

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 3 (2004) · ROK LVII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- KS. STANISŁAW WRONKA · *Być błogosławieństwem dla świata – wspólne zadanie chrześcijan i żydów* 165
- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · *Koncepcje mesjańskie judaizmu po deportacji babilońskiej* 173

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB · *Refleksje na temat współczesnych kierunków interpretacji chorału gregoriańskiego* 185
- KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI · *Zasady realizacji programów religijnych w mediach audiowizualnych* 203

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- Dekret Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski z 7 kwietnia 2004* 221
- Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego* 222
- Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 12 lipca 2004* 230

RECENZJE · PRZEGLĄDY

233

INDEX

ARTICOLI

- S. WRONKA · *Essere una benedizione per il mondo – il compito comune
dei cristiani e degli ebrei* 85
- S. JĘDRZEJEWSKI SDB · *The Messianism ideas in Judaism after the Babylon deportation* 173

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB · *Riflessioni sulla pratica del canto gregoriano* 185
- KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI · *Le norme per la realizzazione dei programmi religiosi
nei mezzi audiovisivi* 203

RELATIONES · NOTITIAE

- Decree of the President of the Polish Conference of Catholic Bishops (7.04.2004)* 221
- Statute of Polish Theological Society* 222
- Ordinance of Minister of Interior and Administration (12.07.2004)* 230

RECENSIONES · REPERTORIA

233

ARTYKUŁY

ks. Stanisław Wronka

Być błogosławieństwem dla świata – wspólne zadanie chrześcijan i żydów

Hasłem tegorocznego Dnia Judaizmu obchodzonego w Kościele Katolickim w Polsce już po raz siódmy jest zdanie z Za 8, 13: „Staniecie się błogosławieństwem”¹. Cały werset 13 brzmi następująco²:

„I tak jak byliście,
narodzie judzki i narodzie izraelski,
przekleństwem (*q^elālā(h)*)³ wśród narodów,
tak [gdy] was wybawię (*jš[‘]* w hifil),
będziecie błogosławieństwem (*b^erākā(h)*).
Nie lękajcie się, niech wasze ręce nabiorą siły!”

Te podnoszące na duchu słowa stanowią fragment rozdz. 8 Księgi Zachariasza, poświęconego w całości perspektywom zbawienia mesjańskiego⁴. Prorok głosił je w kilkanaście lat po zakończeniu niewoli babilońskiej (lata 520-518 przed Chr.), kiedy Izraelici zaczęli z trudem odbudowywać swoje

¹ Jest to poszerzony referat wygłoszony na spotkaniu międzyreligijnym w ramach VII Dnia Judaizmu w Kościele Katolickim w Polsce, które miało miejsce w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 15 stycznia 2004 r.

² Wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań ⁵2002.

³ Transliteracja według: S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2004), s. 45-58.

⁴ Rozdziały 7-8 stanowią pewną całość, na którą składają się różne mowy. Zamykają one pierwszą część księgi (rozdziały 1-8), przypisywaną prorokowi Zachariaszowi (Proto-Zachariasz), która odcina się wyraźnie od rozdziałów 9-14 (Deutero-Zachariasz). Niektórzy egzegeci widzą jeszcze odrębną część w Za 12-14 (Trito-Zachariasz). Za 7 odnosi się do przeszłości, natomiast Za 8 wybiega w przyszłość i zawiera dziesięć obietnic, z których każda rozpoczyna się formułą: „Tak mówi Pan Zastępów” (w. 2. 3. 4. 6. 7. 9. 14. 19. 20. 23). Powtarzają one tematy podjęte wcześniej i podkreślają zmianę losu Izraela przy pomocy czterech opozycji: konflikty / pokój (w. 10-12), przekleństwo / błogosławieństwo (w. 13), ściganie nieszczęściami / świadczanie dobra (w. 14-15), post / święto (w. 18-19); por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti. Traduzione e commento* (Commenti biblici), Roma ³1996, s. 1303-1307. 1340-1344; A. CODY, *Księga Zachariasza*, [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna 17), Warszawa 2001, s. 872-874. 879.

życie religijne i narodowe; świątynia jerozolimska nie była jeszcze całkiem ukończona, a mury Miasta Świętego leżały w gruzach⁵.

Zachariasz zapewniał, że jak Bóg ścigał Izraelitów nieszczęciami (*ra'*), bo doprowadzili Go do gniewu (*qsp* w hifil), i nie żałował tego, tak teraz będzie świadczył im dobro (*twb* w hifil) (por. 8, 14-15). Pokonani przez wrogów i wypędzeni z własnej ojczyzny, byli przykładem przekleństwa, teraz staną się przykładem błogosławieństwa, gdy będą mogli spokojnie mieszkać w odbudowanym kraju i cieszyć się owocami własnej ziemi (por. 8, 4-5. 12)⁶.

