bezpiecznie. W domu przebywa, bawi się i cieszy. Jest to dom rodzinny. W obcym domu dziecko źle się czuje. Wykorzystując znane dziecku pojęcie domu przechodzimy do stopniowego wprowadzenia go w rzeczywistość Eucharystii. Dom, w którym gromadzi się rodzina Boża dla sprawowania Eucharystii, będzie bezpośrednim tematem z tego cyklu. Powiemy po prostu, że Rodzina Boża też ma swój dom — Boży dom. Znajduje się on w każdym mieście i prawie w każdej wsi. W tym domu zbierają się dzieci Boże. Przychodzą tu szczególnie w każdą niedzielę. Wiedzą, że Bóg ich tutaj zaprasza. On ich zwołuje. Dlatego wszyscy ubierają się odświętnie i z radością śpieszą do domu Bożego. Małe dzieci też ubierają się w nowe ubrania i razem z dorosłymi idą do domu Bożego. Wszyscy przychodzą tu po to, aby przebywać z Panem Bogiem. Jakie to radosne, że z dobrym Bogiem — naszym Ojcem możemy przebywać w każdym domu Bożym, w którym gromadzi się rodzina Boża.

Dlatego tak szeroko omawiamy temat domu Bożego, gdyż chcemy wyrobić w dziecku przekonanie o ważności miejsca, w którym gromadzi się i spotyka Rodzina Boża. Tu przecież społeczność ochrzczo-

nych zgromadzona wokół Ofiary Chrystusa i oddająca cześć Bogu w sposób najbardziej dostrzegalny ukazuje się jedną Rodziną.

Dziecko powinno sobie coraz bardziej uświadamiać, że jest małą cząstką wielkiej Rodziny Bożej, która gromadzi się w kościele — w domu Bożym.

Stół rodzinny

Następnym pojęciem dobrze znanym dziecku jest stół rodzinny — posiłek przy wspólnym stole. Często po całodziennych zajęciach rodzina gromadzi się razem przy stole — przy jednym stole. Znajdują się na nim różne potrawy, które wszyscy spożywają aby mogli żyć i nabrać sił do pracy.

Podobnie jest w wielkiej Rodzinie dzieci Bożych. W domu Bożym także znajduje się stół. Nazywamy go ołtarzem. Ołtarz nakryty jest białym obrusem i przystrojony kwiatami. Palą się na nim świece, bo jest to święty stół. Jest to stół Jezusa — stół eucharystyczny. Przy nim dzieci Boże przyjmują pokarm. Dzieje się to w czasie Mszy św. To spożywanie pokarmu możemy nazwać rodzinną ucztą dzieci Bożych, czyli Mszą św.

Tak więc wprowadzenie dziecka w zagadnienie Mszy św. rozpoczynamy od ukazania mu jej jako zgromadzenia Rodziny Bożej w Kościele, wokół stołu Jezusa, przy którym odbywa się prawdziwa uczta dzieci Bożych.

Pokarm

O pokarmie, który spożywa Rodzina Boża powiemy dzieciom na razie tylko tyle, że jest to święty pokarm, który nam daje Bóg. Spożywanie tego pokarmu nazywamy świętą ucztą, którą przygotowuje nam sam Pan Jezus w domu Bożym.

Ważną jest rzeczą, by rodzice włączyli się w proces wprowadzania dziecka w życie eucharystyczne. To oni prowadzą dziecko na Mszę św. Powinni mu zwracać uwagę na ołtarz — stół, na biały obrus, na kwiaty i świece palące się na ołtarzu, czyli na stronę zjawiskową związaną z Eucharystią.

Obecność Chrystusa

Obecność Chrystusa w Eucharystii chcemy związać przede wszystkim z Mszą św. jako ze zgromadzeniem eucharystycznym, w czasie którego Chrystus jest obecny wśród nas.

Nawiązujemy do Wieczernika. Jezusa ukazujemy jako gospodarza gromadzącego wszystkich zebranych wokół stołu. On jest Panem

stołu. On przygotowuje ucztę. On odmawia modlitwę, przy stole, przemienia chleb i wino. On wreszcie podaje posiłek zgromadzonym apostołom. To samo, co czynił Chrystus w Wieczerniku, dziś czyni przez kapłanów, Kapłan też pełni rolę gospodarza. Przygotowuje chleb i wino. Modli się w imieniu wszystkich, a Pan Jezus w czasie jego modlitwy przemienia zwyczajny chleb na Boży chleb i daje nam pokarm rękami kapłana. P. Jezus jest obecny w osobie kapłana. Dziecko dobrze zauważa kapłana przy ołtarzu. Zrozumie więc, że Kapłan jest znakiem obecności Pana Jezusa wśród nas. Szaty, które kapłan przywdziewa są inne niż reszty ludzi. Ma nam to przypominać, że w kapłanie spotyka się z nami sam Pan Jezus.

W sposób bardzo przystępny opowiemy następnie dzieciom, że Pan Jezus jest obecny w zgromadzeniu liturgicznym, bo sam powiedział: *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18, 20).

Wreszcie zaznaczymy, że Pan Jezus jest obecny w swoim słowie. Powiemy to dzieciom po prostu: Pan Jezus mówi do nas przez kapłana. Kapłanem się posługuje, gdy sam mówi do nas.

Postacie eucharystyczne

Na końcu powiemy o obecności Pana Jezusa pod postaciami eucharystycznymi, bo obecność sakramentalna Pana Jezusa jest owocem Ofiary. Takie podejście podsuwa nam sam Kościół, gdy naucza, że celem pierwszorzędnym przechowywania postaci eucharystycznych w tabernakulum jest wiatyk, a na drugim miejscu adoracja Chrystusa obecnego w Najśw. Sakramencie⁴.

Jak wytłumaczymy dzieciom obecność sakramentalną Pana Jezusa?

Można nawiązać do rzeczy już znanej dziecku. Chleb, który wierni spożywają jest zupełnie inny od naszego codziennego chleba — jest chlebem świętym. Moc tego chleba jest tak wielka, że daje on życie; zwycięża śmierć. Ten Boży chleb potrafi oczyszczać serca i dawać siłę do dobrego postępowania, Kto karmi się Nim jest coraz bliżej Jezusa. Dlaczego tak jest? Jest tak dlatego, że pożywając ten Chleb przyjmujemy samego Pana Jezusa. Jakie to radosne, że dzięki spożywaniu Bożego Chleba możemy być tak blisko z samym Panem Jezusem. Gdy w kościele przykłąmy przed tabernakulum, w którym przechowuje się ten Boży Chleb, to wyznajemy wiarę, że tam jest obecny sam Pan Jezus.

Najlepiej by było, by ten ostatni punkt podały dziecku same matki w atmosferze domowej, w momencie szczególnie miłym dla dziecka. Dlatego trzeba matki uprzednio do tego przygotować.

⁴ Por. *Dekret Kongregacji Sakramentów* z 1. X. 1949 r. oraz *Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystycznej* z 25. V. 1967 r. nr 49.

Na katechezie możemy dzieciom powiedzieć, że ten Chleb, w którym przyjmujemy Pana Jezusa, był najpierw zwyczajnym chlebem, specjalnie przygotowanym do Mszy św. Kapłan modlił się nad nim w czasie Mszy św. a Pan Jezus podczas tej modlitwy przemienił go w święty Chleb. Wielką modlitwę Eucharystyczną Tilmann zestawia z modlitwą przed i po jedzeniu, aby ułatwić dziecku zrozumienie jej związku z Mszą św. jako ucztą dzieci Bożych⁵.

Uczta w domu — uczta eucharystyczna

Chcąc jeszcze raz całościowo i jakby syntetycznie ukazać dzieciom Mszę św. jako ucztę eucharystyczną Tilmann zestawia ją z sytuacją jaka się wiąże z ucztą w domu. Można w niej wyróżnić takie momenty:

- a) przychodzą goście, gromadzą się i rozmawiają ze sobą,
- b) gospodarze zastawiają stół, przygotowują posiłek,
- c) zaproszeni podchodzą do stołu i modlą się przed posiłkiem,
- d) wreszcie wszyscy siadają i spożywają pokarmy.

Podobne elementy ukazujemy dziecku we Mszy św.:

a) Rodzina Boża gromadzi się w kościele. Zebrani mówią do Boga. Modlą się i śpiewają. Bóg zaś mówi do nich przez kapłana — to Liturgia Słowa.

b) Na stole — ołtarzu kapłan przygotowuje pokarm: chleb i wino.

c) Potem kapłan modli się, podobnie jak czynili to zebrani przy stole rodzinnym. W czasie tej modlitwy, Pan Jezus przemienia zwykły chleb w święty Chleb.

d) W końcu następuje uczta, w której dzieci Boże spożywają pokarm przygotowany przez Jezusa. Bezpośrednim przygotowaniem do uczty Jezusa jest modlitwa „Ojcze nasz”.

Takie wyjaśnienie Mszy św. ukazanie jej przede wszystkim jako uczty⁶ na razie dziecku wystarczy. Jest dostatecznym wprowadzeniem młodego chrześcijanina w życie eucharystyczne.

Ofiara — oddanie się Bogu

Gdy chodzi o wyjaśnienie dziecku Mszy św. jako Ofiary to trzeba powiedzieć, że jest to sprawa bardzo trudna. Samo pojęcie ofiary jest dziecku obce i dalekie. Pociąga za sobą całe zagadnienie buntu, grzechu i ofiary zadośćczyniącej Jezusa Chrystusa, a te tematy jeszcze

⁵ Tilmann — Schreibmayr, *Eucharistie und Katechese*, s. 53.

⁶ P(ierre) B(e)noit, *Eucharistie*, art. w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962. Cerf, Kol. 325—332.

są dla dziecka niedostępne. Bliższe jest mu słowo: dar, podarunek, prezent. Na tych więc słowach oprzemy katechezę o Mszy św. jako Ofierze. Wychodząc od Ostatniej Wieczerzy zaznaczmy, że Pan Jezus w Wieczerniku cały oddał się Ojcu za ludzi. Stał się darem dla Ojca. I teraz powiemy, że Pan Jezus ofiarował się dla szczęścia, czyli zbawienia ludzi. Pojęcie dać, oddać, podarować ułatwi dziecku zrozumienie pojęcia ofiarować się.

Jak to przenieść na Mszę św.?

Przypominamy, że przed uczcą kapłan modli się. (Wielka modlitwa Eucharystyczna). Wówczas razem z nim modli się Pan Jezus i oddaje siebie Bogu Ojcu. Ofiaruje się. Możemy dodać, że razem z Panem Jezusem oddaje się Bogu kapłan i wszyscy zebrani w kościele. Jest bardzo wskazane, by dziecko w czasie przeistoczenia też modliło się. Nowe kanony mszalne przewidują włączenie się wiernych w Wielką Modlitwę Eucharystyczną. Dzieci mogą modlić się, np. takimi słowami: — „Boże, oddajemy się Tobie. Chcemy należeć do Jezusa Twojego Syna”, lub słowami podanymi w nowych kanonach.

Pogłębienie i szersze omówienie zagadnienia Mszy św. jako Ofiary Chrystusa i Kościoła pozostawiamy na wiek szkolny. Na tym etapie nie jest wskazanym wiązanie Mszy św. z Ofiarą Krzyża, gdyż jest to temat jeszcze za trudny dla umysłowości najmłodszego słuchacza.

Ten sposób stopniowego wprowadzania dziecka w Mszę św. można by nazwać organicznym, to znaczy uwzględniającym naturalny rozwój duchowy dziecka, jego osobiste doświadczenie, życie i środowisko.

Oddziaływaniem wychowawczym należy jednak objąć także środowisko, w którym dziecko żyje. Dziecko bowiem prawem kojarzenia przenosi życie religijne rodziców, rodzeństwa i najbliższego otoczenia na siebie: Dobrze, jeżeli środowisko to jest przykładem życia prawdziwie chrześcijańskiego. Jeżeli starsi własnym postępowaniem dają świadectwo rzetelnej wiary w Boga wówczas i religijność dziecka będzie prawidłowa i zdrowa. Atmosfera życia rodzinnego w pewnym sensie determinuje i nadaje kierunek rozwojowi życia religijnego dziecka.

Doświadczenia zaś wyniesione z domu rodzinnego są podstawą dla katechezy o Eucharystii. Punktem wyjścia inicjacji eucharystycznej są przecież takie tematy jak: Bóg jest Ojcem. Życie z Bogiem, to życie w domu Ojca, życie w przyjaźni z Ojcem. Kościół jest wielką Rodziną dzieci Bożych. Świątynia jest domem Bożym. Eucharystia to rodzinna uczta dzieci Bożych.

Tak w ogólnych zarysach można by ująć inicjację eucharystyczną małego dziecka przeprowadzoną w ramach katechizacji przedszkolnej. Zasygnalizowane tematy trzeba rozłożyć na kilka czy kilkanaście konkretnych spotkań i opracować je według wymagań metodyki pracy z dziećmi w wieku przedszkolnym.

Życie chrześcijanina jest dialogiem, który rozpoczyna sam Bóg⁷. Został on zainicjowany już w chwili chrztu świętego a nie dopiero w wieku szkolnym lub dojrzałym. Traktowanie dzieciństwa jako okresu biernego oczekiwania na przyszłość byłoby błędnym a nawet zgubnym⁸. Taka postawa mogłaby spowodować zaniedbanie w wychowaniu dziecka wartości konkretnych, którymi dziecko żyje we wczesnym okresie swego życia. A tymczasem w rozwoju człowieka nie ma luk ani przerw. Człowiek stale się rozwija i doskonali. Okres dzieciństwa jest okresem szczególnie intensywnego rozwoju. Zapomnieć o tej prawdzie, to stracić szansę wprowadzenia młodego chrześcijanina w życie radosnej przyjaźni z Bogiem.

Msza dla przedszkolaków

Poza tym ogólnym wprowadzeniem trzeba zwrócić uwagę w jaki sposób dzieci w wieku przedszkolnym już praktycznie mają uczestniczyć w niedzielnej Mszy św. Jeżeli nasze wprowadzenie ma nie pójść w zapomnienie to trzeba umożliwić dziecku na tyle czynny udział we Mszy św., na ile to jest już dla niego możliwe.

Dzieci zebrane na Mszy św. mogą śpiewać znane im pieśni. Powinny brać udział w dialogu z kapłanem. Mogą już recytować stałe części Mszy św. (Chwała na wysokości, Wierzę, Święty, Baranku Boży) razem z wszystkimi wiernymi. Wreszcie niech wykonują krótkie akklamacje dostosowane do okresu roku liturgicznego, a zarazem do poziomu ich rozwoju umysłowego.

Części zmienne Mszy św. w której uczestniczą najmłodsi niech wykonuje raczej grupa dzieci w wieku szkolnym lub nawet rodzice uczestniczący razem z dziećmi w najświętszej Ofierze.

W praktyce duszpasterskiej prawie powszechnie przyjął się zwyczaj organizowania specjalnych Mszy św. dla dzieci w wieku szkolnym oraz dla młodzieży. Niewątpliwie urządzenie osobnych Mszy św. dla najmłodszych w parafii z przystępnym dla nich komentarem oraz z czynnym ich udziałem, pogłębiłoby zrozumienie Ofiary Chrystusa, a równocześnie byłoby praktycznym i systematycznym wprowadzeniem do pełnego uczestnictwa we Mszy św. przez przyjęcie Ciała Chrystusa.

Kraków

KS. TADEUSZ CHROMIK TJ

⁷ E. H. Schillebeeck OB, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966. Znak s. 26.

⁸ Barbara Jabłońska, *Droga do Ojca*, s. 185.
 chowaniu dziecka wartości konkretnych, którymi dziecko żyje we

RYTMIKA POLSKICH ŚPIEWÓW LITURGICZNYCH

Sprawa poprawności rytmicznej polskich śpiewów liturgicznych stała się szczególnie aktualna w związku z obecnym ruchem liturgicznym. Powstaje bowiem wiele nowych melodii z liturgicznym tekstem polskim, na podstawie których stwierdzić można brak jednolitego poglądu na sprawę poprawności rytmu. U jednych autorów istnieje dążność do rytmu zgodnego z prozodią języka polskiego. Ale powstają też melodie z wyraźnym naśladownictwem rytmu solesmeńskiego, wskutek czego polski tekst, np. Credo mszalnego otrzymuje następującą rytmikę w melodii: **Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego...**, pokrywająca się z iktusami solesmeńskimi w odcinku *Patrem omnipotentem Credo II*. Toteż nasuwa się pytanie, czy tego rodzaju rytmika muzyczna nadająca tekstowi polskiemu sztuczny rytm, niezgodny z akcentem gramatycznym może być uznana za poprawną i na jakiej podstawie.

Aby dać rzeczową odpowiedź na poruszone zagadnienie, trzeba zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę między właściwością prozodii języka greckiego czy łacińskiego, a właściwością prozodii języka polskiego. Otóż znawcy tych języków mówią, że prozodia języka greckiego¹ i łacińskiego² opierała się w starożytności na iloczasię zgłosek krótkich i długich (*natura longa* lub *positione longa*). Natomiast język polski nie zna samogłosek i zgłosek gramatycznie długich lub krótkich. Wszystkie samogłoski są co do długości w zasadzie, czyli gramatycznie równe, niezależnie od tego, czy występują one na początku, w środku czy na końcu wyrazów i niezależnie od ilości spółgłosek następujących po samogłosce. Tylko wyjątkowo zdarza się w polskim języku zdwojenie iloczasu sylaby akcentowanej w podkreśleniu emocjonalnym, jak np. *Taki maluuški*, albo zwielokrotnienie iloczasu samogłoski wygłosowej, jak np. *Ludzieeee...* w powieści *Bolesław Chrobry* A. G o ł u b i e w a. Akcent polski nie opiera się więc na iloczasię, lecz na przycisku (iktus). Dlatego w literaturze greckiej czy łacińskiej możliwa była metryka wierszowa korzystająca z długich sylab istniejących także poza akcentem gramatycznym, lecz w polskim języku taka metryka byłaby sztuczna. Oto, co na ten temat pisze Maria Dłuska na str. 54—55 swej rozprawy³, wydanej przez Polską Akademię Umiejętności:

³ *Prozodia języka polskiego*. Kraków 1947.

¹ Zob.: *Metryka grecka i łacińska*. Wrocław 1959, s. 7.

² *Tamże*, s. 72.

„Książeczka Nowaczyńskiego⁴ *O prozodii i harmonii języka polskiego* stanowi epokę, choć nie cieszyła się uznaniem następców. Powodem tego było jej błędne założenie: autor chciał stworzyć polski wiersz iloczasowy na wzór metrów antycznych — myśl niefortunna ze względu na brak iloczasu gramatycznego w naszym języku. Proponowane przez autora posługiwanie się dla celów metrycznych różnicami arytmetycznego iloczasu sylab, w ten sposób, że np. wyraz *rada* przedstawiałby stopę trocheiczną (*ra-* długie, bo akcentowane, *-da* krótkie, bo nieakcentowane i sylaba otwarta), zaś wyraz *radość* stopę spondeiczną (*ra-* długie, bo akcentowane, *-dość* długie, bo sylaba zamknięta, zawierająca znaczną ilość spółgłosek, podwyższających jej arytmetyczny iloczyn) — wywołało tylko sprzeciw, i to słuszne. Nie można bowiem za podstawę rytmu słuchowego przyjmować zjawisk słuchem nie rozróżnianych, jak w danym wypadku różnica trwania zamkniętych i otwartych sylab, nie istniejąca dla polskiego ucha. Nowaczyński skompromitował się do reszty, projektując wprowadzenie iloczasu względnego, tj. sylab, które mogłyby być traktowane to jako długie, to znów jako krótkie: „ile że w wierszu”, to znaczy w zależności od potrzeb metrycznych. I tak w jednej próbie metrycznej Nowaczyńskiego znajdujemy następujący rozkład długości:

Państwo, pa-|łac i | król, jest | każdy z nich | cudotwór | świata...

W innej zaś:

Wierszli prze-|chodzi mia-|rę, | pałac prze-|wyższa swo-|ję...

Poronione teorie i eksperymenty wierszowe i ten osławiony *pałac* raz z trocheicznym (*pałac*), to znów z jambicznym (*pałac*) rozkładem długości — naraziły autora na śmieszność i tak zniechęciły do jego książki, że inne rzetelne jej wartości uszły uwadze czytelników.”

W powyższej wypowiedzi znajduje się niewątpliwie rzeczowa ocena wszelkich prób przedstawiania rytmiki polskiego języka na obce wzory w sposób niezgodny z polskim akcentem gramatycznym. Jeśli więc chcemy podłożyć poprawnie tekst polski pod melodię gregoriańską, to istnieją tu tylko dwie drogi: albo tekst polski powinien być sformułowany zgodnie z rytmiką melodii, jak tego dokonano już w przekładzie niektórych hymnów (jak *Veni Creator, Tantum ergo*, czy *O salutaris Hostia*, w których wyrazom *Spiritus, visita, cernui* itp. odpowiadają w kadencjach rymy czy końcówki męskie); albo rytmika melodii gregoriańskiej powinna ulec odpowiedniemu przystosowaniu do rytmiki tekstu polskiego.

⁴ R. 1781.

W przystosowaniu rytmu melodii do rytmu tekstu polskiego należy uwzględnić nie tylko akcent główny wyrazów, lecz także akcent poboczny. Na temat akcentu głównego i pobocznego polskiego języka istnieje wiele cennych uwag w zacytowanej już pracy M. Dłuskiej. Dla celów muzycznych wystarczy zwrócić szczególną uwagę na rytmiczne umiejscowienie tych akcentów w tekście polskim, co można by ująć w następujących punktach:

1. Według powszechnie znanej zasady wyrazy dwu- i więcej zgłoskowe mają akcent na drugiej sylabie od końca. Jest to akcent wyrazowy paroksytoniczny, który w polskim języku nie jest fakultatywny. Wyjątek od tej zasady stanowią bardzo nieliczne wyrazy swojskie z akcentem na trzeciej sylabie od końca (akcent proparoksytoniczny), jak np. *w ogóle* oraz wyrazy obcego pochodzenia, jak *gramatyka* itp. Tu można by dołączyć nazwy hebrajskiego pochodzenia, jak *Jeruzalem*, *Betlejem*, *Abraham*, *Melchizedek* itp. Z dwusylabowców z akcentem na końcowej sylabie wymienia się tylko połączenia przyimka z jednozgłoskowym zaimkiem: *ode* mnie, *beze* mnie, *przeze* mnie, *koło* mnie, *-niej*, *-nas*, *-was*, *-nich*⁵.

2. Dłuższe wyrazy poczynszy od czterosylabowych otrzymują akcent poboczny na pierwszej sylabie, jak np.: **sprawiedliwy**, **wszechmogący**, **sprawiedliwego**, **wszechmogącego**, **niesprawiedliwy**. Sześciosylabowce mają już dwa akcenty poboczne, jak np.: **Pobłogosławiony**, **niesprawiedliwego**.

3. Grupy sylab należące do wyrazów samodzielnych lub do zespołu wyrazów samodzielnych z niesamodzielnymi, podporządkowane prozodyjnie jednemu akcentowi głównemu, stanowią zestroj akcentowy⁶. „W dłuższym zdaniu czy wypowiedzi jest tyle zestrojów akcentowych, ile mają one akcentów głównych. — **Dom** | **stoi** | **pod lasem**. Na **łące** | **pasie** się | **bydło** | **i konie**. **Powiedz** mi | **co** ci się **śniło**. W ostatnim zdaniu na **co** pada akcent poboczny, niemniej zesi i wzdłużenie tonu samogłoski akcentowanej⁸.