Motywy takiej zmiany losu Izraela jest według proroka wielka „zazdrość” (*qin'a(h)*) i „żarliwość” (*hēmā(h)*) Boga o swój lud. Są to przejawy Jego miłości. Dlatego znów powróci na Syjon i zamieszka w Jerozolimie, tak że będzie nazwana „Miastem Wiernym” (*ir hā^{ve}met*), a Syjon – „górá świętą” (*har haqqōdēs*) (por. 8, 2-3). Wybawi swój lud i sprowadzi go do Jerozolimy ze wszystkich krańców ziemi (w czasie działalności Zachariasza tylko część przesiedleńców wróciła do Palestyny) i odnowi z nimi przymierze. Autor nie używa samego terminu „przymierze” (*b^erīt*), ale przytacza formułę przymierza: „I będę moim ludem, a Ja będę ich Bogiem wiernym i sprawiedliwym (*be^{ve}met ūbišdāqā(h)*)” (8, 8)⁷.

⁵ Por. J. HOMERSKI (oprac.), *Księga Zachariasza. Wstęp – przekład – komentarz*, [w:] *Księgi proroków mniejszych: Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Ageusza, Zachariasza, Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. II (Pismo Święte Starego Testamentu 12, 2), Poznań 1968, s. 249-251. 256-257.

⁶ Zwroty „być przekleństwem”, „być błogosławieństwem”, w których orzecznikiem jest rzeczownik, a nie np. przymiotnik, są bardzo mocne. Oznaczają one taki stan, którego odpowiednio nikt albo każdy by sobie życzył; por. Rdz 22, 18: „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia (*brk* w hitpael) [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa”. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna ⁸1988, tłumaczy: „foste oggetto di maledizione fra le genti” (byliście przedmiotem przekleństwa wśród ludów). Podobnie wyjaśniają ten zwrot L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1343-1344, chociaż inaczej oddają go w tłumaczeniu (s. 1340): „foste maledetti dai pagani, [...] sarete benedetti” (byliście przeklinani przez pogan, [...] będziecie błogosławieni). Błogosławieństwo jest darem Bożej hojności dotyczącym życia i płodności oraz wyrazem podziwu dla tej hojności ze strony człowieka, który błaga o taki dar, a gdy go otrzyma, dziękuje i wychwala Pana. Osoba pobłogosławiona przez Boga należy do Niego, objawia Jego dobroć w świecie, staje się punktem przyciągania i źródłem promieniowania dla innych; por. J. GUILLET, *Błogosławieństwo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa ²1982, s. 79-81. Przekleństwo jest odwróconym echem błogosławieństwa, nigdy w tym świecie nie jest absolutne i nie niweczy do końca błogosławieństwa, rodzi się ostatecznie z oddalenia człowieka od Boga, źródła życia, przez grzech z inspiracji szatana; por. J. CORBON, J. GUILLET, *Przekleństwo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa ²1982, s. 803-806.

⁷ Jest to nawiązanie do Jr 31, 31-33 (por. Ez 36, 23-28), gdzie mamy zapowiedź nowego przymierza. Zachariasz czerpie obficie z wcześniejszych proroków, zwłaszcza z Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela, łącząc ich wątki w bogatą syntezę.

Prorok przypomina o miłości, sprawiedliwości, a przede wszystkim o wierności i prawdomówności (^ʿmet) Boga. Przymioty te sprawiają, że Bóg dotrzymuje raz danego słowa, nie przekreśla swego wyboru, nie zrywa przymierza, nie odbiera na zawsze swego błogosławieństwa. „Gniew Jego bowiem trwa tylko przez chwilę, a Jego łaskawość – przez całe życie” (Ps 30 [29], 6)⁸. Dlatego Zachariasz wzywa swych rodaków do odwagi, budzi w nich nadzieję na lepszą przyszłość, zachęca do wysiłku: „Nie lękajcie się, niech wasze ręce nabiorą siły!” (8, 13; por. 8, 9, 15). Nawet jeśli przeżyli gehennę, odbudowa idzie bardzo opornie i trudno im zgodnie pracować (por. 8, 10)⁹, to mogą liczyć na swego Boga, dla którego wszystko jest możliwe (dosłownie: nic nie jest cudowne, niezwykle – *pl'* w nifal; por. 8, 6). Nie ma więcej miejsca na smutek i posty, nastaje czas radości, wesela i przyjemnego święta (por. 8, 19).

Potrzebny jest jednak wysiłek moralny, trzeba zachować przykazania (dosłownie: „słowa” – *d^ebārīm*), aby ta świetlana wizja mogła się urzeczywistnić. Nakazy dotyczą drugiego człowieka i są bardzo konkretne:

„Bądźcie prawdomówni (^ʿmet) wobec bliźnich,
w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe (^ʿmet *ûmišpāt*),
zapewniające zgodę (*šālôm*)!

Nie knujcie zła (*rā'ā(h)*) w sercu względem bliźnich,
nie przysięgajcie fałszywie (*šéqer*),
gdyż tego wszystkiego nienawidzę [...].

Ale miłujcie prawdę i pokój (^ʿmet *w^ešālôm*)!” (8, 16-17, 19)¹⁰.

Znów na pierwsze miejsce wybija się tu, symetrycznie do postawy Boga, wierność i prawdomówność (^ʿmet). Właśnie brak takich postaw, niesłuchanie napomnień dawnych proroków, za pośrednictwem których Bóg przekazywał słowo, Prawo przez swego Ducha, wywołał gniew Pana i doprowadził kwitnący i tętniący życiem kraj do ruiny, a Izraelitów rozproszył po wszystkich narodach (por. 7, 11-14). Autor nie wspomina nic o ludzkiej wrogości czy

⁸ Psalm 30 [29] pochodzi najprawdopodobniej także z czasów bezpośrednio po niewoli babilońskiej; por. S. ŁACH, J. ŁACH (oprac.), *Księga psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 7, 2), Poznań 1990, s. 200-202.

⁹ Trudności wewnętrzne po niewoli okazały się nie mniej dokuczliwe niż okupacja zewnętrzna; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1343-1344; J. HOMERSKI, *Księga Zachariasza*, s. 363.

¹⁰ Wcześniej Zachariasz przypominał napomnienia proroków sprzed niewoli babilońskiej: „Wydawajcie wyroki sprawiedliwe, okazujcie sobie wzajemnie miłość i miłosierdzie (*héšed w^e rah^emîm*). Nie krzywdźcie wdowy ani sieroty, cudzoziemca ani biednego! Nie żywcie w sercach waszych złości względem bliźniego!” (7, 9-10). Proto-Zachariasz bardzo akcentuje ludzkie działanie w ramach planu Bożego w przeciwieństwie do Deutero-Zachariasza, który każe pokładać ufność w samym działaniu Boga; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1303.

prześladowaniach Izraela ze strony obcych, lecz widzi główną i właściwie jedyną przyczynę upadku w grzechach ludu. Izraelici cierpieli z własnej winy, zostali ukarani przez Boga, który posłużył się obcymi mocarstwami¹¹. Teraz jednak kara skończona – mówi prorok – Bóg błogosławi znów swojemu ludowi, trzeba tylko otworzyć uszy i serca na słowo Boga.

Gdy to uczynią, będą nie tylko sami zażywać błogosławieństwa, lecz staną się również błogosławieństwem dla innych: „I tak liczne ludy i mnogie narody przychodzić będą, aby szukać Pana Zastępów w Jeruzalem i zjednać sobie przychylność Pana [...] dziesięciu mężów ze wszystkich języków [...] uchwyci się skraju płaszcza Judejczyka, mówiąc: Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy (dosłownie: „usłyszeliśmy” – *šm’* w *qal*), że z wami jest Bóg” (8, 22-23), który darzy błogosławieństwem¹².

Zachariasz nawiązuje do obietnicy Pana danej Abrahamowi w momencie jego powołania:

„Uczynię bowiem z ciebie wielki naród (*gôj gādôl*),
będę ci błogosławił (*brk* w *piel*) i twoje imię rozślwią:
staniesz się błogosławieństwem (*b’rākā(h)*).

Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą (*brk* w *piel* 2 razy),
a tym, którzy tobie będą złorzeczyli (*qll* w *piel*), i Ja będę złorzeczył
(*’rr* w *qal*).

Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo (*brk* w *nifal*)
ludy całej ziemi” (Rdz 12, 2-3).

Bóg potwierdził tę obietnicę, w nieco innych słowach, po próbie, jakiej poddał Abrahama, każąc mu złożyć swego umiłowanego syna Izaaka w ofierze (por. Rdz 22, 16-18). Cytowany tekst zapewnia, że Bóg będzie błogosławił Izraelowi i chronił go przed tymi, którzy zamierzaliby go przeklinać i prześladować. Natomiast wybrany lud nie ma być dla nikogo źródłem przekleństwa, nieszczęść, lecz przez niego błogosławieństwo Boże ma docierać do wszystkich ludzi¹³. Nie wyklucza to kary ze strony Boga, gdyby Izraelici sprzeniewierzyli się swemu powołaniu i przymierzu zawartemu z Bogiem. To do nich samych należy wybór pomiędzy błogosławieństwem i przekleństwem, życiem i śmiercią (por. Pwt 30, 15-20)¹⁴.

¹¹ O gniewie Bożym nad narodami uciskającymi Izraela i karze dla nich mówił prorok w swych wizjach (por. 1, 15; 2, 1-4. 12-13). Być może wzmianka w 8, 21-22 o „zjednaniu sobie przychylności Pana” przez narody sugeruje, że jest On zagniewany na nich za ciemnienie żydów; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1344.