Cechą zestroju akcentowego jest jego treściowa spoistość, bez wyczuwalnych pauz i rozgraniczeń. Tej spoistości nie rozbija w żywej mowie akcent poboczny, gdyż jest on zwykle słabszy od akcentu głównego, wzmacnia spółgłoskę, mniej samogłoskę, na którą pada. Natomiast z akcentem głównym łączy się natężenie, podwyższenie i wzdłużenie tonu samogłoski akcentowanej⁸.

⁵ Zob. M. Dłuska, *dz. cyt.*, s. 13.

⁶ Koncepcja zestroju akcentowego jest oryginalnością cytowanej pracy

⁷ M. Dłuska, *dz. cyt.*, s. 5.

⁸ Por. *tamże*, s. 5, 9.

W *Liber Usualis*, jak zobaczymy w dalszym toku tego artykułu, wymienia się również te trzy cechy akcentu tonicznego w odniesieniu do akcentu łacińskiego, lecz uważa się go za krótki co do czasu trwania. „...Rozpadanie się jednego wyrazu na dwa zestroje akcentowe... zachodzi czasem w wierszu pod naciskiem schematu rytmicznego: wtedy przycisk poboczny przekształca się w główny i długi zestrój akcentowy rozkłada się na dwa. — Noc **deszczem** | **uczer-** | **niona**, || **atramen-** | **towa** | **ulewa**...”⁹ Dlatego byłoby złudzeniem przypuszczać, że śpiewy, zwłaszcza ozdobne, w których zachodzą neumy na poszczególnych sylabach akcentowanych i nieakcentowanych, odzwierciedlają prozodię języka łacińskiego czy polskiego, bo w tych warunkach istnieje zjawisko rozkładu zestrojów akcentowych na poszczególne sylaby akcentowane, a rytm muzyczny panuje nad rytmem słowa.

4. „W przeciwieństwie do akcentu głównego polski przycisk poboczny jest zestrojowy i fakultatywny. Spoczywa on na pierwszej sylabie zestroju, jeśli ta sylaba nie poprzedza bezpośrednio sylaby akcentowanej. Tak więc w zdaniu *Dziewczyna* | *pracuje* | na **po**lu nie ma ani jednego przycisku pobocznego, natomiast w zdaniu **Ta** *dziewczyna* | *pracowała* | na **rodziców** | i na **siebie** w każdym zestroju znajduje się prócz głównego także przycisk poboczny. Podobnie w *pracowitość* | *nagrodzona*, ale wystarczy powiedzieć **jej** *pracowitość* | *nienagrodzona*, jak już sylaby *pra-* i *na-* utracą swój przycisk, gdyż jako inicjalny zestrojowy przesunie się on na nowe pierwsze sylaby zestrojów: **jej** i **nie**.”¹⁰

W świetle powyższej zasady niesłuszne byłoby kwestionowanie akcentu pobocznego na pierwszej sylabie wyrazu *błogostawiony*, jeśli zachowany jest także poprawny akcent główny tego wyrazu. Przesunięcie akcentu pobocznego z początkowej sylaby na następną dłuższego zestroju, jak np. pięcio- czy sześciosylabowego może być w wielu wypadkach bezbłędne, więc istniałaby w tych wypadkach podwójna możliwość zastosowania akcentu pobocznego, jak np.:

wszechmogącego	lub wszechmogącego
niech nie wpadają	lub niech nie wpadają
bo nie znajdziecie	lub bo nie znajdziecie
i oswobodzeni	lub i oswobodzeni

prócz może wyrazów złożonych z początkowego dwusylabowca, jak np. **wszystkowiedzący**, **pierworodnego**, **prawdomównego** itp. i prócz wyrazów z przeczeniem, jak np. **niesprawiedliwy**, **niegodziwego**.

⁹ *Tamże*, s. 9.

¹⁰ *Tamże*, s. 14—15.

Drugi praktyczny wniosek, jaki nasuwa się w związku z przytoczonym w punkcie 5. tekstem, dotyczy odpowiedniego akcentu w zespołach dwu monosylabowców. Otóż w zależności od różnicy waloru znaczeniowego akcentowany może być pierwszy lub drugi monosylabowiec, co ilustruje akcent położony raz na rzeczowniku: **król** ten, a drugi raz na zaimku: aż **król sam**. Podobnych zespołów jest wiele w tekstach liturgicznych przeznaczonych do śpiewu, jak np.:

- | | |
|---|--|
| (30) Oto nasz Bóg przyjdzie | (145) Usłyszałem... twój głos |
| (89) Ty sam jesteś Najwyższy | (103) Bo On sam wyzwoli |
| (115) tak Pan chroni swój lud | (94) On sam nas stworzył |
| (356) przekaż twój sąd królowi | (307) i sąd Twój jest słuszny ¹³ . |

W tych zespołach przeważa szyk taki, że najpierw występuje monosylaba nieakcentowana, a po niej akcentowana, mianowicie: **nasz Bóg**, swój **lud**, twój **sąd**, twój **głos**, on **sam**. Taka jest tendencja w obecnej polszczyźnie, jak zauważa Autorka cytowanej pracy. Ale zdarza się przy tym zjawisko obciążenia rytmicznego, gdy po akcentowanej monosylabie takiego zespołu następuje akcent dwusylabowca, jak: Oto nasz **Bóg przyjdzie** oraz: Ty **sam** jesteś Najwyższy. Takie obciążenie rytmiczne w toku rozwijającego się odcinka jest w muzyce niepożądane, czego można uniknąć przez szyk odmienny: Oto **Bóg** nasz **przyjdzie**; Ty **jestes sam** Najwyższy. Obciążenie rytmiczne może powstać także w innych zestawieniach, jak np.:

- | | |
|---|-------------------------------|
| (84) aby ze czcią Tobie służono. | aby Tobie ze czcią ... |
| (89) do plew gnanych wichurą. | do plew wichurą... |
| (146) Bóg przyjdzie z Libanu, | przyjdzie Bóg ... |
| (287) Bóg dom gotuje... | Bóg gotuje dom... |
| (354) upadną na twarz w Twoim ... | na twarz upadną... |
| (322) I Pan dał mu władzę ... | I dał mu władzę Pan... |

Szyk wyrazów zaznaczonych z prawej strony usuwa te obciążenia.

Od obciążenia rytmicznego należy jednak odróżnić trójkową grupę rytmiczną daktyliczną utworzoną przez wyraz mocniejszy i słabszy, „który może być potraktowany jak akcent poboczny całości, a w wierszu czasem zupełnie zignorowany (**Krzyk** mojej **matki**... w „Powieści Wajdeloty”)¹⁴.

Ugrupowania podobne do powyższego daktyla Adama Mickiewicza stwierdzić można w niektórych tekstach liturgicznych, jak np.:

- | | |
|--|--|
| (89) ... Bóg imię Twoje , | (24) ... głos pełen chwały |
| (294) ... broń swojej sprawy , | (341) ... pieśń moją śpiewam |
| (342) ... Pan swoją mocą , | (291) ... mój Zbawi- cielu , |

¹³ Cyfry obok przykładów oznaczają strony według *Mszalika*, wyd. Znak 1966. Przykłady te służą dla ilustracji zjawisk prozodycznych, niezależnie od tego, jaką formę otrzymują w przyszłości teksty *Proprium Missae*.

¹⁴ M. Dłuska, *dz. cyt.*, s. 13.

Zastosowanie takiej trójkowej stopy daktylicznej niemożliwe byłoby w przykładach zawierających obciążenie rytmiczne także z tej racji, że nastąpiłyby przeważnie trzy nieakcentowane sylaby, jak np.: aby ze **czcią** Tobie słuźono. Pouczająca też jest w cytowanej pracy po przykładzie **Krzyk** mojej | **matki** następująca uwaga: „w rzeczywistości jednak nawet tak bardzo osłabiona sylaba będzie się jeszcze różniła od sąsiedniej nieakcentowanej.” Te słowa służą na potwierdzenie zasady, że polski akcent wyrazowy paroksytoniczny (na drugiej sylabie od końca) jest nienaruszalny, a tu zachowany w osłabionym tylko brzmieniu. Zgadza się to również z rytmem muzycznym grupy trójkowej, otrzymującej akcent główny na pierwszej części z możliwością akcentu słabszego na części drugiej. Toteż nie ma powodu do unikania tego typu daktyli w tłumaczeniu tekstów liturgicznych, choć daktyle powstają w języku polskim przeważnie w innych zestawieniach wyrazów, jak np. *Ukaź mi, | Panie; Ludu Sy- | jonu; Bóg się po- | jawi* (Niedz. 1—2 Adw.). Ale: *Pan da po- | słyszeć* trudno potraktować daktylicznie w grupie trójkowej złożonej z ósemek, bo podmiot i orzeczenie ulegną zrostowi w jeden wyraz: *Panda*. Dlatego podmiot *Pan* żąda ćwiartki, po której może nastąpić ruch ósemkowy.

6. Do nieakcentowanych wyrazów należą według gramatyk: Enklityki, czyli jednozłgłoskowe zaimki *mi, ci, mię, cię, się* itp., przyrostki *-bym, -byś, -by, byśmy* itp.

Proklityki, czyli jednozłgłoskowe przyimki w połączeniu z rzeczownikami, jak: na **bój**, o **lzy**, prócz zwrotów: **na** wieś, **ze** wsi, **do** wsi itp., **na** dół, **na** dzień, **na** noc itp.

Są to jednak zasady nie wystarczające, gdy chodzi o teksty przeznaczone do śpiewu. Proklityki jako jednozłgłoskowe przyimki lub spójniki są zawsze akcentowane, gdy zbiegają się z akcentem zestrojonym pobocznym, co zostało już zilustrowane w punkcie 4 w przykładzie: **na** rodziców | i na **siebie**. Enklityki zaś niemożliwe są do bezakcentowego wyrażenia w kadencjach muzycznych, jak np. (30) Nie **bójcie się!**, a także ilekroć powstaje następstwo trzech nieakcentowanych sylab, jak np.: **Panie, zmiłuj się nad nami; ...słyszeliśmy na własne uszy** (86). Takich zestawień jest wiele w obecnych tekstach liturgicznych. Niektóre z nich są nie do uniknięcia i nie rażą w śpiewie, choć w innych wypadkach można ich uniknąć, jak np.:

(91) **Panie, do Ciebie się uciekam** Uciekam się, **Panie, do Ciebie**

Jednak gdy w melodii jest kadencja żeńska, należy zachować szyk, np. śpiewając **Mu radośnie**, a nie **radośnie Mu**, co brzmi fatalnie i zlewa się w nowotwór językowy **radośniemu** (jakby 3 przypadek od **radośni, radośniego**).¹⁵

¹⁵ Zob. *Śpiewnik Parafialny 1965*, Hebrajskie pacholeta, s. 276.

Rażące wydają się być w śpiewie zestroje typu **ci** się, **mi** się czy **mu** się¹⁶, jak np. (153) Kląniamy Ci się Chryste, co można łatwo poprawić przy pomocy zaimka Tobie zamiast Ci.

Do niedomagań prozodycznych i stylistycznych należałyby też zestroje typu: *Ty, Panie; Ty, Boże; Ty nas...*

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| (58) Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem; | Panie, Ty jesteś... |
| (316) Ty, Panie, zachowujesz... | Panie, Ty zachowujesz... |
| (321) Ty, Boże, jesteś od wieków... | Boże, Ty jesteś... |
| (328) Ty nas wybawiłeś, Panie | Ty wybawiłeś nas, Panie, |

Szyk wyrazów zaznaczony z prawej strony usuwa te niedomagania.

Czynniki prozodyjne takie, jak choćby różnica intonacyjna i dynamiczna między sylabą akcentowaną a nieakcentowaną, oraz między akcentem głównym a pobocznym składają się na śpiewność naturalnej żywej mowy. Melodia muzyczna, utworzona przez kompozytora, jest jednak rzeczywistością odmienną, której nie można utożsamiać z melodią żywej mowy, bo nikt przecież nie mówi tak, jak śpiewa się dany tekst na melodię muzyczną. Nawet podwyższenie tonu łączące się z akcentem głównym słowa wymawianego nie zawsze zbiega się z punktem wyższym czy najwyższym odpowiedniego zwrotu melodycznego w kompozycji muzycznej. W śpiewie recytacyjnym akcentowane są sylaby na jednym dźwięku tenorowym, czyli bez podwyższenia tonu, a w innych melodiach zarówno gregoriańskich, jak i pozachorałowych zdarzają się dość często sylaby akcentowane na dźwięku niższym od dźwięku następnej sylaby nieakcentowanej tego samego wyrazu. Dlatego rytm muzyczny i związany z nim akcent słowa polskiego nie jest zależny od wysokości dźwięków, lecz od następstwa po sobie odpowiednich części rytmicznych akcentowanych i nieakcentowanych. Części akcentowane nie muszą być silnie podkreślane, co należy już do interpretacji dynamicznej, czyli do frazowania. Nie jest jednak możliwa w polskich melodiach liturgicznych poprawność rytmiczna bez zgodności z akcentem tonicznym, czyli gramatycznym.

W niektórych umysłach panuje jednak przekonanie, że solesmeńska teoria, wprowadzająca do sylabicznych melodii gregoriańskich rytm muzyczny niezależny od gramatycznego akcentu języka łacińskiego, można zastosować także do polskich śpiewów liturgicznych. Toteż wyłania się potrzeba krytycznego spojrzenia na solesmeńską teorię rytmu.

Otóż Szkoła Solesmeńska zakłada elementarny rytm muzyczny z istoty swej bezakcentowy i niezależny od akcentu słowa. Jednostkę elementarną organizacji dwójkowej stanowią dwie ósemki, a trójko-

¹⁶ „... Forma *wydat mū się*, gdzie zachodzi tylko przeinaczenie akcentów z głównego na poboczny i z pobocznego na główny brzmi dla kulturalnego Polaka zabawnie”. M. Dłuska, *dz. cyt.*, s. 10.

wej — trzy. Czas trwania każdej ósemki nazywa się czasem elementarnym. Znakiem podziału rytmu na jednostki dwójkowe lub trójkowe jest w nutach tzw. iktus rytmiczny, któremu mają odpowiadać w śpiewie powroty tych jednostek oznaczonych iktusem zgodnie z zasadą wyrażoną w *Liber Usualis* w słowach: „Iktus według naturalnych praw rytmu, które były przestrzegane przez Starożytnych tak w poezji jak i w muzyce, powraca zawsze co drugi lub trzeci czas elementarny.”¹⁷ „Iktus z natury swej nie ma nic wspólnego z natężeniem tonu... i powinien być całkowicie odróżniony od akcentu tonicznego; z sylabą akcentowaną zbiega się lub nie zbiega, jak spodobało się twórcy melodii.”¹⁸

Wyjaśnienie elementarnej jednostki rytmu muzycznego opiera się w teorii solesmeńskiej na analizie jednego ruchu fizycznego, którego część początkowa *arsis* oznacza punkt wyjścia i podjęcia ruchu (*sublatio motus*) pod wpływem uderzenia sprawczego (*impulsus*), a część kończąca ruch *thesis* oznacza dojście do spoczynku (*finis et depositio motus et praecedentis impulsus*). Iktus rytmiczny w teorii solesmeńskiej jest zawsze znakiem tezy, czyli części kończącej każdą jednostkę rytmu.¹⁹

A jednak elementarna jednostka rytmu muzycznego nie może być wyjaśniona bezbłędnie jednym ruchem fizycznym, gdyż na nią składają się co najmniej dwa dźwięki następujące po sobie w równych jednostkach czasu. Jeśli dźwięk pierwszy żąda dla swego zaistnienia początkowego impulsu — *arsis*, czyli wprawienia w ruch narządu czy instrumentu dźwiękowego, to drugi dźwięk musi mieć również swój impuls — *arsis*, gdyż najpierw musi zakończyć się tezą dźwięk pierwszy, a potem może nastąpić drugi.

Dwa razy trzeba wprawiać w ruch narząd mowy, by wydać dwa artykułowane dźwięki składowe wyrazu np. *ma-ma*, bo z artykulacji pierwszej sylaby nie wyniknie druga, a przy tym wchodzi też w rachubę odpowiedni akcent. Czas, w którym zaczyna się drugi ruch artykulacyjny po pierwszym nie może być w teorii pominięty, choćby to był ułamek jednej tysięcznej sekundy, gdyż oba ruchy dokonują się w czasie. Jeden impuls nadany np. balonikowi wyrzucenemu w górę może spowodować jego odbicie się od ziemi i ponowny wzlot, bo balonik jest jednym sprężystym ciałem. Impuls początkowy nadany balonikowi jest w nim w ponownych wzlotach aż do wygaśnięcia ruchu, lecz impuls nadany jednemu dźwiękowi, np. *a* nie może spowodować następnego dźwięku, np. *g*, ani powtórzenia dźwięku *a*, bo powtórzenie polega na nowym impulsie, bez którego może nastąpić tylko przedłużenie dźwięku, a nie jego powtórzenie. Dlatego dwa dźwięki należą do dwóch ruchów indywidualnych, z których oba muszą mieć osobną arse i tezę.

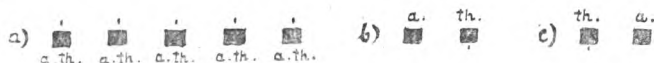
¹⁷ *Liber Usualis*, Parisiis 1956, s. XII, De ictus loco.

¹⁸ *Tamże*, De ictus respectu ad intensitatem. Ad tonicum accentum.

¹⁹ *Por. tamże*, s. X, De rhythmī partibus.

Na czym więc może polegać organizacja elementarnej jednostki rytmicznej złożonej z dwóch dźwięków? Nie byłoby tu wystarczające zastosowanie takich znaków, jak bezakcentowy iktus napisany w nutach czy ruch ręki dyrygenta wiążący dwa dźwięki rytmu w jednym ruchu, bo są to znaki pozasłuchowe, a rytm muzyczny należy do wrażeń słuchowych, więc powinien być wyrażony w dźwiękach. Ponieważ dźwięki muzyczne niezależnie od ich barwy, pochodzącej z rodzaju instrumentu, różnią się według praw akustyki wysokością, natężeniem i dłuższym lub krótszym trwaniem w czasie, a jednostka rytmu, zgodnie z założeniem składa się z dwóch elementarnych równych czasów trwania obu dźwięków niezależnie od ich wysokości, więc czynnikiem organizującym rytm może być tylko różnica natężenia tonu, czyli choćby lekki akcent nadany jednemu ze składowych dźwięków jednostki rytmu. Z tym akcentem łączy się praktycznie, podobnie zresztą jak w mowie, wydłużenie tonu, choć w pisowni nutowej może nie być uwzględniane to minimalne wydłużenie. Akcent organizujący rytm nie utożsamia się jednak z osobnym akcentem dynamicznym należącym do frazowania, bo rytm jest niezależny od tego, czy mówimy, śpiewamy lub gramy głośno, ciszej, czy bardzo cicho.

Lecz akcentu należącego do organizacji rytmu nie uznaje się w teorii solesmeńskiej. Stwierdza się tylko, że dźwięki poddają się rytmowi, a jednostkę rytmu określa się terminami *arsis* i *thesis* z wykluczeniem akcentu. Toteż nasuwa się pytanie, co mogą oznaczać te terminy w zastosowaniu do jednostki rytmu. Dla naświetlenia tego zagadnienia niech posłuży następujący rysunek:



W rysunku a) skróty: a. th, czyli *arsis* i *thesis* pod kwadracikami dotyczą ruchu indywidualnego poszczególnych dźwięków oznaczonych kwadracikami. Jeśli różnica natężenia indywidualnych *ars*, czyli impulsów nadanych poszczególnym dźwiękom brzmiącym w równych jednostkach czasu równa się zero, organizacja rytmu sprowadza się będzie do zera, czyli do serii jednorodnej, w której nie ma podstawy do rozpoznania słuchowego organizacji dwójkowej czy trójkowej, bo każdy dźwięk otrzymuje równy impuls, który został zaznaczony w rys. a) nad każdym kwadracikiem. W rysunku b) i c) widać nad kwadracikami skróty: *arsis* i *thesis*, a kresczka pionowa pod dwoma kwadracikami to iktus solesmeński wykluczający akcent, a oznaczający tylko *thesis*, czyli koniec ruchu tych dwóch jednostek rytmu b) i c) w pojęciu solesmeńskim już zorganizowanych.

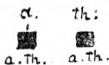
Na czym więc polega ta organizacja? Czy na nadaniu jednemu składowemu dźwiękowi nazwy *arsis*, a drugiemu — *thesis* z iktusem wykluczającym akcent? Co w takim razie oznaczają te nazwy? Czy

są to arsy i tezy ruchu, czy rytmu? W pierwszej ewentualności istniałaby sprzeczność z prawem ruchu dźwięków, gdyż dwa dźwięki nie mogą być wywołane jedną arszą, a w rysunku c) impuls *arsis* byłby co do czasu spóźniony, bo najpierw jest teza, a po niej arsa. W drugiej ewentualności zachodzi pytanie, dlaczego jeden dźwięk składowy rytmu nazywa się arszą, a drugi tezą. Jeśli dlatego, że arsa oznacza początek rytmu, a teza — koniec, wyjaśnienie takie zawierałoby również sprzeczność, bo w rys. c) jednostka rytmu zaczynałaby się końcem — *thesis*, a kończyła początkiem — *arsis*²⁰.

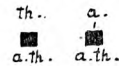
Ten splót sprzeczności, istniejący w teorii solesmeńskiej, wskazuje na dwuznaczność terminów *arsis* i *thesis*, bo w zastosowaniu tych terminów do jednego ruchu wiąże się z nimi nieodwracalne znaczenie początku i końca ruchu, a w zastosowaniu ich do jednostki rytmu oba te terminy są odwracalne, gdyż rytm może zaczynać się i kończyć albo arszą albo tezą. Otóż w antycznej metryce terminy te miały znaczenie akcentowanej i nieakcentowanej części rytmu, a w teorii solesmeńskiej zostało im nadane znaczenie początku i końca ruchu w analizie jednego ruchu fizycznego, zastosowanego błędnie do jednostki rytmu, złożonej z dwóch dźwięków, czyli z dwóch ruchów.