¹² Znamienne w tych wyroczniach są uniwersalizm bez żadnych restrykcji i zupełny brak nacjonalizmu politycznego. „Narody nie składają hołdu żydom ani nie przynoszą im swoich bogactw. Jedyną rzeczą mającą znaczenie jest Pan”; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1307.

¹³ Por. J. GUILLET, *Błogosławieństwo*, s. 82.

Wielka katastrofa religijna i narodowa, jaką była niewola babilońska, nie przekreśliła zatem obietnicy danej Abrahamowi, nie oznaczała odrzucenia Izraela, odpadnięcia od łaski. Prorok Zachariasz potwierdził bowiem wybór Boży. Wiemy, że słowo prorockie w Biblii nie dotyczy tylko czasów, w których zostało wypowiedziane, ale jest otwarte daleko w przyszłość, często aż po kres dziejów¹⁵. Słowo Zachariasza pozostaje więc wciąż aktualne, tym bardziej że jest jednym z ostatnich słów prorockich w historii Izraela, bo niedługo potem prorocy znikną ze sceny. Możemy więc powiedzieć w świetle proroctwa Zachariasza, że i późniejsze nieszczęścia, które naród izraelski przeżywał, od dwóch nieudanych powstań przeciw Rzymowi w latach 66-73 i 132-135 aż po zagładę w czasie II wojny światowej, również nie przekreśliły Bożego błogosławieństwa. Spoczywa ono wciąż na Izraelu, „bo – jak powie św. Paweł – dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29), i ma rozlewać się na wszystkich ludzi¹⁶.

Czytając pełne światła proroctwo Zachariasza, chrześcijanie czują się także spadkobiercami tego błogosławieństwa, widząc jego spełnienie w Jezusie, którego uznają za Mesjasza i Syna Bożego (por. Ga 3, 6-14)¹⁷. Nie chcą jednak odbierać żydom Bożego błogosławieństwa ani pozbawiać ich misji, którą mają do spełnienia w świecie. Uważają bowiem, że księgi Starego Testamentu pozostają wciąż słowem Bożym, które żydzi aktualizują zgodnie ze swą bogatą tradycją i charyzmatem. To słowo jest nam wspólne i w znacznej mierze wspólna jest wypływająca z niego nasza misja wobec zlaicyzowanego

¹⁴ Pwt 29-30 powstały najprawdopodobniej również po niewoli babilońskiej; por. J. BLENKINSOPP, *Księga Powtórzonego Prawa*, [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna 17), Warszawa 2001, s. 171. „Dawne przymierze zawierało błogosławieństwa i przekleństwa (Pwt 27-28): jeśli z winy ludu przekleństwa się wypełniły, to błogosławieństwa wypełnią się z racji planu Bożego. Jednak wymagania przymierza ciągle obowiązują”; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1341-1342.

¹⁵ Po niewoli babilońskiej dwa główne problemy zajmowały żydów: odbudowa świątyni i restauracja eschatologiczna. Zachariasz kładł większy nacisk na tę drugą sprawę, podczas gdy współczesny mu Aggeusz akcentował bardziej pierwszą; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1304. 1307.

¹⁶ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* *Nostra aetate*, nr 4; M. CZAJKOWSKI, *Czy substytucjonizm ma oparcie w Piśmie Świętym?*, [w:] G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza (red.), *Wszystko czynię dla Ewangelii*. Księga pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM, Lublin 2000, s. 73-80. W tekstach prorockich często „z samego środka nawet klasycznego przekleństwa, wyłania się obraz albo przynajmniej stwierdzenie oznajmiające, że obietnica błogosławieństwa pozostaje nietknięta, że z tego spustoszenia zrodzi się życie”; J. GUILLET, *Błogosławieństwo*, s. 83; por. J. CORBON, J. GUILLET, *Przekleństwo*, s. 805.

¹⁷ Por. A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, Seconda parte, Roma 1985, s. 66-91; J. GUILLET, *Błogosławieństwo*, s. 84-85.

i skorumpowanego świata: jest nią składanie świadectwa jednemu Bogu i obrona wartości moralnych, stojących na straży godności człowieka¹⁸.

Wymowne są w tym względzie stwierdzenia Soboru Watykańskiego II, wyrażone w „Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*” (Rozdział IV *O Starym Testamencie*, nr 14-15): „Ta zaś ekonomia zbawienia, zapowiedziana, oznajmiona i wyjaśniona przez świętych autorów zawiera się w księgach Starego Testamentu jako prawdziwe słowo Boże. Z tego powodu owe księgi jako natchnione przez Boga na zawsze zachowują znaczenie: «To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało także dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję» (Rz 15, 4). [...] Księgi zaś Starego Testamentu, na miarę położenia ludzkości przed dokonaniem przez Chrystusa zbawieniem, dają wszystkim możliwość poznania Boga i człowieka, a także ukazują sposób, w jaki sprawiedliwy i miłosierny Bóg postępuje z ludźmi. Księgi te, choć zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe, ujawniają jednak prawdziwą Bożą pedagogię. Dlatego te właśnie księgi, które wyrażają żywe odczucie Boga, w których znajdują się wzniosłe pouczenia o Bogu, nadto zbawienna mądrość dotycząca ludzkiego życia oraz przedziwne skarby modlitw, w których wreszcie ukryta jest tajemnica naszego zbawienia, przez chrześcijan powinny być ze czcią przyjmowane”¹⁹.

W swoich ostatnich dokumentach Papieska Komisja Biblijna kontynuuje myśl soborową i zachęca egzegetów chrześcijańskich do zaznajomienia się z żydowskimi metodami interpretacyjnymi i korzystania z nich przy lekturze Biblii, zgodnie ze swoją optyką wiary, ufając, że z kolei żydzi skorzystają z badań egzegetycznych prowadzonych przez chrześcijan²⁰.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 11-37, 105-108.

¹⁹ *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

²⁰ Por. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, 2001, nr 22; *Interpretacja Biblii w Kościele*, 1993, I. C. 2. W ostatnim czasie ukazało się sporo publikacji żydowskich dotyczących Biblii i judaizmu, zob. np.: S. PECARIC (red.), *Tora Pardes Lauder*, Księga 1 Bereszit, Kraków 2001, Księga 2 Szemot, Kraków 2003, *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002 oraz *Pieśni szabatowe i Błogosławieństwo po jedzeniu*, Kraków 2002; *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla nie-Żydów*, Kraków 2000; A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1995; S. DATNER, A. KAMIENSKA (wybór, przekład i opracowanie), *Z mądrości Talmudu*, Warszawa 1988; L. GINZBERG, *Legendy żydowskie*, Warszawa 1997; E. E. DESSLER, *Pożądaj prawdy*, t. I-II, Kraków 2003; D. LIFSCHITZ, *Chcę błogosławić Pana... Psalm 34. Tradycja żydowska i chrześcijańska komentuje Psalm*, Kraków 1997; K. GEBERT, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2003; P. ŚPIEWAK, *Księga nad księgami. Midrasze*, Kraków 2004; S. P. DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999. Dodać by tu trzeba ogromną literaturę dotyczącą Qumran i chasydów.

Być błogosławieństwem dla współczesnego świata – to wielkie zadanie Żydów i chrześcijan, ale będą mogli mu sprostać tylko wówczas, gdy staną się najpierw błogosławieństwem dla siebie nawzajem. Zachęcał do tego obydwie strony dialogu Jan Paweł II już w 1980 r. w Moguncji: „Żydzi i chrześcijanie, jako synowie Abrahama, są powołani do tego, by byli błogosławieństwem dla świata (por. Rdz 12, 2n), wspólnie przyczyniając się do pokoju i sprawiedliwości między wszystkimi ludźmi i narodami – i to w tej pełni i głębi, którą Bóg sam dla nas zamierzył, a także z gotowością do ofiar, których może wymagać tak wzniosły cel. Im bardziej nasze spotkanie będzie naznaczone tym świętym zobowiązaniem, tym bardziej będzie ono błogosławieństwem dla nas samych”²¹.

Papież kontynuował tę myśl w r. 1993 z okazji 50. rocznicy powstania w Getcie Warszawskim: „Oto wspólne zadanie, które nas czeka. Jest zatem konieczne, byśmy jako chrześcijanie i Żydzi stali się najpierw błogosławieństwem dla siebie nawzajem. Nastąpi to, jeżeli będziemy zjednoczeni w obliczu wielorakiego zła, które nadal nam zagraża: wobec obojętności i przesądów, a także wobec przejawów antysemityzmu”²².

Trzeba zatem, abyśmy umieli nawzajem przyznać: „zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg”, i aby świat patrząc na nas mógł powiedzieć to samo: „z wami jest Bóg” i przyłączyć się do nas. Oby ten kolejny dzień poświęcony dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu przyczynił się do tego choć w pewnej mierze!

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

²¹ *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Moguncji 17 XI 1980*, [w:] W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, s. 113.

²² *Telegram [...] do Komisji Koordynacyjnej Organizacji Żydowskich RP z okazji 50. rocznicy powstania w Getcie Warszawskim*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 5-6, s. 59. Na temat stanowiska Ojca Świętego wobec Żydów por. Ł. KAMYKOWSKI, *Nasi starsi bracia w wierze. Jana Pawła II program dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, [w:] *Servo Veritatis*. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 9-11 października 2003 r., Kraków 2003, s. 869-885.