Po uporządkowaniu tych znaczeń najmniejsza jednostka rytmu złożonego z dwóch dźwięków przedstawi się następująco:

Rytm trocheiczny



Rytm jambiczny

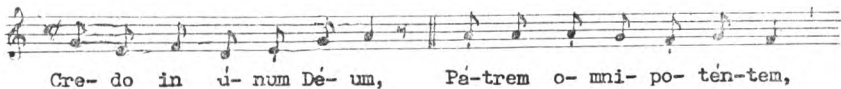


Nazwy pod kwadracikami w tym rysunku to arsy i tezy ruchu indywidualnego poszczególnych dźwięków. Każdy bowiem dźwięk, słabszy czy mocniejszy, może zaczynać się i kończyć tylko sobą, a nie drugim dźwiękiem. Nazwy nad kwadracikami mają znaczenie porównawcze. Dźwięk mocniejszy, czyli akcentowany otrzymał tu nazwę *arsis* w porównaniu ze słabszym — *thesis* i zgodnie ze zmianą dokonaną w antycznej metryce, dotyczącej poezji, uniezależnionej już od tańca, o czym będzie jeszcze mowa. Ruch zaczyna się więc zawsze arszą, a kończy tezą, zgodnie z rzeczywistością fizycznego ruchu dźwięków, a rytm może zaczynać się i kończyć częścią zarówno słabszą jak mocniejszą, a nigdy nie może zaczynać się swym końcem, ani kończyć początkiem, bo obie części, czyli jakości składowe rytmu

²⁰ Tę sprzeczność w wypadku, gdy pierwszy dźwięk melodii zaczyna się tezą, czyli końcem rytmu, stara się usunąć Witold Rudziński stwierdzeniem początkowej arsy i początku melodii w nas samych. Zob.: *Muzyka dla wszystkich*, Kraków 1948, s. 44. Lecz taka początkowa arsa w nas samych nie jest żadnym dźwiękiem, lecz tylko zdolnością rytmiczną, a melodia żąda wyjaśnienia w tym z czego się składa. Zdolności rytmiczne nie mogą więc być częścią składową melodii, podobnie jak zdolności stolarza nie mogą być częścią składową stołu.

mają swój początek i koniec w czasie. Istota rytmu muzycznego nie polega więc na samym ruchu jako takim, lecz na zróżnicowanej jakości dynamicznej składowych dźwięków rytmu. Inny czynnik, jak np. zróżnicowana długość dźwięku, może być też rytmotwórczy, lecz w teorii solesmeńskiej ten czynnik nie wchodzi w rachubę, ponieważ zakłada się równy czas trwania składowych części rytmu.

W teorii Szkoły Solesmeńskiej chodzi niewątpliwie o pogodzenie rytmu muzycznego tej Szkoły z rytmem łacińskiej prozy i stąd nie tylko w *Liber Usualis*, lecz także w innych obszerniejszych publikacjach teoretycznych podkreśla się, że akcent toniczny (gramatyczny) języka łacińskiego wypada w śpiewach sylabicznych lepiej, gdy zbiega się z arszą, czyli z częścią rytmu według solesmeńskiej teorii beziktyczną²¹. Lecz w takim rozwiązaniu powstaje rozbieżność dwóch rytmów istniejących równocześnie. Dla ilustracji tej rozbieżności niech posłużą dwa pierwsze odcinki gregoriańskiego Credo II w rytmie oznaczonym iktusem solesmeńskim.



Usuńmy w tym rysunku tekst oraz pauzy i iktusy, których nie ma w wydaniu watykańskim, a przekonamy się, że nie będzie można tu określić rytmu muzycznego. Jeśli podzielimy sześć początkowych nut w obu odcinkach raz na grupy dwójkowe, a drugi raz na trójkowe, to odbiorca muzyki nie rozpozna tego podziału, jeśli w wykonaniu nie wyróżnimy odpowiednich dźwięków choćby lekkim akcentem. To też rytm może tu być wyznaczony albo przez umowny podział na odpowiednie jednostki rytmiczne, albo przez akcent tekstu. Jeśli więc zechcemy w wykonaniu tego przykładu zachować rytm muzyczny wyznaczony przez iktus solesmeński, wypadnie nam wyróżniać choćby lekkim akcentem dźwięki oznaczone iktusem, lecz wtedy akcent gramatyczny tekstu będzie niemożliwy do zachowania prócz akcentu w wyrazie *Pátre*m. Jeśli zaś zechcemy zachować akcent gramatyczny zaznaczony w tekście, wówczas ugrupowania rytmiczne ulegną podziałowi wyznaczonemu przez akcent słowa, a wtedy początkowa pauza i iktusy pod nutami okażą się zbędne.

Dla pełniejszego zrozumienia przyczyn tego osobliwego powiązania akcentu gramatycznego raz z arszą beziktyczną, a drugi raz z tezą iktyczną w melodii zwróćmy jeszcze uwagę na następujący tekst: „...Iktus zbiega się łatwiej z ostatnią sylabą słowa. A przeciwnie akcent toniczny, który w języku łacińskim nie znajduje się nigdy na ostatniej sylabie, należy według Starożytnych raczej do arsy.

²¹ Zob.: O. G. M. Suńol OSB, *Zasady śpiewu gregoriańskiego*. Poznań 1957, s. 33, 92—93.

A jest to bardzo zgodne z jego naturą, gdyż jest on co do czasu krótki, co do melodii wysoki, co do natężenia raczej umiarkowany”²².

Nasuują się tu następujące spostrzeżenia:

1. Odwoływanie się do Starożytnych na potwierdzenie przynależności akcentu gramatycznego raczej od arsy opiera się na nieporozumieniu. Pojęcie bowiem arsy i tezy u starożytnych Greków i Rzymian dotyczyło rytmu poezji związanej z muzyką i tańcem. *Arsis* to było podniesienie stopy w tańcu, czyli słaba część rytmu, *thesis* — opuszczenie stopy, czyli mocniejsza część. Lecz *arsis* w deklamacji to było podniesienie głosu, czyli tonu sylaby akcentowanej (*elevatio vocis*), które zbiegało się z mocniejszą częścią rytmu. Dlatego termin *arsis* w metryce greckiej i łacińskiej, dotyczącej poezji oderwanej już od muzyki i tańca, został przeniesiony na mocniejszą część stopy i stąd *arsis*, np. w jambie jest drugą częścią stopy: $\cup \text{—}$, a w trocheju — pierwszą: $\text{—} \cup$ ²³.

2. W poezji greckiej i łacińskiej mógł być akcent gramatyczny pominięty dzięki wyzyskaniu innych sylab z natury lub z położenia długich, stąd każdy przycisk padał na mocniejszą, czyli iktowaną część stopy, a w wielu wyrazach akcentowana była ostatnia sylaba, jak np.: *arma virumque cano* (Wergiliusz, *Aeneida*), *Maccenas atavis* (Horacy, *Oda*). W rytmie metrycznym nie można więc mówić sensownie o zachowaniu, a tym bardziej o lepszym brzmieniu akcentu gramatycznego, gdy ten nie zbiega się z akcentowaną częścią stopy. W przytoczonym wyżej *Credo* II istnieje naśladowniczy rytm metryczny jambów, stąd wszystkie wyrazy prócz *Patrem* otrzymują akcent na ostatniej sylabie.

3. Czas trwania, czyli długość akcentu łacińskiego w starożytnej wymowie i poezji zależała od iloczasu sylaby akcentowej. Do arsy, czyli do akcentowanej części stopy należała w antycznej poezji przeważnie sylaba z natury lub położenia długa, a krótka zamiast długiej zdarzała się albo w zakończeniu wiersza według zasady *ultima syllaba anceps* (ostatnia sylaba jest obojętna), albo przy rozwiązaniu arsy na dwie sylaby krótkie. Lecz w melodiach gregoriańskich nie jest uwzględniona w zasadzie ani długość gramatycznego akcentu łacińskiego, ani przypuszczalna jego wysokość melodyczna. Aby przekonać się o tym wystarczy zwrócić uwagę na długość dźwięków, choćby w przytoczonym wyżej *Credo* II. Wszystkie sylaby prócz ostatniej w kadencjach są w obu odcinkach wyrażone ósemkami w melodii, choć według słowników i gramatyk łacińskich obie sylaby są długie w wyrazie *Credo*, a o połowę krótsze w wyrazie *Patrem*. Także co do wysokości dźwięków można stwierdzić, że sylaba akcentowana może być w melodii niższa od nieakcentowanej, jak np. w wyrazach

²² *Liber Us.*, s. XII, *De ictus respectu ad tonicum accentum*.

²³ *Zob. Metryka grecka i łacińska*, s. 10, 75—76.

inum, Déum, lub może być na tym samym tonie, jak np. w wyrazie *Pátr̄m* tegoż *Credo*.

4. Co do umiarkowanego natężenia tonu sylaby akcentowanej brak byłoby powodu do zastrzeżeń. Podkreślić tylko wypada, że trzy cechy akcentu gramatycznego wymienione wyżej w tekście przytoczonym z *Liber Us.* mogły być realizowane w poezji antycznej w powiązaniu z arszą, czyli z akcentowaną częścią rytmu, gdyż poza tą częścią akcent inny nie istniał. Dlatego odwoływanie się do Starożytnych na potwierdzenie przynależności akcentu gramatycznego wraz z jego cechami raczej do beziktycznej arsy solesmeńskiej opiera się na zasadniczej pomyłce, bo arsa i związany z nią akcent jest w antycznej metryce tą częścią rytmu, którą w teorii solesmeńskiej nazywa się tezą. Toteż akcent gramatyczny nie zbiegający się w śpiewach sylabicznych z iktusem solesmeńskim oznaczającym tezę jest pominięty tak samo, jak pominięty jest akcent gramatyczny nie zbiegający się w poezji antycznej z arszą. Lecz pominięcie akcentu gramatycznego pociąga za sobą zastosowanie akcentu pozagramatycznego. W archaicznej poezji rzymskiej istniała jednak tendencja, by unikać dysharmonii między akcentem gramatycznym a iktem wierszowym, tzn. chodziło o to, by ikt wierszowy padał na tę samą zgłoskę, co akcent gramatyczny. U późniejszych mistrzów poezji wspomniana dysharmonia jest już środkiem zamierzonym dla celów artystycznych, ale zawsze w oparciu o iloczasy sylab otrzymujących w wierszu akcent pozagramatyczny²⁴. W solesmeńskiej teorii akcent pozagramatyczny nadawany jest na drodze mechanizmu, w którym łaciński akcent paroksytoniczny (na drugiej sylabie od końca) przerzucany jest w wielu wyrazach, zwłaszcza w kadencjach, na ostatnią sylabę i stąd istnieje w *Liber Usualis* nadprodukcja kadencji jambicznych, gdyż nawet takie wyrazy, jak: *vigilantes*, *dormientes* (w ant. *Salva nos* lub *Ave Regina caelorum* (tonus simplex), *Salve Regina* itp. tworzą kadencje według zaznaczonych akcentów pobocznych z pominięciem akcentu głównego. Jest to już zupełna anarchia z punktu widzenia poprawności prozodycznej języka łacińskiego i dyletantyzm z punktu widzenia poetyckiej sztuki. Toteż o. D. Johner OSB ocenia solesmeński mechanizm akcentowy w tych słowach: „Szkółka z Solesmes ma inny sposób rytmizowania. W śpiewach sylabicznych wychodzi ona zawsze z ostatniej zgłoski członu, następnie kroczy wstecz i nadaje zwykle każdej co drugiej sylabie rytmiczny punkt oparcia, nie troszcząc się o to, czy zbiega się on z akcentem (głównym lub pobocznym) wyrazu”²⁵.

5. Chorał gregoriański i związany z nim akcent łaciński należy już do epoki średniowiecznej, w której pod wpływem rozpowszech-

²⁴ Zob. *Metryka grecka i łacińska*, s. 83, 107.

²⁵ D. Johner, *Grosse Choralshule*. Regensburg 1937, s. 37.

nienia się języka łacińskiego wśród obcych plemion zanikło poczucie długości i krótkości zgłosek w żywej mowie. Wynikające stąd duże trudności w dorównaniu mistrzom poezji iloczasowej przyczyniły się do powstania w tej epoce tzw. poezji sylabicznej. W wierszu sylabicznym zaprzestano uwzględniać iloczas wyrazów i wymawiano je zgodnie z akcentem gramatycznym. Zakończenia wierszy tej poezji są albo trocheiczne (— —), utworzone przez wyraz przynajmniej dwuzgłoskowy, albo jambiczne (— — —), w którym występuje wyraz przynajmniej trzyzgłoskowy z dodatkowym akcentem na sylabie ostatniej²⁶.

Dla stwierdzenia takich zakończeń wystarczy przeglądnąć tekst choćby kilku hymnów, jak *Veni Creator*, *Tantum ergo* lub tekst sekwencji *Stabat Mater*. Toteż kadencja określana w teorii chorału jambicznego jako daktyliczna posiada w zakończeniu charakter jambiczny, który w języku polskim żąda monosylaby akcentowanej, czego dokonano w obecnym przekładzie np. hymnu *Veni Creator*, w którym wyrazowi trzyzgłoskowemu *Spiritus* w kadencji odpowiadają poprawnie dwa wyrazy: *Duchu przýjdz*. Kadencja trocheiczna w ruchu ósemkowym melodii otrzymuje często wzdłużenie, przez co zmienia się ona w kadencję spondeiczną (— —), złożoną z dwóch ćwierćnut. Nie jest to jednak zmiana istoty rytmu, gdyż proporcja części akcentowanej do nieakcentowanej pozostaje taka sama, a zmienia się tylko elementarna jednostka czasu krótszego na dwa razy dłuższy w obu dźwiękach. W *Liber Usualis* istnieje wiele takich kadencji spondeicznych nie tylko na tym samym tonie, lecz także na dźwięku wyższym i niższym, jak np. w *Gloria VIII*, w wyrazach *Deo, voluntatis, tuam, caelestis, Christe, Dei, nobis, sanctus* lub rzadziej na dźwięku niższym i wyższym, jak np. w *Gloria VII* w wyrazie *sanctus*, w *Gloria IX* w wyrazach: *Tibi, Deus, Dei*.

6. W wyniku powyższych rozważań nad teorią solesmeńskiego rytmu nasuwa się wniosek, że teoria ta, nadająca prozie łacińskiej w wielu śpiewach sylabicznych rytm muzyczny niezgodny z akcentem gramatycznym tego języka, nie posiada naukowego uzasadnienia ani w analizie rytmu muzycznego, ani w cechach akcentu gramatycznego łacińskiej wymowy i poezji iloczasowej czy późniejszej beziloczasowej. Opiera się ta teoria na uproszczonej analizie rytmu, na dwuznaczności terminów *arsis* i *thesis*, oraz na mylnym powiązaniu cech akcentu gramatycznego z arszą ruchu zamiast z arszą w znaczeniu akcentowanej części rytmu.

Do błędów akcentowych można bardzo łatwo przyzwycząić się, nawet do takich jak w wyrazie **omnipotentem**, w których akcent gramatyczny na sylabie długiej jest pominięty, a wyznaczony jest akcent poboczny na dwóch sąsiednich sylabach krótkich. Dziś może to nikogo nie razić, bo język łaciński nie jest językiem żywej mowy.

²⁶ Zob. *Metryka grecka i łacińska*, s. 167—68.

Lecz wprowadzanie do języka polskiego czegoś podobnego zostało już dawno ocenione negatywnie w związku z próbami metrycznymi Nowaczyńskiego (1781 r.). Jeżeli więc iktus solesmeński oznacza przynajmniej podział na grupy rytmiczne dwójkowe i trójkowe, to w podłożeniu tekstu polskiego pod melodię gregoriańską nie powinien on mieć zastosowania tam, gdzie byłby niezgodny z akcentem gramatycznym polskim. Chodzi tu przede wszystkim o śpiewy sylabiczne, w których każda niezgodność rytmiczna z akcentem polskim występuje rażąco, a nie ma żadnej konieczności zmuszającej do podłożenia tekstu sprzecznie z jego akcentem.

Dla ilustracji niech posłużą następujące przykłady:

Mło-dzień-cy i dziew-cze-ta. i star-cy, i dzie-twa

Jest to antyfona w obecnym *Exsequiale* na s. 70 (418). Cztery iktusy solesmeńskie są tu niezgodne z akcentem gramatycznym polskim i powodują takie błędy, jak: **Mł**odzieńcy, i starcy, których można było uniknąć bardzo łatwo w następującym podłożeniu tekstu:

Mło-dzień-cy i dziew-cze-ta. i star-cy i dzie-twa

Przybył tu tylko jeden dźwięk *e* dla spójnika *i* w zestroju akcentowym *i stárcy*. Ten dźwięk *e* istnieje w oryginale. Przy wyzyskaniu go powstaje z dwóch następnych dźwięków grupa dwójkowa zgodna z akcentem gramatycznym wyrazu stárcy.

W antyfonie *Ten otrzyma* (*Exsequiale* s. 64 (412)) istnieją błędy prozodyczne w następujących wyrazach **blógosławieństwo** od Pana; **od Boga Zbawiciela**; **szukających**. Taki bowiem podział na elementarne jednostki rytmiczne wyznaczają zastosowanie iktusy w tej antyfonie w obecnym *Exsequiale*. Tych błędów można uniknąć w następujący sposób:

Ten o-trzy-ma bló-go-sła-wieństwo od Pa-na i mi-łó-sier-
dzie od Bo-ga Zba-wi-cie-la swe-go, bo to jest po-ko-
le-nie szu-ka-jących Pa-na. quae-ren-ti-um
szu-ka-jących

Melodia ta należy do układu transponowanego z jednym bemolem, którego brak przy kluczu w tradycyjnych wydaniach chorału²⁷. W powyższym podłożeniu tekstu polskiego zostały zachowane wszystkie dźwięki istniejące w tej antyfonie w obecnym polskim *Exsequiale*. Jedynie dźwięk *a* na początku tej melodii został wprowadzony jako charakterystyczna tercja początkowego motywu, zgodna z oryginałem. Rytmika natomiast uległa znacznej zmianie, bo pięciosylabowiec błogostawieństwo otrzymał poprawny akcent główny i poboczny, którego nie ma potrzeby przesuwając w powyższym zastosowaniu na sylabę następną. W zestroju akcentowym *bo to jest* pierwsza sylaba *bo* jest nieakcentowana. Czterosylabowiec szukających żąda akcentu pobocznego na sylabie pierwszej i głównego na przedostatniej, a więc odmiennie niż łaciński czterosylabowiec *quaerentium*, mający akcent główny na sylabie trzeciej od końca i poboczny na ostatniej sylabie. Dlatego torculus na końcowej sylabie wyrazu łacińskiego brzmi dobrze, lecz w polskim języku byłby nieznośny, co zostało uwidocznione w powyższym przykładzie nutowym na końcu dla porównania niezgodności prozodycznej tych czterosylabowców w dwóch różnych językach. Rozłożenie torculusu jako grupy rytmicznej trójkowej na dwie ósemki wiązane i trzecią odłączoną umożliwia poprawne podłożenie tekstu polskiego w zakończeniu tej antyfony, bo nie jest żadnym dogmatem wiary, że gregoriańska neuma jest nierozdzielna. Jeśli zaś mamy zezwolenie na język polski w liturgicznych śpiewach, to mamy tym samym zezwolenie na poprawny akcent, z którym powinna być uzgodniona rytmika melodii w miarę możliwości. Melodia nic na tym nie traci.

Powyższe przykłady ilustrują chyba wystarczająco niezgodność iktusa solesmeńskiego z prozodią języka polskiego w śpiewach sylabicznych. W *Liber Usualis* (1956, s. XII) istnieje taka uwaga: „W śpiewie sylabicznym zbiega się iktus łatwiej z ostatnią sylabą słowa i również z akcentem tonicznym wyrazów daktylicznych, chyba że iktus jest inaczej zaznaczony w nutach lub kontekst nasuwa coś innego”. Ponieważ wyrazy daktyliczne mają na trzeciej sylabie od końca akcent gramatyczny, a poboczny akcent możliwy jest w nich na sylabie ostatniej, dlatego iktus solesmeński jest zgodny z tymi akcentami w wielu wyrazach istniejących w języku łacińskim. Lecz takich wyrazów rodzimych nie ma w języku polskim, a każdy akcent na drugiej sylabie od końca jest nienaruszalny zarówno w prozie jak i w poezji, stąd zachowanie podziału na jednostki rytmiczne wyznaczone solesmeńskim iktusem w melodii powiększa ilość błędów prozodycznych w podłożeniu tekstu polskiego. Przyczyną tych błędów byłoby więc w tym wypadku błędne założenie wyrażone na począt-

²⁷ Szczegółowe uzasadnienia w tym względzie można znaleźć w książce: J. Łaś, *Tonalność melodii gregoriańskich*. Kraków 1965. Wyd. Apost. Modl.

kowej karcie obecnego *Rituale* i *Exsequiale* w słowach: „Znaków rytmicznych szkoły z Solesmes użyto za zezwoleniem Wydawnictwa Desclée...” Wydawnictwo francuskie mogło chętnie udzielić zezwolenia, lecz nie może odpowiadać za ujemne skutki wynikające stąd dla prozodii języka polskiego. Dlatego w obecnym okresie przestawiania liturgii na język ojczysty konieczne jest przemyślenie zagadnienia rytmu dla uniknięcia wielu niczym nie usprawiedliwionych błędów prozodycznych, wynikających wyłącznie z błędnego założenia.

Fakt, że mechanizm akcentowy teorii solesmeńskiej nie nadaje się do polskiego języka, prowadzi do wniosku, że mechanizm ten jest błędny również w zastosowaniu do łacińskiej prozy w wyrazach z akcentem paroksytonicznym, gdyż w obecnej wymowie łacińskiej akcent ten jest taki sam jak polski akcent na drugiej sylabie od końca dwu- i wielosylabowców polskich. Solesmeńska znieczulica na poprawność tego akcentu wynika być może z poczucia akcentu języka francuskiego, ale to nie uprawnia nikogo do naśladownictwa francuskiej manieri w języku polskim. Gdyby więc polski chorał współczesny miał iść po linii naśladownictwa mechanizmu akcentowego solesmeńskiego, wystawiłby sobie świadectwo bezkrytycznego naśladownictwa tego mechanizmu, obrażającego poczucie współczesnej kulturalnej mowy polskiej.

Kraków

KS. JÓZEF ŁAŚ SJ

REFLEKSJE BIBLIJNO - LITURGICZNE

Ks. Władysław Borowski CRL., Kraków

GODZINA BIBLIJNA PT. ODSTĘPSTWO LUDU BOŻEGO (Iz 2, 1—11)

I. TEKST

1. Widzenie, które miał Izajasz, syn Amosa, o Judzie i Jeruzalem.

a) ...*wstąpmy na górę Jahwe* ...

2. I będzie na końcu dni:
mocniej osadzona zostanie
góra domu Jahwe
niż najprzedniejsze góry,
ponad szczyty wystrzeli.
3. Popłyną ku niej wszystkie narody,
podażą tam wszystkie ludy,
i rzekną: „Chodźmy, wstąpmy
na górę Jahwe, do domu Boga Jakuba:
by dróg swych nas nauczył,
jak chodzić Jego ścieżkami”,
gdyż pouczenie wyjdzie z Syjonu,
z Jeruzalem — Słowo Jahwe.
4. Załatwi On spory narodów,
wiele plemion pouczy:
na lemieszce przekują swe miecze
a włócznie swoje na sierpy.
Naród przeciw narodowi
nie podniesie już miecza
zaniecha ćwiczeń wojennych.

b) *porzuciłeś Wszehmoc* ...
5. Domu Jakuba
nuże, chodźmy
w światłości Jahwe
6. Wszak porzuciłeś
Wszehmogącego,
domu Jakuba .

c) *Kłaniajcie się dziełu swych rąk*

Ze wschodu u nich wróżbitów
bez miary, jak u Filistynów:
cudzoziemców się oklaskuje.

7. Kraj obfituje
w srebro i złoto,
skarbowo nie ma końca:
kraj ma w bród koni
i krocie wozów wojennych.
8. Kraj opływa w cześć bóstwa,
kłaniają się dziełu swych rąk,
temu, co ich palce zrobiły.
9. Upodlił się człowiek,
śmiertelny się poniżył:
nie możesz im przebaczyć.
d) *Sam Jahwe w on dzień...*
10. Wejdz do skały,
zagrzeb się w piasku,
ze strachu przed Jahwe,
przed chwałą Jego majestatu.
11. Zbledną wyniosłe oczy ludzkie,
upokorzy się duma człowieka.
Sam tylko Jahwe
w on dzień się wywyższy.