Riassunto

Essere una benedizione per il mondo – il compito comune dei cristiani e degli ebrei

L'articolo è una ampliata relazione, tenuta durante la VII Giornata del Giudaismo nella Chiesa Cattolica in Polonia, il cui motto suonava: „Diverrete una benedizione” (Za 8, 13). Il profeta Zacharia ricordava agli Israeliti dopo le traumatiche esperienze dell'esilio babilonese, che conformemente alla promessa data ad Abramo (cf. Gen 12, 2-3), Dio continuava a portare loro la benedizione, che dovevano trasmettere a tutte le nazioni. Questa parola profetica rimane sempre attuale, anche dopo lo sterminio degli ebrei durante la seconda guerra mondiale, come ha ricordato il Concilio Vaticano II e che Giovanni Paolo II non cessa di sottolineare. Gli ebrei non sono stati rigettati, „perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili” (Rm 11, 29), ma devono essere sempre una fonte di benedizione per il mondo. I cristiani si sentono anche eredi della benedizione di Abramo, che vedono compiuta in Gesù Cristo. Bisogna dunque, che le due comunità religiose diventino una benedizione per sé stesse e portino insieme il divino messaggio della pace e della giustizia al mondo contemporaneo, secolarizzato, diviso e corrotto.

Sylwester Jędrzejewski SDB

Koncepcje mesjańskie judaizmu po deportacji babilońskiej

Mesjanizm Izraela, oparty głównie o obietnicę trwałości dynastii Dawida (2 Sm 7), łączy się w tekstach apokaliptycznych okresu deportacji i podeportacyjnym, zwłaszcza w okresie II Świątyni – zarówno w tych biblijnych, jak i apokryficznych – z eschatologią. Królewski Mesjasz jest w nich związany z tęskną myślą nacjonalistycznych idealistów o tryumfie czasów ostatecznych, o uwolnieniu Izraela od ucisku innych nacji, o założeniu nowego królestwa Izraela. Nie był więc Mesjasz, jak się wydaje, głównym przedmiotem nadziei Izraela. Był raczej środkiem do spełnienia się tej idei, którą Nowy Testament wyraża poprzez istotną treść przepowiedania Jezusa, rekapitułującą historię zbawienia: „Przybliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10, 9; Mk 1, 15). W ten sposób kształtują się też dwa podstawowe typy mesjanizmu: historyczno-narodowy oraz eschatologiczno-apokaliptyczny, jakkolwiek często z sobą ściśle związane. Wiąże je nierzadko wspólna idea króla mesjańskiego królestwa, choć też różnie pojmowanego. Postać Mesjasza w tradycyjnych koncepcjach mesjańskich jawi się w funkcji pasterza i króla. Pojawiają się jednak w okresie podeportacyjnym również nowe idee mesjanizmu, prezentujące Mesjasza w funkcji kapłańskiej i w funkcji Syna Człowieczego, specyficznie eschatologicznego monarchy bądź Syna Bożego.

Mesjańskie poglądy okresu deportacji babilońskiej i czasu judaizmu II Świątyni, aczkolwiek dość zróżnicowane, cechowało przekonanie, że szczytem czasu jest mesjańskie królestwo. Nie ma być ono jednak jakąś ponadczasową ideą, lecz jednorazowym, decydującym wydarzeniem historycznym; aktem, który nastąpi w określonym czasie, przestrzeni, kształcie i miejscu i będzie dziełem mesjańskiego króla¹.

¹ J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 472.

Mesjasz – Pasterz

Pierwszym typem mesjańskim realizującym królestwo Boga jest Mesjasz sprawujący funkcje pasterza. Określenie „Mesjasz” wskazuje tutaj na funkcję wypełnianą przez króla bądź pasterza. W starszych niż izraelska religia ościennych, głównie opartych o mitologię, odnajdujemy bóstwa występujące w funkcji pasterzy. W mitologii sumeryjsko-babilońskiej oraz akkadyjskiej widoczny jest bóg-pasterz Dammuzi oraz An (Anun), sumeryjski bóg nieba nazywany pasterzem całego świata². Marduk akkadyjski zwany był z kolei pasterzem ludzkości³. Podobnie królowie (np. Hammurabi) przedstawiani są jako dobrzy pasterze ludzi⁴. W Egipcie tytuł pasterza używany był powszechnie w odniesieniu do bóstw, ale i często pokazywał króla jako czuwającego pasterza. Tak więc w Izraelu obecność metaforycznej idei pasterza nie odbiegała u swych początków od takiej idei w kulturowo bliskiej rzeczywistości Orientu. Dawid np. ukazany jest jako król, ale przydaje mu się także atrybut pasterza: „I ustanowię nad nimi jednego pasterza, który je będzie pasł, mego sługę, Dawida. On je będzie pasł, on będzie ich pasterzem” (Ez 34, 23; por. 37, 24)⁵. Między „królem” a „pasterzem” istnieje więc istotna więź. Nawet berło, atrybut króla, wywodzi się od pasterskiej laski, a oznacza nie tylko znak władzy sprawowanej z mocą pochodzącą od Boga, ale jest także symbolem powinności obrony (Lb 21, 18)⁶. Dość powszechnie, nie tylko w Izraelu, władców uważano za pasterzy swoich narodów, troszczących się o dobro powierzanej im trzody. Przede wszystkim pasterzem jest jednak sam Jahwe (Syr 18, 13; Iz 40, 11; Jr 31, 10; Ez 34, 12), który objawia siebie jako pasterza troszczącego się o swój lud przez nowego Dawida – pasterza (Ez 34, 23-24). Mesjasz ma być więc odblaskiem Jahwe, tym, który w imieniu Boga wypełni Jego zamiary. O Mesjaszu-pasterzu traktuje Za 11, 4-17. Bóg posyła swojemu ludowi dobrego pasterza, który ma uchronić go przed działaniami złych pasterzy. Tenże pasterz zostanie uderzony mieczem. Zawarta jest tutaj idea bardzo podobna do mesjańskiej postaci Sługi z orędzia Izajasza⁷.