II. WSTĘP LITERACKI

Interesujący nas fragment z Proroctwa Izajasza składa się zasadniczo z dwu części: ww. 2—11, oraz ww. 12—21. Natomiast wiersz 22 jest wynikiem całej mowy: jest utrzymany w tonie bardzo ostrym, celem wywarcia głębszego wrażenia na słuchaczach. Część druga: ww. 12—21 należy uznać za wynik części pierwszej ww. 2—9. Zapowiedzią a zarazem przejściem, do części drugiej są ww. 10—11, w których Jahwe zapowiada karę Izraelowi za jego niewierność. Są one zarazem paralelne do ww. 20—21, są wynikiem wierszy poprzednich. Część druga (ww. 12—21) jest ułożona na zasadzie wnioskowania logicznego ww. 12—19 i 20—21, podobnie część pierwsza: ww. 2—9 i 10—11. Poszczególne części zbudowane są na zasadzie kontrastu.

Ww. 2—4 mówią o nawróceniu się pogan, a ww. 5—9 o odstępstwie Ludu wybranego. Podobny kontrast można zauważyć między ww. 12—16, oraz 17—19. Pierwsze wiersze mówią o Bogu, natomiast drugie o upokorzeniu człowieka, ww. 20—21. W części pierwszej kontrast zachodzi nawet między poszczególnymi słowami. W. 3: *popłyną* powolni Bogu, w. 5—6 *opuszcili*, w. 7 podaje odstępstwo od Boga: zabobony, laicyzacja, materializm praktyczny. Zamiast pokojowego nastawienia pogan posiadamy demona wojny (w. 7b—8); zamiast wyniesienia góry Syjonu (w. 2) spotykamy upodlenie się Ludu Bożego (w. 9).

Z tych względów trudno mówić o niezależnych fragmentach mów, jak się to często zdarza w komentarzach do Izajasza. Raczej należało

¹ M. Dahood, *Psalms*, t. I., New York 1966, 112n.

by tu przyjąć jedną koherentną treściowo mowę. Na pytanie czy jest ona rezultatem pracy uczniów, komponujących poszczególne fragmenty w jedną logiczną całość, czy też może była wypowiedziana taką z jaką spotykamy się dziś, na to pytanie trudno dać odpowiedź.

Raczej należałoby przyjąć drugą ewentualność. Uczniowie naśladowali mistrza, jednakże nie dorównywali mu twórczym natchnieniem i kunsztem wiązania słowa.

Częściowo powodem nieporozumień było słowo *am* (w. 5) tłumaczone jako „lud”. M. Dahood¹ tłumaczy to słowo na podstawie nowej filologii jako „wszechmoc” oraz konkretnie zamiast przenośni częstej w poezji: „pełen mocy”. Odpada tym samym konieczność oddzielania tych wierszy od siebie. Nie wiadomo było bowiem do kogo odnosi się w. 6a; przypuszczano jednak ogólnie, że do Boga, choć nie było na to dowodów.

Język poetycki obfituje w przenośnie, obrazy pełne grozy, czasem jest pełen liryzmu. Te formy oddziałują na duszę słuchacza. Ww. 2—4 są powtórzeniem z pewnymi zmianami Mich 4, 1—3, zaczerpniętych prawdopodobnie z poezji kultowej, co dobrze zresztą tłumaczy użycie ich przez dwóch współczesnych sobie proroków.

Obecna mowa mogła być wygłoszona za czasów króla Ozajasza (Azariasza) ok r. 740 p.n.Ch. w czasie uroczystości w świątyni. Prowadzenie Ozjasza odznaczało się świetnością gospodarczą i polityczną. Kilka miast zdobyto na Filistynach i w Zajordanii, uzyskano dostęp do portu Ejlat. Armię zorganizowano, odnowiono mury Jerozolimy, nawiązano kontakty gospodarcze i polityczne z wielu państwami.

Król uniesiony pychą ośmielił się nawet spełniać funkcje czysto kapłańskie, za co został ukarany trądem i musiał przyjąć koregenta, swojego syna, Jotama (por 4 Krl 14, 21—22; 15, 1—7; 2 Krn 26).

III. EGZEGEZA TEKSTU (2, 1—11).

Prorok ze smutkiem musi upominać własnych współbraci, zarzucając im niewiarę w Boga, który ich wywiódł z Egiptu i zawarł z nimi przymierze.

Izajasz wiedział z Objawienia Bożego i z nauki powtarzanej w kulcie, że nastanie czas, gdy wszystkie narody nawrócą się do Boga. Przypatrzmy się obrazowi przedstawionemu przez Izajasza:

a) Nawrócenie pogan

Ww. 2—4, przemiana pogan miała nastąpić „na końcu dni”. Wskazuje na to obraz góry Syjonu przedstawiony w swej przemienionej duchowej szacie. (Zach 14, 10). W ówczesnym obrazowym języku gdzie wysoka góra tym samym bardzo trwała — uważana była za mieszkanie Boga (por. Ps 89, 13; 133, 3; Sdz 3, 3; 68, 17) nabiera nasze określenie znaczenia duchowego, symbolicznego, oznaczając miejsce objawienia się Boga wszystkim narodom.

„Koniec dni” wyraża szczęście wieczne w literaturze mądrościowej (Prz 23, 28; 24, 14b; 12, 28)² w tradycji prorockiej wyraz ten oznacza epokę przyszłą, obfitującą w szczęście (Sdz 49, 1; Lb 24, 14). Na czasy eschatologiczne wskazuje koloryt rajski tego opisu (por. Ez 28, 11 n; Ps 48, 3). Jak ziemia stworzona przez Boga była trwała, tak nie zachwieje się i Syjon (Ps 24, 2; 93, 1; 96, 10), który będzie w tym nowym świecie stolicą duchową całego świata. Będzie tam mieszkał Bóg po wszystkie czasy.

Syjon był celem pielgrzymki Izraela nie tylko po to, by oddać cześć Prawdziwemu Bogu Jahwe (Ps 96, 7 n: 122, 4), lub wypełnić śluby (Ps 48, 12; Dz 21, 23—26) lecz także aby szukać tam sprawiedliwego rozstrzygnięcia trudnych spraw prywatnych i społecznych. (Ps 7, 9 Pp 17, 8 nn Krl 8, 31 n).

W przyszłej epoce będą tam zdążyły wszystkie narody do Boga Jakuba, świadome Jego uniwersalnego władztwa, źródła ich trwałego istnienia. Tylko tutaj można poznać drogę prowadzącą do szczęścia. Znać, czyli kochać „drogi Boże” — w znaczeniu woli Bożej, było zadaniem synów Izraela (Ps 147, 18 n) by móc nimi kroczyć (Ps 128, 1), gdyż „wszystkie drogi jego są słuszne” (Pp 32, 4) Tam otrzymało się pouczenie, „Słowo Jahwe” obowiązujące w sumieniu (Iz 1, 10). Czy narody będą szukały na Syjonie tylko autorytatywnego rozstrzygnięcia trudnych spraw natury społecznej i politycznej o znaczeniu międzynarodowym bez nawrócenia się? Było to nie do pomyślenia bez uznania suwerennej władzy Boga Jakuba nad sobą, gdyż religia Starego Testamentu była bardzo daleka od synkretyzmu.

Na przyszłe nawrócenie się pogan wskazują niektóre psalmy Syjonu, z którymi nasz tekst ma bardzo wiele cech wspólnych (Ps 46, 10 n). Obraz Boga Jakuba wyraźnie zaczerpnięty został z teologii Syjonu (Ps 20, 2; 46, 8; 75, 10; 81, 2. 5; 48, 91; 2 Sm 23, 1), gdzie jest wzmianka o nawróceniu pogan (Ps 87, 3—6). Na przekonanie takie w Izraelu wskazują także inne miejsca jak Rdz 12, 3 (J); 9, 1—11 (E); Iz. 19, 35.

Obowiązek przyprowadzenia pogan do Boga Jakuba ciążył na Izraelu (Wj 19, 5n), czego jednak bez współudziału Boga Jahwe uczynić nie podobna.

Pierwszym skutkiem poddania się Bogu będzie pokojowe współistnienie ludów świata; przejawia ono się w zleceniu wszelkich sporów samemu Bogu. Zmiana serc i umysłów pozwoli przekuć „miecze na lemiesz, a włócznie na sierpy”. Uczynią to same narody uwolnione od grozy wojny, do której przygotowywano się przez ćwiczenia wojenne (3 Krl 5, 5; 4 Krl 18, 31).

Prorok nie ulega złudzeniom co do przyszłych konfliktów międzynarodowych. Nie orężem jednak będzie się je rozstrzygało, ale „po-

² M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Rzym 1963, 48.

uczeniem udzielonym na duchowym Syjonie” przez posłańca Bożego. W ten sposób nie ograniczony rozum człowieka, lecz „stwórcze” Słowo Boże będzie źródłem sprawiedliwości i pokoju. Pielgrzym zdążający na uroczyste święto do Jeruzalem miał na ustach „p o k ó j” obok „p r a w o r z ą d n o ś c i” (Ps 122, 5—9). Taki „p o k ó j” jest najważniejszym dobrem, jakiego spodziewał się Izajasz od Mesjasza (Iz 9, 6).

Słowo „pokój, bezpieczeństwo” stale jest aktualne na świecie. Jest ono dziełem prawości (Iz 32, 17). Czytamy o tym w 2 Sm 23, 3—4,

*prawy rządcą narodu
władca bojący się Boga
podobny do brzasku zorzy,
w chwili gdy budzi się słońce
w bezchmurny poranek:
promienny nad zieleń
wyrosną po deszczu.*

W pojęcie pokoju wchodziła przede wszystkim specjalną troską o ubogich, jako kamień probierczy wszelkiej sprawiedliwości społecznej (Ps 72, 1—2; Wj 22, 21—26). Gdzie te zasady wprowadzano w życie, tam można mówić o zbliżeniu się Królestwa Bożego (Iz 1, 21—28).

b) „Porzuciłeś Wszeczmoc”

W. 5—6a jest skierowany bezpośrednio do słuchaczy, przypominając im znaną zapewne prawdę o ich roli w Królestwie Bożym na ziemi. (Rdz 12, 3) „Dom Jakuba” paralelny z „Bogiem Jakuba” w naszym tekście jest ulubionym wyrażeniem Izajasza (Iz 2, 6; 8, 17, 10, 20; 14; 1; 29, 22). W Pentateuchu spotykamy je w Wj 19, 3 gdzie mowa jest o cudach w Egipcie, jako duchowym przygotowaniu do roli o której mówi Wj 19, 5—6.

Światło słońca odsłania człowiekowi krąg ziemi, pozwalając kroczyć bezpiecznie. Podobnie światło Boże — Jego przykazanie — oświeca umysł ludzki w trudnej sytuacji moralnej, pozwalając kroczyć bezpiecznie przez życie (Ps 43, 3; 19, 9; Jo 29, 3; 119, 105).

Człowiek powinien odpowiedzieć; odpowiada przyjmując światło — drogę moralności objawionej (Prz 4, 18; 6, 23; 1 J 1, 7).

W praktycznym nauczaniu powiedzenie Izajasza musiało elektryzować słuchaczy, wyrzucało im wzgardliwe odejście od Boga trzymanie się w praktyce pogańskich zasad postępowania, z których kilka przykładowo szkicuje prorok w następnych wierszach.

c) „Kłaniają się dziełu swych rąk”

Ww. 6b—9. Wróżby, zabobony, niezgodne były z religią objawioną. Bóg Jahwe jest wszechwiedzący. Nie można tu wykraść tajemnic środkami naturalnymi, o ile On sam wolną Swoją Wolą nie zdecy-

duże się je objawić, przez usta swych proroków. Praktyki te były zakazane (Kapł. 19, 26; Pp 18, 9—14). Ten ostatni tekst mówi o przepowiedniach, czarach, magii, wywoływaniu duchów, praktykach spotykanych u Kananejczyków. Nowsi wróżbici mogli przybyć z ziemi Filistynów (1 Sm 6, 2). Prorok walczy o czystość religii uznającej Boga za osobę pozaświatową na którą magia nie ma wpływu. Gdybyśmy przyjęli skuteczność praktyk magicznych, człowiek przez odpowiednie zaklęcia miałby wpływ na Istotę Nieskończoną; tak jednak nie jest.

Łączy się z tym żądza bogactw ziemskich i samowystarczalność, które wykluczają wiarę w Bożą Opatrzność.

Według Pp 8, 7—20 pierwszym skutkiem bogactwa jest przypisywanie sobie samemu wszystkiego co się osiągnęło: „To moja siła i moc moich rąk zdobyły to bogactwo” (ibid. w. 17). Poziom ekonomiczny kraju raptownie się podniósł za Jeroboama II oraz Ozjaza (Azariasza), przypominając epokę Salomona.

W tym czasie koni używano rzadziej jako zaprzęgu do wozów wojennych (Wj 15, 19; Dt 20, 1; Ps 20, 8), na skutek gorzszego terenu Palestyny. Natomiast używano ich tam, gdzie chodziło o podniesienie prestiżu (2 Sm 15, 1; 3 Krl 1, 5). Z wielką dokładnością podawano ich liczbę gdy mowa o łupach wojennych.

Połączenie dobrobytu z rozwojem sztuki militarnej pozwala wnioskować o pewnym rozwoju w stosunku do Pp 8, 7—20. Czy Izajasz był bezkompromisowym pacyfistą? Z kontekstu raczej wynikało by że używał przesadni, celem podkreślenia istotnego punktu nauki: ufności w Bogu. Nie mógł popierać całkowitego pokładania nadziei w nowych wynalazkach wojennych napawających dumą obywateli i ich rządców (2 Krn 26, 11).

„Czcze bóstwa, nicość wyrażały całą niemoc bożyszczy niezdolnych do udzielenia pomocy. Użycie tego wyrażenia na określenie bóstw pogańskich (por. Ps 96, 5; 67, 7; Kpł 19, 4; 26, 1) dowodziłoby znajomości kultowego języka. „Dzieła swych rąk” jest określeniem Deuteronomicznym (Pp 4, 28; 31, 29; 3 Krl 16, 7). Chociaż krąg kulturalny, do którego zaliczał się Izrael, odróżniał bóstwo od jego obrazu, czy podobizny.

Sam Izrael nie odróżniał symbolu od przedmiotu. Zawsze zachodziło niebezpieczeństwo zniesienia Boga osobowego do podobieństwa ludzkiego, przypisując Mu zarazem słabości ludzkie. Obraz, rycina, figura były zawsze tego wyrazem. Człowiekowi wydawało się często, że to on gra centralną rolę oddając sobie cześć boską. Trudno nie przyznać racji G. E. Wrightowi, że Baal i Isztar są tylko symbolami, wyrażającymi uczucia ludzkie. W oczach proroków wierzenie takie stanowiło dno upadku, ostateczny, logiczny wniosek wpływający z samoubóstwienia człowieka. Dał temu wyraz autor Powtórzonego Prawa (Pp 8, 17. 19) łącząc ideę samowystarczalności

i czei bogów pogańskich, nazwanych w Hymnie Mojżesza (Dt 32, 21) „nie-Bogiem”.

Na takie stanowisko człowieka Izajasz ma tylko określenie: „upodlił się”. Trzeba zwrócić uwagę na ogólne wyrażenie „człowiek” „śmiertelny”, co przypomina literaturę mądrościową (Prz 12, 14; 19, 22; Ps 49, 3) która podobnie mówi o ponizeniu wyniosłej pychy ludzkiej (Prz 25, 7; 29, 23). Izajasz włączył tu styl i język mędrców do nauki o „dniu Jahwe”.

d) Gniew Boży

Odrzucenie władztwa Bożego nad sobą nie mogło ująć człowiekowi bezkarnie. Nic dziwnego, że Bóg wkracza w bieg historycznych wypadków, karząc niepoprawnych, o czym szerzej pouczali mędrzy. Refran w. 10 n powtórzony ww. 17—19 zaznacza istotny punkt „dnia Jahwe” malowany w stylu królów asyryjskich Sargona II czy Azarhaddona, przechwalających się „splendorem sił i potęgi Asyrii, przejmującej grozą na sam jej widok”. W słowach pełnych ironii prorok podaje ludowi próby grzeszników, pragnących bezskutecznie ukryć się przed zagniewaniem Boga (por. Ps 138, 9 nn; Am 9, 2 nn). Czegóż więcej miał się spodziewać upadły religijnie i moralnie Lud wybrany? „Dzień Jahwe” będzie momentem przywrócenia Bogu naczelnego miejsca.

IV. WNIOSKI

Prorok wyraźnie odróżnia dwa światopoglądy: teistyczny i naturalistyczny. Wszelkiego rodzaju bogowie pogan są tylko symbolem wyniesienia samego siebie i niechęci poddania się Bogu. Bogowie są ubóstwieniami sił przyrody, u źródeł czego był panteizm. Ostatcznym stadium rozwoju natury jest człowiek, istota rozumna, król wszelkiego stworzenia. Boga albo się nie uznaje wcale, albo stara się go każdy poddać sobie samemu, dochodząc tym samym do czarów, zabobonów i magii, gdzie właściwymi potęgami są wytwory rąk ludzkich.

Nic dziwnego, że prorok wspomina o srebrze i złocie, jako podstawie bytu indywidualnego i społecznego. Można przecież za to kupić konie i wozy wojenne, podstawę potęgi wojennej zabezpieczającej człowieka przed najazdem wrogów. Pomoc Boża nie jest konieczna, zresztą jakże można w nią wierzyć? Prorok nazywa taki stan „upodleniem”. Jak widać z mowy, upadek był nieodwracalny, bo u jego źródeł leżała niewiara, zatwardziałość, niechęć powrotu do Boga. O przebaczeniu w takich warunkach nie mogło być mowy. Byłoby to sprzeczne z metodą działania Bożego. Aby skłonić Izrael do poprawy Jahwe zsyła nań cierpienie. Prorok wierzy, że wstrząs ten, cknie Naród Wybrany, jeżeli nawet nie wszystkich, to przynajmniej część: — Reszta, która zostanie zbawiona.

Tu leży głębia nauki proroka, którą należy stosować w każdym czasie, w każdej epoce. Wszędzie gdzie istnieje podobne rozumowanie, Bóg ześle karę poprawczą. Chyba, że już nie ma nadziei. Tam Bóg czeka cierpliwie, aż w końcu ześle swój gniew, o którym mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 1, 18—32). Paganie doszli do tego stanu wcześniej, Izrael trochę później, naśladując ich postępowanie. W każdym razie i jednych i drugich, jeżeli nie ockną się z leżargu, czeka gniew i kara Boga.

I wśród nas mogą być tego rodzaju jednostki. Wyraźnie wspomina o nich św. Piotr w swoim 2 liście. Uczęszczają nawet na agapy, czyli ucztę ofiarną odbywającą się w związku ze Mszą św. jako jej kontynuacją, a *przekonani są, że przyjemność polega na rozkoszy za dnia. Oddają się zakale i plugastwu podczas agap, gdy z wami są przy stole. Mają serca wyćwiczone w chciwość, synowie przekleństwa* (2 P 9—22).

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW BOROWSKI CRL

Ks. Władysław Borowski CRL., Kraków

GODZINA BIBLIJNA PT. DZIEŃ JAHWE (Iz 2, 12 21)

I. TEKST

a) *Oto Dzień Jahwe ...*

12. Bo oto Dzień Jahwe Zastępów
na wszelką dumę,
która ustąpi,
na wszelką wyniosłość,
która się ugnie:
13. na wszelkie cedry Libanu
strzeliste, wysokie,
na wszelkie dęby Bazanu,
14. na wszelkie góry ogromne
na miejsca wyniosłe
15. na każdą wieżę strzelistą
na każdy mur obronny
16. na każdy okręt tarzyjski
na każdy statek kosztowny.

b) *... ugnie się pycha ludzka ...*

17. I unią się człowiek,
ugnie się pycha ludzka,
wywyższony zostanie
sam Jahwe w on dzień.
18. A zniszczone bałwany.

19. Wejdą do jaskiń skalnych,
do jam podziemnych
w strachu przed Jahwe,
przed chwałą Jego majestatu.
c) ... porzuci człowiek bożyszcze..
20. Onego dnia
porzuci człowiek
bożyszcze ze srebra,
bożyszcze ze złota,
na pokarm zwierzętom
i nietoperzom,
choć je uczynił,
by się im kłaniać.
21. Wejdzcie do skalnych rozpadlin,
do szczelin górskich,
ze strachu przed Jahwe,
przed Chwałą Jego majestatu,
gdy stanie by wstrząsnąć ziemią.
Zakończenie; „*Strzeżcie się...*”
22. Strzeżcie się człowieka,
w którym jest oddech,
bo za cóż się uważa?

II. WSTĘP LITERACKI

Uwaga: Patrz jak w poprzedniej godzinie biblijnej na str. 285

III. EGZEGEZA TEKSTU

Dzień Jahwe (Iz 2, 12—21). Opisany tu dzień Jahwe, nie podaje tego co sam Jahwe zrobił, ale to co dzień ten oznacza dla Jahwe. W historii Izraela i Judy, inne opisywały w sposób ogólny karę dla złego człowieka. Trzeba tutaj wspomnieć, że początkowa forma ludowa mówiła raczej o Dniu Jahwe przeciwko poganom — wrogom Izraela. Wspomina o niej Amos. W tym znaczeniu występowała często w kulcie. Ta starsza wersja znalazła swój wyraz u Izajasza (Iz 13—14) kiedy prorok opisuje upadek króla babilońskiego, jego strącenie do podziemia, co było przeciwieństwem tego czego się spodziewał: — wyniesienia pod niebiosa, zrównania z Najwyższym (Iz 14, 13). Wtedy dzień ten będzie oznaczał moment wybawienia dla Izraela. W podobnym sensie mówi Ezechiel (Ez 30, 1—19) o Egipcie, że taka sama była ich wyniosłość. Dodać należy że w dawnym Kanaanie odbywał się kult religijny pod dębami, z nich także wróżono o przyszłych losach. (Iz 1, 29 n; Oz 4, 13). Wysokie góry były obrazem niezniszczalności. Potrzeba nadludzkich sił, by ją zmienić w posiadach; poruszyć górę, oznaczało katastrofę kosmiczną. Na górach i pagórkach także składano ofiary. Objawiający się Bóg-Jahwe spowoduje ich upadek. Zrozumienie tego obrazu daje nam Ps 29 mający

podobieństwa z Dniem Jahwe. Nie chodzi tam o obraz Boga jako wojownika i „strasznego Jehowę”, przeciwnie: mowa jest o Panu wszelkiego stworzenia, którego przyjsie oznacza błogosławieństwo dla uciemięzonego Ludu Bożego (por. w. 11). I tam Bóg „*lamie cedry Libanu* (w. 5) *wywraca dęby* (por. w. 7), *Liban wprawia w podskoki jak cielca a Szirion jak młodego bawołu* (w. 6). Wprowadzenie tych obrazów do poezji Izajasza, wskazuje na zapożyczanie elementów kulturowych i przystosowanie ich do wyjaśnienia rządów Boga nad światem — Pana Historii.