Typem mesjasza jest także Cyrus (Iz 44, 28). Co prawda jest faktem zupełnie odosobnionym, aby mesjasza upatrywano poza Izraelem, ale w tekście

² C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 1, Tuchów 1996, s. 6.

³ R. RUMIANEK, *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, „Studia Theologica Varaviensia” 19 (1981) nr 1, s. 7.

⁴ A. MIERZEJEWSKI, *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1963, s. 161.

⁵ J. HOMERSKI, *Pasterz czasów mesjańskich*, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 145.

⁶ E. LIPIŃSKI, *Berger, pasteur*, [w:] *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, red. P.-M. Bogaert, Brepols 1987, s. 199.

⁷ T. BRZEGOWY, *Mesjanizm Deutero-Zachariasza*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 100.

Izajasza jest on określony jako „pasterz”, który spełni wszystkie pragnienia Jahwe. Widać więc z tego, że w okresie po zburzeniu świątyni w 586 roku zmienia się koncepcja wybawienia, z którą bezpośrednio związane jest określenie „pasterz”. Wydaje się, że należy mówić tu o uniwersalizacji panowania Jahwe, który bierze sobie jako swego sługę każdego, kogo zechce, aby był Jego narzędziem. Cyrus może być namaszczonego pasterzem, ponieważ to Jahwe jest właściwym odkupicielem Izraela, jak świadczy o tym tekst Iz 44, 24 i Ez 34⁸. Byłoby to zgodne z profetycznym tekstem Jeremiasza, który odnosząc się do wybawienia z niewoli, mówi o pasterzach według „serca Bożego”, bez odniesień do Dawida (Jr 3, 15). Ponieważ termin g'ł (odkupiciel) jest używany w różnych tekstach biblijnych nade wszystko w kontekście wybawienia z niewoli, stąd można przypuszczać, że Cyrusa widzi się jako współdziałającego z wybawiającym Bogiem (por. Iz 51, 5. 11), na wzór Mojżesza. Ponadto Iz 63, 11 wyraźnie mówi o Mojżeszu-pasterzu, którego Jahwe wydobył z wody. Zależność idei pasterza-Cyrusa i pasterza-Mojżesza wydaje się tutaj oczywista. Trudno jest jednak przypuścić, aby wystąpiło tutaj odniesienie do pasterza-Dawida (por. Ez 34, 23-24), jako że z tym ostatnim związana jest w Starym Testamencie nieodłącznie idea królewskiego pasterza-Mesjasza wyłącznie dla Izraela z podkreśleniem ciągłości rodu Dawida. Tak więc idea mesjańska, jeśli w ogóle o takowej mówić tutaj można, w tym przypadku ograniczałaby się do posłuszeństwa – nawet nieświadomego – Bogu, który realizuje swój plan poprzez wybrane, czyli namaszczone osoby.

Mesjasz – Król

Mesjasz prezentowany w okresie II Świątyni nosi też pewne cechy królewskie, głęboko jednak ograniczające Go do nacji żydowskiej, zwłaszcza w akcentowaniu jego związku z Dawidem. To typowy pogląd religijnej, ukierunkowanej jednak nacjonalnie grupy Izraela, która wierzyła głęboko w swoje wybraństwo⁹. Nadzieje mesjańskie są tak pełne niecierpliwości, że ich zrealizowanie oczekiwane jest natychmiast i wiąże się z intronizacją Mesjasza w Jerozolimie, po uwolnieniu judaizmu od pogan. Pogląd ten charakterystyczny jest dla mesjanizmu typu królewskiego, ujmowanego w kategoriach historycznej eschatologii realistycznej, bliskiej spełnienia. Jednakże w późnym okresie II Świątyni, postać Mesjasza znajduje się jakby w dalekim tle, jakkolwiek intensyfikują się oczekiwania wyzwolenia. Akcent jednak nie pada na zbawczą rolę przyszłego Mesjasza. A więc zmienia się dotychczasowy, bardzo związany

⁸ J. W. ROSŁON, *Mesjasz dawcą życia*, [w:] *Mesjasz w biblijnej...*, dz. cyt., s. 293.