Ww. 15—16. Ten sam los, który spotyka naturę, czeka także i człowieka i uczynione przez niego arcydzieła, dzięki którym czuje się najbardziej bezpiecznym. Nie widzi nawet uznawania powodów zależności od Boga. Mury i wieże stanowiły fortyfikacje, dzięki którym mieszkańcy Jerozolimy i innych miast czuli się bezpieczni. „Nie musieli” pokładać nadziei w Panu i Jego Opatrzności (por. Iz 7, 3—13). Wieże można też było zbudować w środku miasta, jako jedyną obronę po zdobyciu murów. Wystarczy przypomnieć fakt z czasów machabejskich, kiedy to przez przeszło dwadzieścia lat trzymała się wieża wewnątrz Jerozolimy i Machabeusze nie zdołali jej zdobyć. Słusznie Pp 9, 1 wspomina o miastach obwarowanych, aż do samego nieba, a Rdz 11, 1 nn stawia nam przed oczyma obraz dumy ludzi, którzy zbudowali sobie wieżę bardzo wysoką. A więc nie tylko dzisiejsze drapacze chmur są powodem pychy świata.

Innym źródłem potęgi były okryty duże i mocne okręty przynoszące narodowi bogactwa z dalekich krajów. Jakkolwiek będziemy tłumaczyć słowo „tarszisz”: czy jako miasto Tarz w Hiszpanii, czy też jako „wytapianie metalu” — przy czym okręty tarszisz były okrętami przywożącymi rudę z dalekich krajów — uznać zawsze musimy, że handel był wówczas źródłem dochodu narodowego i podstawą bogactwa poszczególnych obywateli. Byli tak samo szczęśliwi i tak samo opływali w bogactwa jak dzisiejszy człowiek w państwach najlepiej rozwiniętych ekonomicznie. Izraelitom przypominały się dawne czasy Salomona, kiedy okręty takie przywoziły złoto z Ofiru (3 Krl 10, 22).

Ozjasz (Azariasz) zdobył dawny Ejlat w zatoce Akkaba dla królestw Judy (2 Krl 14, 22; 2 Krn 26, 2), co dawało ogromne możliwości.

Zawsze jednak mówi o Dniu Jahwe w sensie ukarania pychy i wyniosłości człowieka, dążącego do zrównania się z Bogiem. Przypomina nam to słowa węża w raju: „*będziecie jako bogowie*” (Rdz 3, 5). Karę Dnia Jahwe skierowanego przeciw Izraelowi opisuje już Pp 32, uchodzący dziś za tekst b. stary — sięgający XI wieku p. n. Chr.; pochodzenia prawdopodobnie kultowego, śpiewany w dniu odnowienia przymierza z Jahwe. Jak widać nauczanie proroków korzeniami tkwiły w kulcie i tam znajdują swoje wytłumaczenie. Czego uczy Izajasz w 2, 12—21.

a) „...oto Dzień Jahwe...”

W 12—16. Dzień Jahwe przybiera tutaj formę bardziej uniwersalną, skierowany jest przeciwko wszystkiemu, co pyszne, co wyniosłe.

Człowiek stara się być niezależnym od Boga: ciąży mu poddaństwo i zależność od Suwerena. Przypomina to naukę Joba (Job 40, 10) oraz księgi Przypowieści (Prz 16, 18; 21, 4; 30, 13; 16, 5). Porównajmy Prz 16, 18 n;

*Przed porażką — wyniosłość,
duch pyszny poprzedza upadek.*

*Lepiej być skromnym pośród pokornych,
niż tupy dzielić z pysznymi.*

Prz. 16, 5:

*Obrzydłe dla Jahwe serce wyniosłe,
z pewnością karania nie ujdzie.*

Prorok łączył swoją naukę z pouczeniami mędrców. Bóg musi się zwrócić przeciwko zapędom człowieka — jest Władcą i Królem. Ww. 12—14 Cedry Libanu symbolizują pustą chwałę człowieka i jego chęć wyniesienia się (por. Iz 9, 10; Jer 22, 14 n). Ps 80, 11 mówi o „wyniosłych cedrach”, gdzie wyniosły użyty jest w stopniu najwyższym; w oryginale El = Bóg. Podobnie autor Ps 37, 35—36 mówi:

*i widziałem niezbożnego ciemiejącę.
Rozłożysty był jak cedr na Libanie.*

*Przeminął — już go nie ma;
szukałem go, lecz nie znalazłem.*

Dęby występują paralelnie z cedrami nie tylko u Izajasza, ale i u Ezechiela (Ez 27, 6) i w Psalmach (Ps 68, 16; 29, 9). Mówi o nich także prorok Zachariasz (Zach 11, 2) i Amos (Am 2, 9). Przed oczami proroka jednak stale stoi obraz zniszczonych przez burzę okrętów za panowania króla Jozefata (3 Krl 22, 49). Podobny los prorok przewiduje i teraz, o ile podobne przedsięwzięcie zostanie podjęte.

Wskazywało by to na kierunek skąd nadciągnie nieszczęście. Nie zapominajmy, że w tradycji deuteronomicznej (Pp 32, 2; Sdz 5, 4; Ps 68, 18) Bóg objawia się nie z północy ale właśnie z kierunku południowego z Synaju lub Seir, miejsc ustanowienia i pierwszego przymierza z Jahwe. Czy mowa tutaj o sądzie ostatecznym nad wszystkimi narodami? Jak często w pismach prorockich tak i tutaj słowo „Dzień Jahwe” nie konieczne musi oznaczać eschatologiczny moment sądu ostatecznego, może być mowa o katastrofie historycznej, która zasięgiem swoim objąć może wielki szmat znanemu prorokowi świata.

b) „...ugnie się pycha ludzka...”

Ww. 17—19. W obliczu objawiającego się Jahwe, uniżającego wszelką pychę i wyniosłość. Przed Jahwe nic nie jest w stanie pomóc człowiekowi. Autor mówi, że człowiek szukał będzie schronienia w skałach i jaskiniach podziemnych. Jedną jest wielkość — Jahwe.

Majestat jego będzie przedmiotem podziwu wszystkich narodów i chlubą tych, którzy Mu ufali. Refren nie jest powtórzeniem ścisłym ww. 10—11., a raczej wolnym poetyckim ułożeniem obrazu zniszczenia. Stąd nie można na podstawie literackiej dowodzić nieautentyczności niektórych wierszy.

c) „porzuci człowiek bożyszczę”

Zniszczenie bałwanów ww. 20—21 są wyjaśnieniem wiersza 18. W czasie ucieczki ludzie zabierają złote i srebrne bożyszczę. Jednak w drodze trzeba je porzucić; nie pomóc nie mogą a ucieczkę czynią trudniejszą. Największe skarby staną się własnością nieczystych zwierząt i nietoperzy. Człowiek gnany karą Jahwe nie ma czasu myśleć o bożyszczach, musi ratować samego siebie (Kpł 11, 8; Pp 14, 16). Wyrażony tutaj kontrast musiał robić wrażenie na słuchaczach.

Zakończenie: „Strzeżcie się...”

W. 22. W wierszu tym daje prorok streszczenie całej nauki zawartej w tej mowie. Wiernym grozi poważne niebezpieczeństwo, że ulegną zbuntowanemu światu. Autor ma na myśli historię zbuntowanego człowieka z raj (Rdz 1, 26) która powieliła się do naszych dni. Człowiek jest dzieckiem Boga, nosi w sobie obraz Boży; nosi w sobie tchnienie — życie, udzielone w akcie stworzenia. (Rdz 2, 7; Ps 104, 29; 90, 3; 39, 5—7).

Ponadto człowiek z racji swego uprzywilejowanego stanowiska we wszechświecie jest niejako królem przyrody ożywionej i nieożywionej. Tę pozycję zawdzięcza człowiek Bogu, który dał mu rozum. Zło zaczyna się z chwilą gdy człowiek dzięki swojej przewadze w kosmosie uważa się za niezależnego od Stwórcy. Motywem takiego postępowania jest pycha.

Fakt, że człowiek jest królem przyrody, że ma rozum, że jest koroną stworzenia, że jest dzieckiem Bożym — nie uprawnia do zajęcia miejsca Boga. Pytanie Izajasza przekracza ramy Izraela; dotyczy wszystkich czasów i wszystkich ludzi. Jest Bóg, Władca jedyny, więc „człowiek” za cóż się uważa?

V. WNIOSKI

Nauka o dniu Jahwe mogła być wypowiedziana w czasie święta Jahwe, Króla całego świata. Prorok nie robi już różnic między narodem wybranym a poganami. Niezbożni albo się nawrócą, albo zostaną zgładzeni (por. Ps 2, 68; 96). Przykładem potęgi Boga jest przeprowadzenie przez Morze Czerwone Ludu Bożego (Wj 15, 11. 18). Bóg Jahwe zawodził się na swym Ludzie Wybranym. Nie zachowywali przymierza, oraz czcili innych bożków (Joz 24, 14 n).

W okolicznościach niesprzyjających Izraelowi prorok Ozeasz przypominał narodowi niewierność. Wyrzucał przywódcom poleganie na własnych siłach i oddawanie czci bożyszczom „robocie rąk ludzkich” co w następstwie prowadziło do zguby. Podobnie prorok Amos nawoływał do poprawy, o czym wspominaliśmy poprzednio.

Opisując dzień Jahwe w terminach ogólnych Izajasz jest b. bliski opisu eschatologicznego sądu nad światem. Przypomina to św. Pawła (Rz 2, 9—11) *ucisk i utrapienie spada na każdego człowieka, który dopuszcza się zła, najpierw Żyda, a potem Greka. Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze, najpierw Żyda potem Greka. Albowiem u Boga nie ma względu na osobę* (Wg Biblii Tyśiąclecia). Obrazy z tego rozdziału zapożyczył autor Apokalipsy (Ap 6, 15; 9, 20 n).

Bałwochwalstwo w różnych swoich postaciach nie zginęło do dziś i stale odżywa: mamona (Mt 6, 24), chciwość (Ef 5, 5 Kol 3, 5) grzech (Rz 6:6). One wszystkie są aktualne w naszych czasach, choć skutki ich nie są jednakowe.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW BOROWSKI CRL

S c h e m a t

1. Pieśń: jak przed kazaniem, lub „Przybądź Duchu Stworzycielu”.
2. Czytanie: Izajasza 2, 1—22.
3. Wyjaśnienie.
4. Pieśń: „Dzień on, dzień gniewu Pańskiego”.
5. Czytanie: Rz 2, 1—16.
6. Pieśń: „Serce Twe Jezu”.

ks. Stanisław Grzybek, Kraków

ŚP. KS. WALENTY PROKULSKI SJ. (1888-1968).

Dnia 26 kwietnia br. odszedł od nas śp. Ks. Walenty Prokulski SJ., znakomity biblista, długoletni profesor egzegezy Nowego Testamentu, oraz współpracownik *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*.

Urodził się 4 maja 1888 r. w Głobikówce pow. Jasło, woj. Rzeszów. Po ukończeniu 5 klas gimnazjum w Dębicy i Tarnowie, 14 lipca 1907 r. wstąpił do zakonu oo. Jezuitów w Starej Wsi. W 1912 r. złożył egzamin dojrzałości w gimnazjum w Chyrowie. Wyższe studia filozoficzne odbył w Nowym Sączu i w Krakowie w Instytucie Filozoficznym Ks. Jezuitów w latach 1913—1915. Teologię studiował przez 3 lata w Dziedzicach oraz przez 1 rok w Starej Wsi. Dnia 5. V. 1918 r. wyświęcony na kapłana, poczym pracował jako profesor teologii w Nowym Sączu do 1921 r. W latach 1921—1924 odbywał specjalistyczne studia na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Tam też 15. VIII. 1924 r. złożył uroczystą probację oraz odbył kilkumiesięczną podróż na Bliski Wschód, zwiedzając takie kraje jak Egipt, Palestynę, Syrię, Liban i Grecję. Specjalnie więcej czasu poświęcił na podróż naukową po Azji Mniejszej i Grecji odwiedzając szczególnie miejsca pobytu św. Pawła, którego był wybitnym znawcą.

Po powrocie do kraju był w latach 1925—26 profesorem egzegezy N.T. w Krakowie a potem w latach 1926—1939 w Instytucie Teologicznym oo. Jezuitów w Lublinie. Lata okupacji spędził częściowo na pracy duszpasterskiej częściowo na organizowaniu teologicznych studiów zakonnych w Otwocku w Nowym Sączu i w Warszawie. Wolne chwile poświęca przygotowaniu do druku przekładu Nowego Testamentu z jęz. greckiego.

Od roku 1945 po odzyskaniu niepodległości udaje się na Ziemię Zachodnie i tam organizuje placówki duszpasterskie we Wrocławiu, Wambierzycach i Kłocku. W 1947 r. powołany na nowo na stanowisko profesora wykłada egzegezę Nowego Testamentu kolejno w Starej Wsi (1947), potem w Krakowie (1948—1950) i w Warszawie (1952—1959). W międzyczasie dojeżdża też przez 4 lata z wykładami Nowego Testamentu do Seminarium Duchow-

nego do Łodzi. W 1959 r. bierze udział w zjeździe naukowym Towarzystwa Nowego Testamentu w Anglii, gdzie też wygłasza swój wykład na temat nawrócenia się św. Pawła. W drodze powrotnej z Anglii do Polski zatrzymuje się w Rzymie, gdzie otrzymuje nominację na wizytatora jezuickich prowincji polskich. Funkcję tę pełni od końca stycznia 1959 r. do 8 lutego 1961 r. W tym dniu dekretem Ks. Kard. Wyszyńskiego zwolniony z tego stanowiska wraca do Krakowa, gdzie jeszcze przez 1 rok wykładał egzegezę Nowego Testamentu u oo. Paulinów na Skałce a potem oddaje się całkowicie pisarskiej i naukowej pracy, aż do końca swojego życia.

Śp. ks. W. P r o k u l s k i przejdzie do historii biblistyki polskiej przede wszystkim jako tłumacz ksiąg Pisma św., szczególnie Nowego Testamentu. Jego największą pracą jest przetłumaczenie trzech ewangelii synoptycznych z języków oryginalnych, które zostały wydane w tzw. Biblii Tysiąclecia przez Księży Palotynów w Poznaniu w 1965 r. Już po wydaniu tej Biblii ciągle jeszcze pracował nad ulepszeniem swego tłumaczenia, raz po raz dosyłając do redakcji swoje uwagi i poprawki celem wykorzystania ich w następnych wydaniach jego tłumaczenia NT.

Drugim jego wielkim dziełem życia jest praca nad listami św. Pawła, oraz nad całokształtem życia i działalności tego wielkiego Apostoła Narodów. Niektóre swoje osiągnięcia naukowe z tej dziedziny drukował jako rozprawy naukowe w czasopismach biblijnych zagranicznych (szczególnie: *Catholic Biblical Quarterly* i *Novum Testamentum*), oraz w naszym czasopiśmie *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (por. RBL 1/48; 6/53). Szczególnie z uznaniem wyrażali się bibliści zagraniczni o jego nowej hipotezie wizji intelektualnej św. Pawła podczas jego nawrócenia.

Śp. ks. W. P r o k u l s k i był także czynny w Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie, gdzie wygłaszał liczne odczyty szczególnie związane z działalnością św. Pawła. Był przeciwnikiem hipotezy, podtrzymywanej przez niektórych polskich biblistów o wpływie filozofii heleńskiej na teologię św. Pawła. Nie zaprzeczał, że św. Paweł wiele wzięł z myśli filozofii greckiej, jednak jego koncepcje teologiczne wyrosły na Starym Testamencie nigdy nie odeszły od Biblii.

Ks. prof. W. P r o k u l s k i pracował do ostatniej chwili swojego życia. Pracował wolno, ale zato bardzo dokładnie. Sumienność i dokładność, jak również ostrożność i umiar w wygłaszaniu swoich poglądów, stanowiły główną zaletę jego charakteru. Był naukowcem z prawdziwego zdarzenia. Zostawił po sobie wiele prac w maszynopisie, które niewątpliwie opracują jego współbracia zakonnicy i wydadzą drukiem. Mógłby wiele jeszcze więcej wydrukować, ale miał często zastrzeżenia sam do siebie. Nie ulega wątpliwości, że to co wydrukował i to co jeszcze napisał

a czego nie ogłosił drukiem stanowi wielki wkład w dzieje bibliistyki polskiej. Ks. prof. W. Prokulski przejdzie do historii jako wybitny znawca św. Pawła i jego teologii. Ale przejdzie też do historii jako wielki przyjaciel alumnów, młodych kapłanów i tych wszystkich którym sprawa bibliistyki była zawsze bliska i droga. Wszystkim bowiem chętnie służył zawsze swoją radą i dzielił się swoim bogatym naukowym doświadczeniem. Nie więc dziwnego, że nad jego trumną 29 kwietnia br. na cmentarzu rakowickim w Krakowie obok liczego grona wiernych, wzięli także udział liczni jego przyjaciele, przedstawiciele duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Sp. ks. W. Prokulski odszedł od nas, ale będzie nadal żył wśród nas przez swoje czyny, przez swój piękny charakter i przez cichy przykład swojego życia.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

W SPRAWIE RECENZJI "CHORAŁU DO MODLITEWNIKÓW ŚLĄSKICH"

W *Ruchu Biblijnym i Liturgicznym* nr 1—2/1968 r. ukazała się recenzja *Chorału do modlitewników śląskich* część I Katowice 1966, wyd. Księgarnia św. Jacka) — pióra ks. Władysława Kowalaka S. V. D. z Pieniężna.

Recenzent po dłuższym wstępie historycznym i kilku uwagach oceniających Chorał pozytywnie przechodzi do bardzo szczegółowej krytyki, nie szczędząc komitetowi redakcyjnemu pouczeń i posuwając się aż do zarzutu, że Chorał szerzy dyletantyzm wśród organistów.

Ponieważ recenzję umieściło tak poważne pismo jak *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, a naszym zdaniem większość wręcz bezapelacyjnie sformułowanych uwag krytycznych nie jest słuszna i wyrządza krzywdę zarówno nam, jak Wydawnictwu i sprawie muzyki sakralnej w Polsce, pozwałam sobie odpowiedzieć w sposób równie szczegółowy i prosimy Redakcję RBiL o zamieszczenie naszej odpowiedzi.

I. Uwagi na temat krytyki ogólnej pozostawiamy na zakończenie i omówimy w pierwszym rzędzie postawione nam przez recenzenta zarzuty szczegółowe:

1. Recenzent zarzuca, że całość zbioru pozbawiona jest jednolitego charakteru. Pytamy: Czy można przy tej ilości utworów muzycznych, pochodzących z kilku wieków, mówić o pełnej jednolitości? Zdawałoby sobie sprawę z trudności, jaką nasuwa opracowanie tak różnych utworów w jednym zbiorze i staraliśmy się o pewną jednolitość, jednakże w granicach, których — jak sądzimy — nie można przekroczyć. Poza tym każdy z opracowujących harmonizację ma

swój własny styl, co zauważamy przecież w każdym innym dziele zbiorowym. Nawet inaczej niż zazwyczaj prowadzona linia melodyczna basu może wyrażać osobny styl. O błędzie w żadnym wypadku nie ma mowy.

2. Recenzent pisze, powołując się na „Harmonię” K. Sikorskiego, że nie może mieć miejsca skok o septymę lub odległość większą od oktawy. Słusznie, ale są to prawidła dla początkujących. W nauce harmonii istnieją również prawidła uzupełniające. A. Dobrowolski pisze wyraźnie: „Skok o septymę dozwolony jest jako przeniesienie opadającego pochodu diatonicznego o oktawę do góry lub wznoszącego się o oktawę w dół”¹, albo: „skok o septymę z prymy na septymę lub z septymy na prymę ... jest dozwolony pod warunkiem, że głos poruszy się następnie w ruchu przeciwnym”². Stąd np. takty z Ofiarowania (Chorał str. 56) nie można uznać za błędne. Podobnie zaczepione w Chorale pieśni na str. 218 i 8. I znowu cytujemy Dobrowolskiego: „Dwa skoki w jednym kierunku tworzące w sumie odległość septymy są dozwolone, gdy jeden z nich występuje po kadencji”³ (por. również zał. przykład z Wagnera, seria I nr 1). Co do odległości w pieśniach str. 22, 176, 178, 188 i 195 warto zwrócić uwagę, że takimi odległościami i posunięciami harmonicznymi bardzo chętnie posługiwali się wielcy mistrzowie, i to nawet w fakturze chóralnej, a jak wiadomo, w fakturze organowej istnieje większa swoboda⁴. Prosimy przejrzeć przykłady inne ukazujące, że nie gardzili nimi J. S. Bach (nr 2), Händel (nr 3), Cherubini (nr 4), Bruckner (nr 5), Rizzi (nr 6), Kromolicki (nr 7), V. Goller, kompozytor i współpracownik Piusa Parscha (nr 8). Odległości tych używają również współcześni kompozytorzy polscy, jak: H. Feicht (nr 9), Paciorkiewicz (nr 10), Stulgrosz (nr 11), ks. K. Mrowiec (nr 12) i inni. Czyżby wszyscy wymienieni „siali dyletantyzm wśród rzeszy organistów i budzili niesmak u fachowców”?

3. Odnośnie do interwałów zwiększonych przyznajemy, że w pieśni *O gwiazdo betlejemska* (Chorał str. 165) w t. 11—12 krzyżyk znalazł się pomyłkowo, chociaż i takie odległości nie są czymś obcym w literaturze muzycznej, na co wskazują zał. przykłady serii II. Odległości tego rodzaju używał sam J. S. Bach. W innych pieśniach, którym Recenzent zarzuca niepoprawność, nie możemy się jej dopatrzyć. „Odległość kwarty zwiększonej w basie, wzięta w dwóch ruchach jest dozwolona, gdyż nie są to skoki, lecz skok i krok sekun-

¹ A. Dobrowolski, *Metodyka nauczania harmonii*, Kraków 1967 s. 179.

² *Tamże*, s. 56.

³ *Tamże*, s. 153.

^{3a} Por. również *Kolędy i Pastoralki na chór mieszany*, oprac. St. Stulgrosz, Kraków 1957 PWM np. s. 146, t. 7—8, s. 143, t. 13.

⁴ Por. również *Kolędy i Pastoralki na chór mieszany*, oprac. St. Stulgrosz, Kraków 1957 PWM np. s. 146, t. 7—8, s. 143, t. 13.

dowy (nie dozwolone są tylko dwa skoki w jednym kierunku, dające w sumie odległość zwiększoną⁵. Sikorski natomiast wyraźnie twierdzi, że „w stylu swobodnym zakaz zwiększonych odległości jest bezprzedmiotowy”⁶.

4. Nie obowiązuje już dzisiaj reguła kategorycznie zabraniająca prowadzenia czystych kwint, istnieją co najwyżej pewne zalecenia w tym zakresie i to dla początkujących. Zresztą Sikorski pisze wyraźnie, że już od dłuższego czasu zmienił się stosunek twórców i odbiorców do tego zagadnienia — jak tego dowodzą liczne przykłady w dziełach największych mistrzów. „Coraz częściej spotykane pochody równoległych kwint wskazują, że to, co dawniej uważano za źle brzmiące, uznano z czasem za dobre i celowe”⁷. Dlatego znani kompozytorzy kościelni, jak J. Messner czy J. Kromolicki używają ich dość często, posługując się nie tylko kwintami, ale nawet oktawami (przykład serii III). Czynią to i polscy kompozytorzy, uczynił to nawet J. S. Bach. Dlatego mógł posłużyć się kwintą czystą F. Raczkowski w pieśni *W dzień Bożego Narodzenia* (Ch. str. 11*). A uczynił to celowo, świadomie i nader umiejętnie. Trudno więc zrozumieć zdumienie Recenzenta.

5. Dalszy zarzut dotyczy niewłaściwego, jak sądzi Recenzent, prowadzenia głosów w równoległych prymach. Głosy zdwoiliśmy celowo, by wyróżniały się od innych⁸. „Równoległe oktawy i prymy są dopuszczalne, lecz jedynie jako podwojenie, wzmocnienie melodii. Muszą być wtedy prowadzone konsekwentnie na pewnym odcinku danej melodii”⁹. W ten sposób traktowaliśmy podwojony głos w pieśni *Mądrości która...* (Ch. str. 140)). Nie widzimy tu żadnego błędu (porówn. J. Haydn, przykł. serii IV).

6. Zakaz dotyczący równoległego prowadzenia głosów w prymach, kwintach i oktawach uważa Recenzent za „rygorystyczny”, przy czym powołuje się na K. Sikorskiego, który we wcześniejszym wydaniu swej *Harmonii* twierdzi, że „równoległości tych nie usuwają nawet dźwięki obce (przejsięciowy, zamienny, wyprzedzający, pomocniczy, oderwany)”¹⁰. Zaczepione w Chorale pieśni (str. 261 i 171) nie mają jednak czystych kwint. Do nich odnosi się teza Dobrowolskiego, że „pochód kwint równoległych, z których pierwsza jest czysta, druga zmniejszona, jest między głosami środkowymi lub między głosem środkowym a skrajnym dozwolony, natomiast między

⁵ *Tamże*, s. 179.

⁶ K. Sikorski, *Harmonia*, Kraków 1955 s. 526.

⁷ *Tamże*, s. 515.

⁸ J. S. Poradowski, *Nauka harmonii*, Warszawa 1963, s. 14.

⁹ Dr Wł. Pożniak, *Nauka harmonii*, w: *Poradnik Muzyczny*, Łódź IV/1950 nr 9 s. 17.

¹⁰ K. Sikorski, *Harmonia*, Kraków 1948, T. II, s. 63—88.

głóscami skrajnymi nie pożądanym, chociaż dopuszczalnym”¹¹. Także Sikorski w późniejszym wydaniu „Harmonii” inaczej patrzy na pochod kwint. Obecność składników dysonansowych — powiada — w dużym stopniu łagodzi jaskrawość równoległych kwint. „Wprowadzenie natomiast jednego lub więcej dźwięków obcych drugiego rodzaju pomiędzy głosy posuwające się równoległymi kwintami nie usuwa wprawdzie ruchu równoległego, w dużym jednak stopniu osłabia wrażenie równoległości dzięki temu, że współbrzmienia nie następują bezpośrednio po sobie, lecz podzielone są przez inne współbrzmienie”¹². A jeszcze nieco później, bo w r. 1967 A. Dobrowolski wyraźnie pisze, że „opóźnienie kasuje równoległości kwinty, natomiast nie kasuje oktafów równoległych”¹³. Nie ma tu mowy o błędzie. Podobnie sądzimy, że kwinty są dopuszczalne również w zaczętych pieśniach mszalnych, np. *Na stopniach Twego* (Ch. str. 59) i *Nieogarniony* (Ch. str. 66) tym bardziej, że miejsca te są przedzielone kreską oddechową. Zresztą decyduje tu dobre brzmienie i to jest miarodajne.

7. Sprzeciw u Recenzenta budzi niewłaściwe prowadzenie dźwięków przejściowych (chodzi o wejście z sekundy na prymę). I tym razem opiera się na regułach dla początkujących, nie biorąc pod uwagę, że dla zaawansowanych istnieją także inne prawidła. Prosimy znowu o skonfrontowanie przykładów z serii V. Czyżby Recenzent uważał, że należy w czambuł potępić J. S. Bacha, Händla lub Kromolickiego (nr 1—3)? Również Dobrowolski podaje w swej *Metodyce* podobny przykład¹⁴.

8. Recenzent zarzuca nam brak jednolitości i metody w systemie notacyjnym i nazywa to bardzo „poważnym” brakiem. Dokumentuje ten zarzut czterema przypadkami na kilka tysięcy taktów. Jeśli to ma stanowić o „braku konsekwencji, przemyślenia, metody i jednolitości w zapisie notacyjnym” — to chyba trudno nie dopatrywać się w tej ocenie grubej przesady, jeżeli nie złośliwości.

9. Wydaje się, że Recenzent nie rozumie, co to jest „międzygrywka”, co „wstawka”, a co „nuta przejściowa”. Wyjaśniamy to na przykładach serii VI. Międzygrywką nazywamy dłuższe, ozdobniejsze, a czasem i figurowane przejście między jednym a drugim zdaniem muzycznym. Międzygrywki spotykamy często w opracowaniach muzycznych XIX w. (przykład: nr 1). Użycie jednej nuty przejściowej nie jest nawet wstawką. Normalne przejście z użyciem jednej nuty spotykamy wszędzie i bardzo często, tak w opracowaniach obcych, jak i polskich (por. nr 2 i 3).

¹¹ A. Dobrowolski, dz. cyt., s. 105.

¹² K. Sikorski, dz. cyt. (1955), s. 517.

¹³ A. Dobrowolski, dz. cyt., s. 226.

¹⁴ A. Dobrowolski, *Metodyka*, s. 241, przykład 381.

10. Pomnażanie głosów w fakturze organowej uważa ks. Kowalak za „maniery organistowskie”. Zakaz pomnażania głosów w fakturze organowej wogóle nie istnieje. Używano pomnażania dawniej, używa się go i dziś (por. VII — przykłady kompozytorów polskich współczesnych: Ks. Mrowca, B. Walek-Walewskiego, ks. Chlondowskiego).

11. Recenzent zarzuca nam, że nie przemyśleliśmy należycie problemu prozodii pieśni. Niewątpliwie problem ten wymaga rozwiązania. Wydaje nam się jednak, że należałoby to raczej do ogólnopolskiej komisji powołanej przez Episkopat dla przejrzenia tekstów pieśni kościelnych, co uważamy za konieczne. Obecnie bowiem pieśni o akcentach słownych niezgodnych z akcentami muzycznymi są w użyciu w bardzo licznych parafiach, a zmiana słów, które znane są w dużym stopniu na pamięć, kłopotliwa. W tej sytuacji zdecydowaliśmy się na opuszczenie szeregu z nich. Pieśń *W tej świętyni zgromadzeni* zatrzymaliśmy ze wzgl. na jej dużą popularność. Jest to wersja polska — dość już dawne tłumaczenie ludowej pieśni M. Haydna: *Hier liegt vor Deiner Majestät*. Tłumaczenie jest słabe, nie uważaliśmy jednak za słuszne wprowadzenie na własną rękę nowego przekładu.

12. Omawiając sprawę chorału gregoriańskiego Recenzent znowu wykazuje tendencje do uogólniania pojedynczych faktów. Ponieważ w Credo III nastąpiło przerwanie akompaniamentu na kadencji wewnętrznej, odcinkowej, stąd wniosek, że cały chorał gregoriański został niewłaściwie potraktowany. Być może, że inny harmonizator ułożyłby dla Credo inny akompaniament, lepszy — ale przecież istotny jest tu nie akompaniament, a śpiew. Nie możemy się zgodzić z Recenzentem w sprawie wprowadzenia metronomu do śpiewu gregoriańskiego. Stosują go zarówno podręczniki śpiewu, jak i akompaniamenty francuskie i belgijskie. W „Manuel Gregorien des fideles”¹⁵ każdy śpiew poprzedza wskazówka miary metronomu Maelzla. Oczywiście nie chodzi o ścisłe trzymanie się metronomu, lecz o orientacyjne wskazanie tempa śpiewu.

Sądzymy, że dostatecznie wyjaśniliśmy szczegóły. Na zakończenie raz jeszcze, tym razem za p. doc. Poźniakiem przypominamy, że „wszelkie ograniczenia i zakazy, z którymi spotkaliśmy się w ciągu nauki harmonii, były wyrazem poglądów dawniejszych, kształtowanych na smaku epok minionych. Smak jednak artystyczny ciągle się zmienia. To, co ongiś uważano za piękne, nie zawsze zaspakaja naszego poczucia estetycznego i na odwrót: niektóre środki harmoniczne, które w dawnych czasach były uważane za niedopuszczalne jako wręcz brzydkie, obecnie nie tylko nas nie rażą, ale nawet posiadają specjalny urok”¹⁶. Jeżeli istniały zakazy, to odnosiły się one

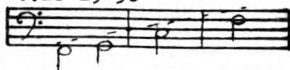
¹⁵ *Manuel Gregorien des fidèles*, Paris 1926, Ed. Desclée.

¹⁶ Dr Wł. Poźniak, *art. cyt.*, s. 16.

PRZYKŁADY MUZYCZNE

SERIA I.

1.
R. Wagner
Chór z op. "Spiew Norymb"
t.28-29-30



7.
J. Kromolicki
Kantata/Schonster/
t.169.



11.
St. Stuligrosz
Duszo Chrystusowa
Sp. Kość. "Wielbij duszo"
str.95



2.
J.S. Bach
Serce moje, spiewaj
t.11/Wy. Bibl. Organisty



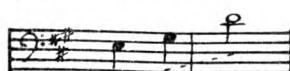
8.
V. Goller
/Niedz. biała/
str.102, t.10-11



12.
K. Krowiec
Wz, str. B. t.9-10



3.
G. Händel
Orat./Mesjasz/
cz.1, nr 3 /Chór/



9.
Ks. dr H. Feicht
Zjawiło się
Spiew. Siedl. str.29

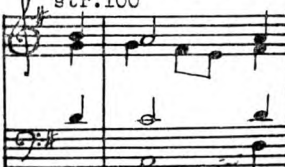


SERIA II.

4.
L. Cherubini
Requiem /Agnus Dei/
t.44-45



10.
T. Paclorkiewicz
Pan Jezus już się zliła
/S. kość. Wielbij duszo/
str.100



1.
J.S. Bach
/Chorał/



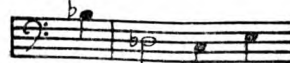
5.
A. Bruckner
Msza C /Credo/
t.69-70



2.
A. Dobrowolski
Metod. naucz. harmonii
str.179



6.
B. Rizzi
Tota pulchra
t.9.



SERIA III.

1.

J.Kromolicki
/Kantata/Schönster H.J.
pt.218-219/

2.

J.S.Bach
Chorał /Pasja/
cz.II. /Chór/

3.

Ks.I.Pawlak
Msza liturg./Gloria/

Jesu, Mezzogiorno...

SERIA IV.

J.Haydn
/Pory Roku/

SERIA V.

1.

J.Kromolicki
Kantata/Schönster H.J./
pt.3 /od końca w basie/

2.

G.Händel
Orat.Mesjasz
końcowy chór

3.

J.S.Bach
Pasja, cz.II./Chorał/
O Haupt voll

SERIA VI.

1.

A.Hessa
"międzygrywka"
Chorał

2.

Spiew.Goller Parsch
Str.146,t.11-12

3.

Spiewnik Siedleckiego
Jezu, miłości Twej
Str.69.

SERIA VII

1.

Ks.K.Mrowiec
Msza liturg.
Kyrie

2.

Ks.A.Chlondowski
Msza polska

przeważnie do zespołów wokalnych ze względu na trudności intonacyjne (chodzi o słabe zespoły). Ale w stylu swobodnym zakazy te są bezprzedmiotowe. „Logiczne prowadzenie głosów i dobry wynik brzmienia usprawiedliwiają wszelkie ruchy melodyczne” — twierdzi nie kto inny, jak sam K. Sikorski¹⁷, na którego Recenzent tak często się powołuje.

II. Ocena ogólna w omawianej recenzji nie zajmuje wiele miejsca i wykazuje duże różnice pomiędzy poszczególnymi sformułowaniami. Dla porównania zestawimy niektóre uwagi, których łączne zamieszczenie w jednej recenzji wydaje nam się niezrozumiałe. Np.:

„Towarzyszenia są utrzymywane w czterogłosowości i tak pomyślane, aby można je było wykonywać zarówno na organach, jak i bez pedału (na fisharmonii), co jest niemalą zaletą zbioru. Stosowanie zbroczeń i przesunięć modulacyjnych, śmiało posługiwanie się dźwiękami obcymi, akordami pobocznymi i alterowanymi oraz ostrymi współbrzmieniami i dysonansami wynikającymi z użycia dźwięków obcych, stosowanie różnych odmian kadencji, a przede wszystkim zmiana treści harmonicznego przy powtarzających się odcinkach melodii, stwarza dużą barwność harmoniczną. Harmonia ma zasadniczo charakter diatoniczny, co nadaje całemu zbiorowi piętno poważnej i kościelnej muzyki”.

„Całość zbioru pozbawiona jest jednolitego charakteru... nieporadność techniczna jeśli chodzi o linię melodyczną basu, niestosowanie elementarnych zasad teorii oraz naleciałości poprzednich pokoleń w postaci tzw. harmonicznym manier organistowskich... chorał może sprawić kłopoty nawet i wprawnym organistom. Chorał nie daje przykładów towarzyszeń organowych wzorowych, a przez swe rażące nieporadności natury harmonicznego szerzy dyletantyzm wśród rzeszy organistów, a budzi niesmak u fachowców”.

Dlaczego więc jest tak źle, skoro jest tak dobrze? Główną przyczyną ostrej krytyki zawartej w recenzji upatrujemy w sztywnym trzymaniu się dawnych przepisów, które jednak naszym zdaniem (i nie tylko naszym, jak wykazaliśmy), nie odpowiadają już zmienionemu smakowi muzycznemu naszych czasów. W tym zakresie różnią się poglądy nasze i naszego Recenzenta. Jakże jednak w tej sytuacji oceniać Jego apodyktyczną krytykę Chorału?

Katowice

KOMITET REDAKCYJNY CHORAŁU
KS. ROMUALD RAK
ROMAN DWORNIK
JÓZEF JAKAC

¹⁷ K. Sikorski, dz. cyt., s. 526.
por. również S. B. Poradowski, *Nauka harmonii*, W-wa 1963, s. 106.

Ks. Albin Derdau, Grudziądz

KOLOR CZARNY, FIOLETOWY CZY TEŻ INNY!

Dnia 29. VI. 1967 r. kiedy weeszły w życie zmiany obrzędów Mszy św., rozesłano numer pokazowy czasopisma liturgicznego do wszystkich parafii krajów używających języka niemieckiego. Zapowiedziano, że nowy dwutygodnik pt. *Gottesdienst*¹ (Służba Boża), podawać będzie informacje liturgiczne dla Niemiec, Austrii i niemieckiej części Szwajcarii. Reforma liturgiczna dokonuje się bowiem w każdej parafii, w każdej najmniejszej gminie eucharystycznej, potrzeba więc informacji. Reforma liturgiczna nie może być narzucona od góry, ale słowa popłynąć muszą także od dołu i wszyscy są zaproszeni do zabrania głosu w dyskusji. Pierwszy już regularny numer wspomnianego dwutygodnika ukazał się dnia 5 października 1967 r.

Chciałbym dzisiaj przedstawić dyskusję, która rozpoczęła się w numerze pokazowym, a skończyła się na szóstym numerze pt. *Czarny, fioletowy czy też inny kolor używać na Mszy św. dla zmarłych*.

I

Od 29. VI. 1967 r. wolno w oficjum i Mszy św. za zmarłych używać koloru fioletowego, nie potrzeba na to zezwolenia Konferencji Episkopatu. Ale trzeba sobie zadać pytanie, czy kolor fioletowy w naszych warunkach odpowiada drugiej części Instrukcji. Kolor liturgiczny musi odpowiadać i nastrojowi żałobnemu i zarazem podkreślić chrześcijańską nadzieję przyszłego życia.

Czy kolor fioletowy w naszej świadomości nie jest kolorem pokuty używanym w czasie postu oraz oczekiwania w adwencie? Używając koloru fioletowego do mszy św. żałobnej zawężylibyśmy wyrazistość tego koloru.

Czarny kolor więcej nam mówi. W życiu naszym codziennym czarny kolor ma znaczenie ambiwalentne. Ubieramy się na czarno na większe uroczystości, jak również z okazji pogrzebu. Taka drobnostka jak kolor krawatu wyrazić może czy to pogrzeb czy też inna uroczystość. Czy nie lepiej odpowiada kolor czarny dla podkreślenia nastroju żałobnego jak i nawet nadziei?

W prefacji śpiewamy: *vita mutatur non tollitur*, śmierć chrześcijanina ma znaczenie eschatologiczne. W takim wypadku twierdzą zwolennicy tego koloru, kolor fioletowy jest najbardziej uzasadniony. Są i tacy, którzy twierdzą, że nawet pewne racje ma kolor zielony i czerwonony, a możnaby wprowadzić do tych nabożeństw jakiś nowy kolor liturgiczny.

¹ *Gottesdienst*, Verlag Herder, Wien, Wollzeile 33.

Oba kolory mają swoje racje. Aby nie były jabłkiem niezgody między kapłanami w parafii, w dekanacie i z drugiej strony wiernymi, w numerze pokazowym rozpoczęto na ten temat dyskusję. Proszono o wypowiedzenie się, albo wprost do redakcji, albo do Instytutów Liturgicznych Niemiec, Austrii albo Szwajcarii.

II

Wpłynęło dużo wypowiedzi, które zamieszczono w drugim numerze *Gottesdienst* (20. X. 1967 r.).

Dlaczego właśnie kolor fioletowy?

Jedna czytelniczka pisze: My chrześcijanie wierzymy w życie pozagrobowe, wierzymy, że na sądzie Bożym musimy zdać rachunek za nasze nieprawości, pokutować musimy. Kolor fioletowy nasuwa nam właśnie taką myśl, aby za naszych zmarłych modlić się, za nich pokutować, aby skrócić ich męki czyścicowe.

Ks. Katecheta pisze: Kolor fioletowy nasuwa każdemu myśl, że śmierć jest pokutą, karą za grzech pierworodny, ale gdzie zostanie nadzieja zmartwychwstania?

Inny pisze: Kolor fioletowy tak jest związany z liturgią pokuty, że trzeba by urządzić duchowe pranie mózgów wiernych, aby przy tym kolorze nasunąć inne myśli teologiczne.

Wreszcie ten kolor ma znaczenie eschatologiczne, w adwencie czekamy na Chrystusa, zmarły też czeka na zmartwychwstanie, ale nasz lud boży skojarzył ten kolor tylko z pokutą.

III

Jak w dyskusji zapatrywano się na czarny kolor?

Wypowiedzi były za utrzymaniem czarnego koloru. Kto raz przeżył śmierć kochanej osoby i pograżył się głęboko w smutku, ten wie, jak czarny kolor chroni go od świata zewnętrznego, jak można się na pewien czas izolować od świata, aby znowu odzyskać równowagę ducha. Najlepszy chrześcijanin pozostanie człowiekiem i cierpi pod wpływem śmierci kochanej osoby, przecież Pan Jezus też płakał nad grobem Łazarza.

Inny ważny powód: Kościół szuka dialogu ze światem, mamy życie konsekrować i unikać dwutorowości. Kościół ma się jednoczyć ze smutkiem rodziny zmarłego dając wyraz temu w kolorze. Nie możemy zaraz mówić o radości i nadziei życia przyszłego, ale rozpocząć realnie od bolesnej strony śmierci.

Stanowczo przeciw kolorowi czarnemu wypowiedziała się tylko jedna osoba. Ci, którzy wypowiedzieli się za czarnym kolorem, wspominają, że za mało wyraża on nadziei w przyszłe zmartwychwstanie.

IV

W numerze trzecim z dnia 6. XII dyskusja toczy się dalej.

Trzech czytelników wypowiada się za białym kolorem. Ten kolor jest wzniosły, jasny i pocieszający. Pewien Ks. superior pisze: Jeden z moich kuzynów razem z jedyną córeczką uległ śmiertelnemu wypadkowi samochodowemu. Zostali strasznie zmasakrowani. Rodzina wyraziła życzenie odprawienia Mszy św. pogrzebowej w białym kolorze. Czas dojrzewa powoli do tego koloru.

Były i głosy za czerwonym kolorem. Kolor czerwony jest kolorem Ducha św. a chrześcijanin wzmocniony został w sakramencie bierzmowania Duchem świętym. Kolor czerwony jest też kolorem męczeństwa, chrześcijanin ma być świadkiem Chrystusa.

Jeden kapłan opowiada się za różowym kolorem jako znakiem oczekiwania przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania.

Również kolor niebieski znalazł swoich zwolenników. Niebo jest niebieskie wtedy, kiedy świeci słońce, a jeżeli ktoś zmarł z wiarą w niebo, przyświeci mu Chrystus.

Pojedyncze głosy wypowiadają się też za kolorem zielonym, kolorem nadziei. W pewnym starym kościele otworzono groby kapłanów i znaleziono szczątki zielonych paramentów. Zapewnie pochowano ich w tym kolorze.

Jedna katechetka życzy sobie koloru jasnożółtego.

Jedna trzecia czytelników głosuje za kombinowanym kolorem, czarne tło a do tego kolor biały, żółty, zielony albo złoty. Czarny kolor, ale więcej radości i światła.

V

W numerze piątym wspomnianego dwutygodnika zabiera głos psycholog i odpowiada nam na pytanie, co o tym mówi psychologia kolorów. Okazało się, że pomimo różnic indywidualnych, pojedyncze kolory i odcienie mają te same znaczenia, które przynajmniej w naszym kręgu kultury przeważnie równo są odczuwane.

Kolor działa najpierw na stan uczuciowy człowieka, może też wpłynąć na nastrój, jak i vice versa nastrój może sobie odpowiedni kolor dobrać. Nawiązując do tego można kolorom rozmaite znaczenia nadawać, dlatego mówi się o symbolice kolorów. Symbole kolorów powstały więc refleksyjnie. Z biegiem czasu mogła się wartość emocjonalna określonego koloru przez rozbudowę charakteru symbolu zaciemnić lub nawet zagać. Mam na myśli kolor liturgiczny zielony, który wyraża w liturgii nadzieję — tymczasem psychologia koloru przypisuje mu zupełnie inne znaczenie. *Jest to element nie-*

*ruchomy, jakby sam z siebie zadowolony i w każdym kierunku ograniczony*².

A czy inne kolory liturgiczne też zatraciły swój sens psychologiczny? Co oznacza wobec tego kolor czarny w psychologii? *Zupełny brak oporu, brak jakiejkolwiek możliwości... Wieczne milczenie bez przyszłości i nadziei*³. Dogłębnie wyraża kolor czarny absolutną bierność. Czarny kolor ma też charakter absolutu, dlatego ma swoje uzasadnienie w liturgii pogrzebowej.

Co psychologia mówi o kolorze fioletowym?

Fiolet to połączenie koloru niebieskiego z czerwonym, to nie jest stopienie, lecz złączenie dwóch kolorów. Ten kolor wyraża melancholijną powagę, a zarazem budzi nastrój jakiejś tęsknoty za czymś, ale ze śmiercią nie ma nic wspólnego. Psychologia wypowiada się raczej za czarnym kolorem.

VI

Nr VI z dnia 20. XII. 1967 r. przynosi nam podsumowanie dyskusji. Nie ma żadnego porozumienia, ani jedności, aby dla Mszy św. żałobnej wybrać jakiś nowy kolor. To wskazuje na to, że czas odnowy jeszcze nie dojrzał.

Jak przewidywano, kolor fioletowy nie został dobrze przyjęty. Może czas był za krótki, aby pisać z doświadczenia. Przy tym wypowiedziano, że kolor fioletowy stosowany jest tylko jako kolor pokuty na czas W. Postu, ale już nie nadaje się na czas adwentu, gdyż nie wyraża liturgicznego oczekiwania.

Najwięcej czytelników wypowiedziało się za czarnym kolorem.

VII

Jakie wyciągnąć wnioski z tej dyskusji.

Jedna trzecia wypowiedziała się za nowym kolorem, jedna trzecia pozostała przy czarnym i jedna trzecia za kombinowanym czarnym (czarno-biały, czarno-siwy, czarno-żółty itd.).

Czyż nie będzie najlepszą odpowiedzią pluralizm? Kapłan porozumie się z rodziną co do wyboru koloru, a przed Mszą św., czy też w homilii wyjawi powody wyboru.

Czy to będzie w duchu II Soboru Watykańskiego? W artykule 34 K. L. czytamy:

² Es ist ein unbewegliches, mit sich zufriedenes, nach allen Richtungen beschränktes Element.

³ Absolute widerstandslösigkeit und keine Möglichkeit (Tod), wie ewiges Schweigen ohne Zukunft und Hoffnung (Kandizaky).

„Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne, bez niepotrzebnych powtórzeń, dostosowane do pojętności wiernych, aby naogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień”. Artykuł zaś 23 tejże *Konstytucji Liturgicznej* poucza nas: „Nowości należy wprowadzić tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, aby formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących⁴.”

Redakcja czasopisma dochodzi do takiej końcowej konkluzji: W dzień zgonu brać kolor czarny, ale już nie w rocznicę i inne dni. O ile zaś parametry są kombinowane z innym kolorem np. białym, nie będzie już tej ponurości. Taki kombinowany kolor jest po myśli K. L. Art. 23.

Grudziądz

KS. ALBIN DERDAU

Ks. Stanisław Piątek, Kęty

DZWONY W LITURGII KOŚCIOŁA

1. HISTORIA DZWONÓW W KOŚCIELE.

Kiedy Pan Bóg w Starym Testamencie dawał Mojżeszowi przepisy, jak ma urządzić świątynię i przybytek Pański, m. in. polecił sprawić srebrne trąby, przy pomocy których kapłani zwoływaliby lud do świątyni na ofiarę poranną i wieczorną. W służbie kultu używano dzwonów, aby zwrócić uwagę, że kapłan wchodzi do „Sancta Sanctorum” (Wj 28, 33—35) *Dzwonek złoty i jabłko granatu będą następowały na przemian dookoła na dolnych krajach sukni. I będzie miał ją na sobie Aaron podczas pełnienia służby, aby słyszano dźwięk. Głos trąb dawał Izraelitom na pustyni znak, by podeszli pod górę Syjon. Gdy zaś zagrzmi trąba wtedy niech podejda pod górę* (Wj 19, 13). Miejsce świątyń starozakonnych zajęły nasze kościoły, z Bogiem mieszkającym wśród nas w Najśw. Sakramencie. Zamiast ofiar starozakonnych składamy w nich ofiarę Nowego Zakonu. Nie używamy srebrnych trąb do zwoływania wiernych na nabożeństwo, ale rolę tę spełniają dzwony.

⁴ Art. 23 K. L.: Celem zachowania zdrowej tradycji, a jednocześnie otworzenia drogi do uprawnionego postępu, krytyczne rozpatrzenie poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie. Ponadto, należy wziąć pod uwagę zarówno ogólne zasady budowy i ducha liturgii jak i doświadczenia wpływające z ostatniej reformy liturgii oraz indultów udzielonych różnym miejscowościom. Wreszcie nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, aby formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących. W miarę możliwości należy unikać poważnych różnic liturgicznych w graniczących ze sobą terenach.

Podczas wielkich prześladowań wierni zwoływali się na nabożeństwo przez osobnych posłańców. Używanie takich publicznych znaków było wykluczone ze względu na grożące niebezpieczeństwo. Po edykcji mediolańskim zaczęto używać bądź trąb, bądź też uderzano żelaznymi młotami w płyty metalowe zwane z grecka *sematron*, tj. znak. Około 400 r. wprowadza się dzwony we Włoszech za przykładem biskupa św. Paulina z Noli. W VI w. zjawiają się dzwony w Irlandii i Francji. Do ich rozpowszechnienia przyczynił się w znacznym stopniu Karol W. Za jego czasów dzwony były już powszechnie znane na zachodzie. W IX w. zjawiają się dzwony na Wschodzie, w miejsce dawnych *sematron*. Najdawniejszą ich nazwą było *signum*, ponieważ ich głównym przeznaczeniem było oznaczenie godziny rozpoczęcia nabożeństwa. W wiekach średnich większe dzwony zwano *campanae*, od prowincji włoskiej Kampanii, która słynęła z kruszców przydatnych do odlewania dzwonów. Mniejsze dzwony nazywano *nolae*, od słowa celtyckiego *noll* = brzmieć. Nazwa polska „dzwon” pochodzi od słowa dźwięk. Początkowo robiono dzwony z blachy, spajano, później w XI w. odlewano je i były coraz większe.

2. DZWONY A ODNOWA LITURGICZNA W KOŚCIELE.

Do niedawna jeszcze dzwonki brzmiały dość często w Kościele. Chodzi o dzwonienie w czasie najważniejszych czynności liturgicznych w kościele, mianowicie ofiary mszy św. Dzwoniono na Ofiarowanie, Sanctus, Podniesienie, Per ipsum, na Komunię św. kapłańską, na zwoływanie wiernych na Komunię św., przy udzielaniu Komunii św. Dzwonek odgrywał dużą rolę w liturgii, bo kiedy wierni śpiewali pieśni, a kapłan był zwrócony do ołtarza, trzeba było wiernym dawać znak dzwonkiem, jaka jest część mszy św. Słyszając dzwonek organista przestawał grać na organach, wierni klękali, żegnali się, bili się w piersi. Trzeba było i tym wiernym, którzy z braku miejsca stali poza świątynią dawać znak dzwonkiem, jaka jest część mszy św. Zwłaszcza od czasów średniowiecza XII, XIII w. gdy udział ludu koncentrował się na punkcie centralnym nabożeństwa, na oglądaniu i adoracji Bożego Ciała, wtedy jak to stwierdza O. Paweł Sczaniecki w książce *Służba Boża w dawnej Polsce*, powstał zwyczaj dzwonięcia w wielkie dzwony na Podniesienie. W tym czasie wprowadzono zwyczaj podniesienia konsekrowanej Hostii, by wierni mogli ją widzieć. W r. 1285 Jakub Świnka arcybiskup gnieźnieński, na synodzie łęczyckim zarządza dzwonienie przed podniesieniem, aby ludzie przybiegali (str. 143). Chodziło właśnie o wielki dzwon.

Średniowiecze miało bardzo zróżnicowane głosy dzwonów. Inne były na Anioł Pański, inne na nieszpory, jeszcze inne i inaczej na pożar lub pogrzeb. W Polsce tradycje te były znacznie uboższe, jednakże istniały, świadczy o tym choćby napis na dzwonie w Pako-

sławiu w Wielkopolsce z XVII w. *Adoremus in aeternum Sanctissimum Sacramentum*. Dekret Jakuba Świniki jest powtórzeniem świeżo wydanego zarządzenia synodu kościelnego z r. 1281, który zaleca uderzyć w dzwony trzykrotnie, aby lud przybył i adorował. Ze słów zarządzenia wynika, że chodzi o przybycie z poza kościoła. (l. c. 142) Do innego celu używano małych dzwonek wewnątrz kościoła. Jest to zwyczaj bardzo starodawny. Biskup Krzycki z XV w. piętnuje tych kapłanów, którzy powtarzają podniesienie we mszy i czynią to przy głosach dzwonów. Autor uznaje więc sygnały małego dzwonka za znak przynależący do podniesienia, a sprzeciwia się jedynie powtarzaniu go na *Per Ipsum* i po *Agnus Dei*. Z czasem stało się to źródłem wielu wypaczeń, pokutujących po dziś dzień w Kościele. Narzeka już na to dokument kapituły pułtuskiej z XVI w. wypowiadający się przeciw równoczesnemu odprawianiu mszy św. przy wielu ołtarzach. Lud bowiem obecny chcący oglądać Ciało Pańskie spieszył od ołtarza do ołtarza, robiąc zamieszanie w kościele. A nawet śpieszyli od kościoła do kościoła by być obecnym na Podniesieniu. (Por. Szczańcki l. c. str. 142). Otóż dzwon wielki w momencie Podniesienia, odzywa się prawie na całym terenie Polski, w czasie niedzielnej i świątecznej sumy. Gdzieniedzie utrzymało się sygnowanie podczas Podniesienia, ale nie jest to zwyczaj szczęśliwy, bo uwaga dzieci i wiernych skupia się wtedy na dzwonku, nie na ołtarzu. Bicie w duży dzwon ma też jak pisze O. Szczańcki dobrą stronę, bo na wsiach ludzie obecni w domu modlą się przykłękając zwróceniu w stronę kościoła. Dzisiaj w wielu kościołach ograniczają się tylko do małych dzwonek. Ale i tutaj jak stwierdza Ks. Biskup Piotr Mański, wkradło się nadużycie, bo ministranci dzwonili za wiele (str. 55, *Pamiętnik liturgisty*). Reforma liturgiczna nie zabrania zwoływania ludu na nabożeństwo biciem w duży dzwon, czy sygnaturką, ale ograniczyła dzwonienie w czasie mszy św. tylko do Podniesienia (art. 67) i zwoływania wiernych do Komunii św. (art. 81 dekretu Kongregacji św. Obrzędów z dnia 7 marca 1965 r.). Odnowa liturgiczna poszła dzisiaj jeszcze dalej, przez zwrócenie uwagi na Liturgię Słowa. Dzisiaj, gdy w wielu Kościołach odprawia się mszę św. twarzą do ludu, gdy mówi się głośno *Sanctus*, *Per Ipsum*, *Agnus Dei*, można się obywać bez hałasu dzwonek. Dziś, gdy w znacznej mierze wprowadzono języki narodowe, gdy zaczęto wciągać wiernych w liturgię, gdy ciche modlitwy zastąpiono głośnymi, potrzeba dzwonek zmalała prawie do minimum. Wspólne modlitwy kapłana i wiernych nie mogą się odbywać podczas hałasu dzwonek. Powiada Ks. Ireneusz Pawlak (*Msza święta*, Nr XII, 1967 r., str. 270), że można się obywać nawet bez dzwonek przed Komunią św. bo głośno odmawia się *Panie, nie jestem godzien*. Dziś sygnał dzwonka wypierany jest coraz bardziej przez inne wymowniejsze znaki gesty i słowa. Łączność wiernych z ołtarzem staje się coraz bardziej naturalna i świadoma. Przydatność dzwonek

i dzwonek można stwierdzić podczas wszystkich czynności liturgicznych i nabożeństw odprawianych przy większym udziale wiernych, szczególnie zaś poza kościołem, o czym mówimy osobno.

3. CEREMONIA ŚWIĘCENIA DZWONÓW.

Dzwony stanowią jeden z bardzo ważnych przedmiotów liturgicznych Kościoła Katolickiego. Już w Starym Testamencie rzeczy i osoby przeznaczone do służby Bożej były poświęcone, np. ołtarz: *Przez siedem dni będziesz czynił przebłaganie nad ołtarzem i będziesz go poświęcał, a stanie się bardzo święty i cokolwiek dotknie się ołtarza, będzie również święte* (Wj 29, 37). Sam Bóg polecił Mojżeszowi poświęcać rzeczy służące kultowi. Kościół katolicki również poświęcał dzwony już od VIII w. przez obrzęd zwany chrztem dzwonów. Dokonuje tej ceremonii sam biskup lub kapłan upoważniony. Poświęcenie dzwonów należy do Sakramentaliów. Jest to obrzęd, przez który Kościół przeznacza dzwony do służby Bożej. Stają się one jakby wyłączną własnością Bożą.

Nowy zreformowany obrzęd konsekracji dzwonów zawarty jest w drugiej części Pontyfikału Rzymskiego z r. 1961. W Polsce ogłosił ten obrzęd drukiem Ks. dr Edward Górski w książce pt. *Konsekracja Kościoła, ołtarza i dzwonów*, Sandomierz 1966. Przygotowując konsekrację dzwonów lub komentarz do niej, należy pamiętać, że teksty wydane przed reformą drugiej części Pontyfikału są nieaktualne.

4. ZNACZENIE POŚWIĘCENIA DZWONÓW.

Przez poświęcenie otrzymują dzwony jako sakramentalną nadprzyrodzoną moc odstraszącą działanie złego ducha, który w rozmaity sposób, przez ogień, wodę, burzę itp. usiłuje szkodzić wiernym. Przepiękna modlitwa odmawiana przy poświęcaniu dzwonów, wylicza łaski, o jakie biskup prosi Boga dla wiernych, jeżeli będą ich używali z wiarą i pobożnością. Na zewnętrznej stronie dzwonów uwieczniano nie tylko twórców i fundatorów dzwonów, imię dzwonu, datę jego powstania, ale także jakieś budujące zdanie.

Wielkie znaczenie dzwonów opiewa znany starożytny napis: *Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango* = *Zwołuję żywych, oplakuję zmarłych, łamię pioruny*. Głos dzwonu staje się w rzeczy samej głosem Chrystusa i głosem Kościoła, głosem majestatu i potęgi, wreszcie głosem upomnienia. Gdy dzwon zabrmi z wieży kościelnej, odzywają się przez niego Chrystus i jego Oblubienica Kościół święty. Zwołują wiernych, by rychło zbiegli się na Najśw. Ofiarę, lub gdy są zbyt daleko, by choć z oddali uczestniczyli w niej myślą i sercem. Rankiem, w południe i wieczór donośnym głosem wzywają do oddania czci Matce Bożej, do odmawiania Anioł Pański.

Dzwony, które Polacy przyswoili sobie już w XI w. miały charakter Maryjny. W niektórych parafiach dzwonią nawet dziś dzwony przy chrzcie dziecka na znak radości. W czasie burz i grożących niebezpieczeństw dzwon wzywa do modlitwy: *Od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas Panie.*

W Kościele katolickim dzwony towarzyszą wiernym przez całe ich życie od urodzenia się aż do grobu.

Kęty

Ks. STANISŁAW PIĄTEK

C. ROMANIK, *Il timore di Dio nella teologia di San Paolo*, Brescia (1967), Paideia, s. 149.

Pracę swoją habilitacyjną, przedstawioną na Wydziale Teologicznym KUL, na temat „Idea bojaźni Bożej w teologii św. Pawła”, Autor wydrukował najpierw po polsku jako apendyks w ramach pracy Ks. W. Zaleskiego (*Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Poznań 1965, Księgarnia św. Wojciecha, s. 491—582). Ostatnio zaś wydał jej wersję włoską w zasłużonym wydawnictwie Paideia, w ramach serii *Supplementi alla Rivista Biblica* (n. 2). Wersja włoska treściowo niewiele różni się od polskiej. Mianowicie jako osobna publikacja książkowa otrzymała ona dwa indeksy: autorski i biblijny. Strona techniczna wersji włoskiej stoi bez porównania wyżej: tak np. teksty oryginalne wszędzie są drukowane czcionką grecką, podczas gdy w polskiej występowała transkrypcja, i to nieprecyzyjna.

Pierwszą myśl o niniejszej pracy powziął Autor już przy opracowywaniu swej tezy doktorskiej na Instytucie Biblijnym w Rzymie p.t. „L' amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul”, Romae 1961 (recenzja w *RuBib* 16 (1963) 150—153). Już wtedy bowiem zauważył, że idea bojaźni Bożej stanowi konieczne uzupełnienie tematu miłości wówczas studiowanego. Postanowił więc wypełnić lukę w opracowaniu tego ważnego tematu biblijnego.

Już w samym układzie pracy ujawnia się zastosowanie metod współczesnej teologii biblijnej. I tak pierwsze cztery rozdziały niniejszej pracy omawiają temat bojaźni Bożej kolejno według „warstw” chronologicznych piśmiennictwa Pawłowego, jakimi są Listy do Tesaloniczan, cztery wielkie listy, Listy więzienne i pasterskie. Ostatni zaś rozdział jest jakby ekskursem: zajmuje się terminem technicznym — „bojących się Boga”, częstym w Dziejach Apostolskich.

W poszczególnych rozdziałach swej pracy trzyma się Autor kolejno dwóch metod: analizy filologicznej i teologicznej, uwzględniając nie tylko sam termin „bojaźń Boża”, lecz i jego synonimy zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej. Analiza ta dokonuje się na szerokim tle porównawczym, gdyż Autor zajmuje się również objawami lęku spoza dziedziny ściśle religijnej.

Przykładem trafnego zastosowania płodnej dziś w teologii biblijnej NT metody szukania genezy literackiej terminów Nowego Testamentu w Starym jest w ramach rozdz. III zwięzłe studium na temat formuły głównie Pawłowej „z bojaźnią i drżeniem”. Autor wykazuje, że literacką inspiracją tej formuły jest język Septuaginty, a do Pawła należy zasługa nadania jej sensu wyłącznie religijnego.

W rozdziale piątym analiza tekstów zawierających termin techniczny „bojących się Boga” doprowadza Autora do wniosku, że oznacza ten termin w NT, a zwłaszcza w pismach Łukaszwych, osobną kategorię pogan-monoteistów, różnych jednak od prozelitów w sensie ścisłych. Są oni jakgdyby pierwowzorem przyszłych katechumenów Kościoła.

W konkluzji swej rozprawy Autor dochodzi do dwóch stwierdzeń zasadniczych: 1) biblijna „bojaźń Boża” jest składnikiem integralnym postawy religijnej każdego człowieka, jest mianowicie lękiem o to, by nie

prześćać podobać się Bogu, 2) a więc — wbrew pozorom — będąc bojaźnią nie niewolniczą, lecz synowską, „bojaźń Boża” u św. Pawła nie jest bynajmniej odrębnym i zamkniętym w sobie tematem, lecz służy do rozwinięcia centralnego tematu jego teologii, jakim jest niepojęta i uprzędająca miłość Boga względem ludzi — motor zbawczego planu.

Rozprawa niniejsza stanowi udany przykład opracowania tematu naukowego, lecz bynajmniej nie dalekiego od życia. Toteż może ją przeczytać bez znużenia, a z pożytkiem, także niefachowiec. W polskiej wersji powiększa ona szczerpy dotąd zasób polskich monografii z teologii biblijnej, a we włoskiej — jest cenną pozycją w międzynarodowym dialogu teologicznym, w którym Autor wystąpił już z powodzeniem parokrotnie.

Tyniec k. Krakowa

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, I, Band Evangelien, J. C. B. Mohr Tübingen 1959, VIII, 377.

W roku 1959 ukazał się pierwszy tom *Neutestamentliche Apokryphen* Edgara Hennecke, trzecie wydanie, zupełnie nowo opracowane przez Wilhelma Schneemelchera. Zawiera tylko ewangelie apokryficzne. Wykopalska z Nag Hammadi, gdzie odkryto cenne pisma koptyckie, gnostyckiego pochodzenia, rzuciły nowe światło na literaturę apokryficzną w ogóle. Pierwsze i drugie wydanie z lat 1904 oraz 1924 okazały się przestarzałe. Stąd konieczność nowego opracowania. W. Schneemelcher doceniając jego ważność, zlecił wybitnym uczynom zredagowanie poszczególnych rozdziałów. Wśród innych dzieł traktujących o apokryfach jak J. Bousquet — F. Amann, *Les apocryphes du Nouveau Testament*, Paris 1910; 1913; 1922; F. Amiot, *La Bible apocryphe*, Paris 1952; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1953³ czy W. Michaelis, *Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen 1965, dzieło W. Schneemelchera zajmuje naczelne miejsce.

Ogrom materiału rozmieszczonego na VIII + 377 str. Wstęp ogólny opracowany został przez W. Schneemelchera (39 str.). Obejmuje takie zagadnienia jak pojęcia kanoniczny i apokryficzny, historia kanonu Nowego Testamentu, geneza apokryfów oraz historię badań nad literaturą apokryficzną. „Kanoniczny” oznacza dla autora tyle co wyjęcie określonych części z całokształtu nauki oraz życia Kościoła. W odniesieniu do ksiąg biblijnych oznacza kanoniczny określony zbiór ksiąg. Terminowi kanoniczny przeciwstawiony został apokryficzny. Księgi apokryficzne to te, które wykluczono z kanonu. Mają jednak pretensje należeć do kanonu, co niejednokrotnie uwidacznia się w tytule apokryfu, stylu i treści. Autor więc nie wyprowadza znaczenia terminu apokryficzny z judaizmu (jak np. Th. Zahn), lecz szuka go w terminologii pogańskiej-gnostyckiej, gdzie wyrazem tym oznaczano księgę tajemniczą i bardzo cenną (str. 5—6).

Poglądy autora o formacji kanonu Nowego Testamentu nie można przyjąć w całości. Widać tu wyraźny wpływ A. Jülichera, H. Lietzmann'a, W. Bauera oraz A. Harnack'a. Tak np. zdaniem autora w połowie drugiego stulecia nie istniał jeszcze w ogóle Kanon Ewangelii (str. 11).

Całość materiału poprzedzona wstępem szczegółowym o ewangeliach apokryficznych podzielono na dziesięć nierównych części. Trudno w podziale dopatrzeć się jednolitej idei. Decyduje tu przeważnie środowisko,

w którym apokryf powstał, forma literacka oraz tematyka poruszona w apokryfie.

J. Jeremias solidnie choć krótko opracował Agraфа Jezusa a charakterystyczne przetłumaczył (str. 52—55). Tłumaczenie cenniejszych fragmentów: apokryficznych częściowo czy w całości to zresztą jedna z dobrych cech dzieła wydanego przez W. Schneemelchera.

Druga część materiału opracowanego to fragmenty ewangelii apokryficznych. J. Jeremiasza, który wiele uwagi poświęcił Papirusowi Egertona Z, wskazuje na jego znaczenie dla ewangelii Janowej. Autor sądzi jednak, że fragmenty nawiązujące do faktów ewangelicznych w ogóle, przytoczono z pamięci, o czym świadczą mają m. in. ich zniekształcenie (str. 59). Przypuszczam jednak, że zmiany wprowadzono celowo, mimo istnienia podkładu literackiego ewangelii.

W trzecim rozdziale o wiele obszerniej niż poprzedniego zajmuje się P. Vielhauer ewangeliami apokryficznymi, które powstały w środowisku judeo-chrześcijańskim. Na podstawie opinii Ojców Kościoła autor za H. Waitzem, M. Dibeliusem i W. Baurem odróżnia trzy ewangelie Judeo-chrześcijańskie: Ewangelie według Nazarejczyków, Ebionitów oraz Hebrajczyków. Tymi apokryfami zajmuje się autor szczegółowo (str. 90—109). Zdaje się, że podział jest trafny, chociaż kwestia liczby czy wzajemnych stosunków tych ewangelii stoi nadal otwarta.

W czwartym rozdziale W. Schneemelcher zajmuje się ewangelią według Egipcjan, pochodzącą z II stulecia (str. 109—117). Fragmenty na których zachował się apokryf są nieliczne, a znaleziona w Nag Hammadi ewangelia według Egipcjan nie pokrywa się wcale z greckim oryginałem. Dlatego też autora cechuje wielka ostrożność w konkluzjach. Sprzeciwia się jednak lansowanej zwłaszcza przez A. Harnacka i W. Bauera hipotezie, jakoby apokryf cieszył się wśród chrześcijan egipskich, nawróconych z pogaństwa, powszechnym wzięciem aż do wyparcia go przez ewangelie kanoniczne.

Piąty rozdział poświęcony jest ewangelii Piotra. Chr. Mauer, który sumiennie opracował apokryf, wskazuje na jego znaczenie ze względu na wczesne pochodzenie (II wiek), jego zależność literacką od ewangelii kanonicznych oraz pokaźną ilość materiału dotyczącego niemal całości opisu Męki Pańskiej i Zmartwychwstania Chrystusa Pana. Autor (słusznie zresztą) wątpli w charakter gnostycki apokryfu. Jeśli L. Vaganey ustalający datę powstania na rok 120 miałby słuszność, to rzeczywiście trudno tu mówić o specyficznych znamionach gnostyckich, których zresztą w apokryfie nie widać. W spisie podanej literatury brak cennego artykułu: J. Finégau, *Die Übelieferung der Leidens — und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Beihefte zur Zeitschrift für die neut. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 15 (1934) str. 1—111.

Szósty rozdział nosi tytuł: Dialogi Jezusa z swoimi uczniami po swoim Zmartwychwstaniu. J. Jeremias krótko omawia i podaje wyjątki tzw. *Freer — Logion* (str. 125 n.). Dużo fragmentów z *Epistola Apostolorum* komentuje H. Duensing (str. 126—155). Idea główna: Logos przyjął rzeczywiście ciało (przeciw Ceryntowi Szymonowi) tak, że apostołowie po Zmartwychwstaniu rozmawiają, widzą i dotykają Chrystusa. Tomasz i Piotr wkładają palce w przebicia rąk. Okres, w którym powstała *Epistola* to czas walk młodego chrześcijaństwa z gnostycyzmem (2 wiek), która zdaniem autora „jeszcze” silnie wywierała wpływy (str. 127).

Wiadomo jednak, że drugi wiek to okres rozkwitu gnozy. Więc może lepiej: która „zaczynała” szerzyć wpływy...

Fragmentem ewangelii koptyckiego Papirusu znajdującym się w Strasburgu zajmuje się krótko W. Schneemelcher. I w tym wypadku

cechuje autora wielką ostrożność w sądach. Kilka przerwanych zdań mieszczących się na pergaminie pozwala tylko na domysły. Pochodzenie apokryfu jest gnostyckie. Treść: dialogi Chrystusa po Zmartwychwstaniu z uczniami.

W części siódmej H. Ch. Puech poświęcił wiele uwagi ewangeliiom gnostyckiego pochodzenia i pokrewnym dokumentom (str. 158—276). Autor podzielił całość materiału na osiem ogólniejszych traktatów, w których omawia poszczególne apokryfy: ewangelie o ogólnych napisach; ewangelie noszące jako tytuł imię postaci Starego Testamentu; ewangelie zredagowane przez ogół apostołów; ewangelie przypisane poszczególnym apostołom; ewangelie występujące pod nazwą świętych niewiast; apokryfy napisane przez herezjarchę; wreszcie apokryfy mające za tytuł nazwę srodowiska, które go używało.

„Ewangelii według Tomasza” autor poświęcił najwięcej uwagi (str. 199—223). Prócz G. Quispela oraz W. C. von Unnik'a, H. Ch. Puech należy do czołowych znawców dokumentów gnostyckich odkrytych w Nag Hammadi. Apokryf ten odżył dopiero dzięki wykopaliskom w Nag Hammadi. Zawiera mnóstwo logiów Chrystusa. Autor sądzi, że pytanie o autentyczność literacką oczywiście niektórych tylko z nich jeszcze nie dojrzało. Sprawa jednak jest dużej wagi. A więc: poza ewangeliami kanonicznymi „Logia Jezusa”!

H. Ch. Puech w mistrzowski również sposób opracował ewangelię Maniusza. Na uwagę zasługuje tu między innymi przeprowadzona selekcja tej obszernej literatury. 1. Kanoniczne Ewangelie Manichejczykom na pewno były znane. Wynika to z cytatów. Sam Maniusz przytacza w swoich dziełach fragmenty ewangelii. 2. Istniała literatura apokryficzna pochodzenia chrześcijańskiego lub gnostyckiego, którą posługiwano się w kołach manichejskich. 3. Prócz tej literatury Manichejczycy przytaczają w swoich dziełach grupę Logiów, co do których w wielu wypadkach nie można nawet w przybliżeniu wskazać na źródło powstania. 4. W końcu należy odróżnić tzw. „Żyjącą Ewangelię”. Składała się z 22 ksiąg. Dzieło to nawiązuje wprawdzie do życia Chrystusa, ale treścią ogólną i formą daleko odbiega od ewangelii kanonicznych.

W ósmej części O. Cullmann zajmuje się szczegółowo ewangeliami dziecięctwa Chrystusa (str. 272—311). Wstępu przyjąć nie można. Autor historię dziecięctwa Mateusza i Łukasza potraktował jako legendę. Dlatego też dalsza część nosząca tytuł: *Motywy kontynuacji historii dziecięctwa w apokryfach*, jest jednostronna. Spis literatury nawet protestanckich autorów jest skromny (str. 274). Nie wiem, czy nie można by mieć pretencji do uwzględnienia w literaturze dzieł katolickich o sławie światowej jak np. P. Gächtera, *Maria im Erdenleben* 1955³ czy R. Laurentina *Luc I—II*, Paris 1957.

A. Meyer — W. Bauer opracowali trudne zagadnienie pokrewieństwa Jezusa (str. 312—321). Może popełniono tu błąd metodyczny. Przypuszczam, że wyjaśnienia szczegółowe trudnych fragmentów ewangelii w tym względzie dokonanych przez wczesnych pisarzy kościelnych nie można wcielić w obręb literatury apokryficznej. Np. Komentarz Juliusza Afrykańskiego do rodowodów Chrystusa nie ma nic wspólnego z apokryfami (str. 320).

Ostatni rozdział poświęcony jest działalności Chrystusa i Męce Pańskiej (str. 322—377). W. Bauer opracował zagadnienie wyglądu ziemskiego i charakteru Chrystusa.

Skrętnie zajął się F. Scheidweiler „Ewangelią Nikodema” (str. 330—358), zwracając uwagę na to, iż pod tym tytułem połączono Dzieje Piłata z apokryfami o podobnym charakterze, szczególnie z „stąpieniem

Chrystusa do piekieł". Pierwsze opracowanie ewangelii Nikodema w języku greckim mieści tylko „Dzieje Pilata”. W drugim natomiast greckim opracowaniu powstałym po Soborze Efeskim (6 razy Theotokos) przez dodanie Zstąpienia Chrystusa, przerwano zasadniczy wątek Dziejów Pilata i nie ukończono. Dopiero opracowanie łacińskie przynosi niemal całość. Takie rozróżnienie stosowane przez autora pozwala na łatwą orientację w zagmatwanych „Acta Pilati”.

Apokryf tzw. „Pytania Bartłomieja” opracował F. Scheidweiler (str. 360—372), koptyckie zaś teksty przypisane Bartłomiejowi W. Schneemelcher (str. 372—377). W. Schneemelcher na podstawie tej literatury mówi o ewentualnej odrębnej nici tradycji, którą należałoby sprowadzić do działalności Apostoła. Może nawet istniało krótkie literackie ujęcie tej tradycji.

Prof. M. A. van den Oudenrijn odkrył w etiopskim rękopisie homilię wielkopiątkową pochodzącą z 5/6 stulecia. Prawdopodobnie w homilii tej opracowana została ewangelia według Gamaliela, o której do niedawna nic nie wiedzieliśmy. Z swoimi cennymi wiadomościami podzielił się autor na str. 376 n.

Można tylko W. Schneemelcherowi jak i jego współpracownikom życzyć tak wielkiego sukcesu. Spis rzeczowy jak i imienny, ukazał się na końcu drugiego tomu.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

R. BORIG, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1—10.* München 1967.

Tak się złożyło, że chociaż wszyscy wiedzą o dużym znaczeniu Janowej perykopy o winnym krzewie, to jednak nikt jej dotychczas nie opracował w sposób monograficzny. Rozprawa R. Boriga wypełnia tę lukę. Jest ona doktorską rozprawą pisaną pod kierunkiem prof. R. Schnackenburga w Würzburgu, a następnie w całości wydana w serii *Studien zum Alten und Neuen Testament*.

Autor podzielił swą rozprawę na trzy części, w których podaje egzegezę tekstu, interesuje się pochodzeniem obrazu winnego krzewu oraz omawia teologiczną treść perykopy. Do egzegezy tekstu autor przystępuje po uściśleniu zakresu perykopy i określeniu jej literackiego gatunku, przy czym specjalną uwagę poświęca znaczeniu określenia „prawdziwy” oraz literackiej analizie tekstu. Zakresowi perykopy autor poświęca jedną stronę stwierdzając, że zajmuje się tekstem do w. 10 włącznie. Faktycznie nie wiadomo, gdzie perykopa się kończy, na w. 8. 10. 11 czy 17. Opinia którą wybrał R. Borig, nie ma wielu zwolenników.

Badania dotyczące winnego krzewu, a mieszczące się w ramach historii religii, bardziej są aktualne na niemieckim terenie, zwłaszcza ta ich część, która mówi o stosunku obrazu winnego krzewu do tekstów mandejskich. Interesuje nas jednak to, co autor mówi o związkach całego obrazu i poszczególnych jego części ze Starym Testamentem i z apokryfami.

Teologiczna treść perykopy o winnym krzewie najbardziej nas interesuje. W części, która jej została poświęcona autor zajmuje się immanencją oraz przyniesieniem owocu — pierwszą w relacji pomiędzy Bogiem-Ojcem a Chrystusem Panem oraz w stosunku pomiędzy Chrystusem Panem a wiernymi; drugim tylko w odniesieniu do wiernych. Immanencja wzajemna Chrystusa Pana i wiernych dokonuje się dzięki Duchowi świętemu i wierze przez chrzest i Eucharystię. O jej istocie poza występującym ciągle pojęciem przebywania autor mówi na podstawie analizy słów poznać i miłować. Wydaje się, że nie wykorzystał on tego,

co mogłaby mu powiedzieć metafora życia, o której zaledwie wspomina. Nie omawia przy tym Janowego pojęcia udziału (koinonia) a tym bardziej (metoche) i udział (koinonia) oraz metaforę ciała. Skutkiem immanencji, zdaniem autora, jest zachowywanie przykazań przez wiernych i wysłuchanie prośb przez Chrystusa Pana.

Cała rozprawa odznacza się nadzwyczajną wnikliwością. Autor koncentruje swoją uwagę na obrazie winnego krzewu, ale korzysta z materiałów rozproszonych po całej Ewangelii oraz po całej współczesnej Janowi literaturze. Mimo zanotowanych uwag muszę stwierdzić, że poza jego opracowaniem nigdzie nie spotkałem tak głębokiego teologicznego ujęcia immanencji w czwartej Ewangelii. Ze względu na to, że w soborowych wypowiedziach powoływano się na Janowy obraz winnego krzewu, poznanie jego teologicznej treści jest rzeczą nieodzowną. Do tego celu wybornie nadaje się rozprawa R. B o r i g a, zwłaszcza jej pierwsza i trzecia część. Na gruntowne opracowanie całej Janowej teologii jeszcze czekamy.

Kraków

Ks. F. GRYGLEWICZ

La liturgie après Vatican II, Bilans, études, prospectives. Praca zesp. Wstęp. Y. Congara. Kolekcja „Unam Sanctam” nr 66. Wyd. Cerf, Paris 1967, s. 419.

Aby przedłużyć refleksje nad tekstem Konstytucji Soborowej *Sacro-sanctum Concilium* a równocześnie dodać pewne wyjaśnienia, możliwe spojrzenia na ten dokument, Ojcowie Dominikanie wydali obszerny i solidny komentarz Konstytucji Liturgicznej uwzględniając w nim teologiczną myśl soborową w innych także dokumentach soborowych. O. Pierre-Marie G y, dyrektor Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu wraz z o. Jean-Pierre J o s s u a usiłują odpowiedzieć na pytanie co wnosi Konstytucja do Ruchu Liturgicznego. W części przez nich opracowanej znajduje się wiele ciekawych spostrzeżeń, zwłaszcza, gdy chodzi o umieszczenie Konstytucji Liturgicznej w całokształcie teologii posoborowej.

Liturgia jest dziedziną w której ważną, zasadniczą rolę odgrywają znaki: słowa, gesty, rzeczy. W liturgii nie można człowieka dzielić, ale należy spojrzeć na niego jako na monolit z jego wszystkimi jakościami, dyspozycjami. Należy u tego człowieka dostrzec czułość i reakcje na znaki. Antropologia liturgii stawia sobie za zadanie poznanie człowieka od tej właśnie strony. Zagadnieniem tym zajmują się o. C h e n u, o. C a r r o u g e s i o. C o l i n. Sygnalizują oni wiele pozytywnych cech u człowieka techniki jak i we współczesnej cywilizacji. Na temat fenomenologii i hermeneutyki symbolizmu liturgicznego pisze o. C o l i n. Jeszcze w 1965 roku o. S c h i l l e b e e c k x czynił zarzuty Ruchowi Liturgicznemu, że przy odnowie liturgii za mało korzystano z nowej teologii sakramentów¹. O. C o n g a r w dwa lata później wyraża radość z rozwoju teologii słowa (katecheza, homilia, czytania liturgiczne), ale wzywa do kontynuacji w tym kierunku, zwłaszcza gdy chodzi o ten wspaniały świat znaków i symboli. Człowiek współczesny, człowiek Zachodu jest wychowany przede wszystkim na analityka nie umiejącego i nie potrafiącego odczytywać znaków i symboli tak jak jego poprzednicy czy ludzie Wschodu. Zadaniem naszym jest więc przygotowanie tego typu człowieka do odczytywania znaków, odkrywania wartości, które są przedstawiane w znakach czy symbolach.

¹ *Approches théologiques*, I. Révélation et Théologie, Bruxelles et Paris 1965.

O. Chen u, profesor antropologii liturgii na Wyższym Instytucie Liturgicznym w Paryżu wprowadza nas przez swe głębokie studium w problematykę koncentrującą się równocześnie na kulcie i życiu codziennym współczesnego człowieka.

Ruch Liturgiczny w swych początkach nie zawsze bazował na odnowionych założeniach eklezjologicznych. O. Congar zajmuje się tą kwestią dając wykład eklezjologii zawartej w Konstytucji o Liturgii. Zwraca uwagę na Lud Boży, jako na integralny podmiot akcji liturgicznej, zgromadzenie liturgiczne, uczestnictwo czynne itp. O. Marliangeas uzupełnia o. Congara dając komentarz do *Agere in persona Christi, in persona Ecclesiae*. W piątej części oddano głos biblistom: Stanisławowi Lyonnet, który przedstawia kult według Nowego Testamentu i Jean-Paul Audet, który zestawia religię z wiarą. Pod koniec o. Congar zamieszcza swe osobiste refleksje na temat *sacrum — profanum*.

Natura kultu chrześcijańskiego jest oryginalną i przewyższa wszystkie inne kultury. Biorąc pod uwagę te różnice, stwierdzając oryginalność liturgii chrześcijańskiej zwłaszcza, gdy chodzi o stosunek liturgii do życia codziennego, naukę o kapłaństwie Chrystusowym i społeczny charakter liturgii, należy się starać, by formy liturgiczne wyrażały dokładnie ewangeliczną ideę kultu chrześcijańskiego. Książka *La liturgie après Vatican II* wiele wnosi do podstawowej problematyki liturgicznej po Soborze.

Tarnów

KS. STANISŁAW BURZAWA

E. A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation and Notes (The Anchor Bible I)*, Garden City, N. Y. 1964, wyd. Doubleday, ss. LXXVI + 379.

Wśród komentarzy do całego Pisma św. szczególne miejsce zajmuje seria zatytułowana *The Anchor Bible*, wydawana od 1964 r. Całość będzie obejmować 49 tomów redagowanych przez W. F. Albright'a, emerytowanego profesora języków semickich na Johns Hopkins University i D. N. Freedmanna, profesora literatury starotestamentalnej w Pittsburghu. Ostatni tom serii ma się ukazać w 1973 r. Jest to nie tylko jeden z najbardziej nowoczesnych komentarzy do Starego i Nowego Testamentu, lecz także pierwszy na świecie przekład wraz z interpretacją Pisma św. będący owocem współpracy uczonych protestanckich, katolickich i żydowskich. Tak np. autorem komentarza do listu do Hebrajczyków jest znany z odkryć w Chacor i Masadzie archeolog żydowski Y. Yadin; księgę Powtórzonego Prawa przełożył i skomentował G. E. Mendenhall, profesor amerykańskiego kościoła luterńskiego, profesor orientalistyki na uniwersytecie w Michigan, a Psalmi doskonale zinterpretował ks. M. Dahood S. J., profesor języka i literatury ugaryckiej na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Zamierzeniem wydawców i autorów jest uprzyśpieszenie Starego i Nowego Testamentu współczesnemu czytelnikowi. Do dokładnego przekładu Biblii na język angielski dołączają precyzyjne wyjaśnienia oraz możliwie pełne odtworzenie tła historii biblijnej.

E. A. Speiser, profesor uniwersytetu w Pensylwanii, zmarł w 1965 r. po ukazaniu się w druku pierwszego tomu serii — komentarza do księgi Rodzaju. Autor daje w nim wstęp poprzedzony kilkoma informacjami wprowadzającymi, przekład i komentarz. Informacje wprowadzające, tj. przedmowa, spis treści i objaśnienia skrótów obejmują łącznie zaledwie 8 stron. Na nieco dłuższy wstęp składają się zasadniczo dwa zagadnienia: proces biblijny (ss. XVIII—LII) i metodologiczne wprowadzenie do księgi

Rodzaju (ss. LIII—LXXVI). Analizując proces biblijny, czyli stopniowy rozwój idei monoteistycznej tak jak go naświetla Biblia, Speiser zaczyna od nazwy księgi i zbioru, do którego ona należy, krótko charakteryzuje krytykę biblijną, omawia źródła pisane (kapłańskie, jahwistyczne, elohistyczne i inne źródła szczątkowe wraz z retuszami redaktorskimi), znaczną wagę zwraca na tradycje leżące u podłoża dokumentów pisanych i wreszcie naświetla genezę procesu biblijnego. Zdaniem Autora dzisiaj można mówić o rzeczywistej historii procesu biblijnego. Różne szczegóły z historii patriarchów mają obecnie ogólne potwierdzenie i wyjaśnienie w źródłach zewnętrznych, pozabiblijnych. Historia procesu biblijnego zaczyna się w Mezopotamii, w drugiej ćwierci drugiego tysiąclecia (XVIII—XVII w.) na tle migracji różnych plemion. Abraham jest niewątpliwie postacią historyczną. Inna rzecz, że nie ma bezpośrednich dokumentów na sprawdzenie szczegółów z jego życia. Z Abrahamem wiąże się historyczność ogólnego przebiegu linii rozwojowej religii monoteistycznej. Opisana w księdze Rodzaju idea monoteistyczna, nierozdzielnie związana z osobą Abrahama, sięga jego wyjścia z Mezopotamii. Wynika to zarówno ze świadectwa wewnętrznego tradycji biblijnych, jak i z analizy przemian politycznych, społecznych oraz sytuacji religijnej w ówczesnej Mezopotamii. Według Speisera, w historii ewolucji monoteizmu osoba Abrahama zajmuje miejsce uprzywilejowane. Jak niewytłumaczalne byłoby istnienie Izraela jako narodu bez działalności Mojżesza, tak niewytłumaczalna byłaby działalność Mojżesza bez uprzedniej pracy patriarchów.

Wprowadzenie do księgi Rodzaju informuje czytelnika o treści księgi, omawia jej interpretację z podaniem najwartościowszych publikacji, porusza problemy związane z przekładem oraz przedstawia główne przekłady starożytne i tłumaczenia na język angielski.

Zasadniczą część opracowania stanowi przekład i komentarz. Autor dzieli księgę Rodzaju na 62 sekcje (paragrafy) dokładnie odpowiadające układowi księgi, ale nie zawsze zgodne z tradycyjnym podziałem na rozdziały i wiersze. Treść księgi narzuca podział sekcji na dwie grupy: 13 sekcji obejmujące historię pierwotną (Rdz 1—11), a pozostałe 49 — historię patriarchów.

Każda sekcja stanowi wyodrębnioną jednostkę literacką opatrzoną nagłówkiem, w którym Komentator podaje: tytuł dostosowany do treści, rozdziały i wiersze podziału tradycyjnego oraz źródła. Trzon takiej jednostki obejmuje dokładny przekład tekstu, nieliczne uwagi tekstualne na dolnym marginesie, objaśnienia filologiczne i komentarz. Objaśnienia dotyczą poszczególnych wierszy, a komentarz całej jednostki literackiej. W komentarzu Autor krytycznie przedstawia formę literacką danego opowiadania, wnikliwie naświetla podłoże kulturalne i historyczne oraz omawia autorstwo. Speiser roztropnie opiera się na hipotezie dokumentów pisanych. W objaśnieniach lub w komentarzu zaznacza miejsca trudne do zrozumienia i przytacza na ogół bardzo solidną i obiektywną argumentację przemawiającą za takim, a nie innym rozumieniem tekstu. Tak np. Rdz 1, 1 uważa on za klauzulę zależną i przekłada: „*Gdy Bóg zabierał się do stworzenia nieba i ziemi — a świat był wtedy... — Bóg rzekł...*” W komentarzu zwraca uwagę na inne możliwości interpretacyjne. Przypuszczając, że pierwsze zdanie jest klauzulą zależną. Komentator skrzętnie notuje, iż tak rozumiany opis stworzenia świata bynajmniej nie mówi o istnieniu materii odwiecznej, gdyż ten problem uchodził uwagi pisarza.

Z komentarza do Rdz 2, 25—3, 25 dowiadujemy się o licznych dawnych tradycjach, które stanowią podkład biblijnego opowiadania o upadku człowieka. Zwięzłe, ale przekonująco została wykazana historyczność opisów zawartych w Rdz 14. Opis przymierza Boga z Abrahamem (Rdz 15) przypisuje się głównie Jahwiście. W Rdz 49, 10 przekład brzmi:

*„Nie będzie odjęte berło od Judy,
ani laska spomiędzy nóg jego
w tym celu, by złożono mu daninę
i płynął do niego hołd narodów”.*

Trudne do zrozumienia wyrażenie, przekazane w tekście hebrajskim czterema spółgłoskami *šjłh*, *S p e i s e r* czyta *šaj lō* i interpretuje w świetle Iz 18, 7: „wówczas przyniesie daninę dla Jahwe Zastępów naród ... na górę Syjon”. Sponuje się mesjańskie znaczenie tekstu. Tekst cofa się bowiem — według *S p e i s e r a* — do czasów przed Dawidem i naznacza Judę na głównego przywódcę.

W komentarzu Autor unika wszelkiego balastu. Jeśli zachodzi potrzeba, przytacza opinie i publikuje tylko najbardziej autorytatywne. Natomiast dość często powołuje się na teksty huryckie z Nuzi, ukazując żywotne więzy, jakie łączyły patriarchów z północną Mezopotamią.

W całości omawiane dzieło odznacza się nadzwyczajną wprost przejrzystością, oszczędnością słowa, ścisłością i dokładnością naukową. Choć Autor ukończył swą pracę już w 1962 r., to jednak stanowi ona przykład najnowocześniejszej interpretacji Pisma św. metodą ściśle naukową. Stąd tego rodzaju komentarz, mimo iż wychodzi spod pióra uczonego żydowskiego, jest godny polecenia nie tylko biblistom, lecz także tym wszystkim, którzy pragną dotrzeć do oryginalnej treści księgi Rodzaju.