⁹ R. E. BROWN, *Zarys teologii Starego Testamentu*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 2029.

z wcześniejszymi tekstami biblijnymi, pogląd na rolę i znaczenie zbawczo-uwalniającego Mesjasza. W tym czasie można mówić raczej nie tyle o „Mesjaszu”, ile o „mesjanizmie”. Istotne jest przy tym historyczne tło późnego okresu II Świątyni, w którym nabiera znaczenia i intensywnie rozwija się apokaliptyka. Gorzkie doświadczenia sprawiły, że świat cały począł jawić się jako zły, a szczególne zło dotknęło naród przymierza, który miał przecież cieszyć się opieką Boga. Prawo do własnej interpretacji owych obietnic, do koncentracji na samym sobie staje się dominujące i wyraża się w postaci aspiracji narodowych i eschatologicznych jednocześnie. Spełnienie przymierza z Dawidem odczytywane było poprzez relację do świetlanego czasu panowania Salomona, a to nadawało temu zjawisku wymiar polityczny. Jeremiasz daje wyraz historycznego, o charakterze królewskim, pojmowania władzy Mesjasza przez spełnianie prawa i sprawiedliwości „na ziemi” (Jr 23, 5-6; 33, 15). Również Ezechiel w sposób wyraźny daje podstawy do rozumienia przyszłego Mesjasza Dawidowego jako króla kraju, który Jahwe dał słudze swemu Jakubowi, określając tym samym niemal geograficzne granice jego władzy (Ez 37, 24-25). Zasadnicza grupa żydowska okresu II Świątyni, w miarę upływu czasu, coraz bardziej skłaniała się ku takiej właśnie koncepcji ziemskiego króla, w ramach ruchów mesjanistycznych. Naród żydowski, pozbawiony politycznej wolności oczekiwał, że przyszy Mesjasz, wprowadziwszy Boże panowanie, odrestauruje także widzialne, wielkie królestwo Dawida i Salomona, cieszące się wolnością i pokojem. Oczekiwanie na Mesjasza, podsycane żydowskim, wybrańczym nacjonalizmem sprzyjało wizji Mesjasza – władcy królestwa ziemskiego. Sam termin *māšîḥ* wiąże się przecież z namaszczeniem, a to odnosiło się w przeważającej mierze do obrzędu inwestytury królewskiej. Liczne ruchy mesjańskie, zwłaszcza te bliskie czasowi Jezusa, korzystały z prototypicznych, biblijnych postaci królów – wodzów swego narodu. Okres międzytestamentalny, a więc łączący w sobie schyłek objawienia Starego Testamentu, wespół z tworzącym się chrześcijaństwem, staje się tłem intensywnego rozwoju różnych poglądów mesjańskich. Osoba nosząca cechy Mesjasza jest często traktowana w nich tak samo, jak dawni królowie Izraela, a jej przysze panowanie pozostaje w ramach instytucji teokratycznych. Apokryfy jednak, podobnie jak pisma organizacyjne wspólnoty z Qumran, rozróżniają płaszczyznę sakralno-kultyczną od królewskiej. Tak np. *Księga Jubileuszów* element kultyczny przypisuje Lewiemu, zaś władzę rezerwuje dla Judy (Jub 31, 13-22). Podobny pogląd zawierają schrystianizowane, pierwotnie żydowskie *Testamenty 12 Patriarchów*. Ten sposób myślenia widoczny jest zatem w socjologicznie i doktrynalnie zróżnicowanych środowiskach żydowskich. Nawet chrystologia nowotestamentowa sięga do tego typu argumentacji, choćby przez używanie wprost bądź daleko idące zapożyczenia Ps 2 i Ps 110, kiedy kreśli postać Jezusa w ramach teologii królewskiego Dawida. Odbiega od

tej charakterystyki jedynie postać „jakby mesjańska” z Jub 31, 18-20¹⁰: „Bądź księciem, ty i jeden z twoich synów dla synów Jakuba; [...] W dniu, w którym usiądziesz na tronie prawdziwym i chwalebnym, nastąpi wielki pokój¹¹ dla całego potomstwa ukochanych synów”. Ta postać królewska, syn Jakuba, nie kultywuje linii Dawidowej. Odniesienie do Jakuba zdaje się ogarniać cały naród Izraela i wyraża najogólniejszą koncepcję mesjanizmu królewskiego.

Mesjasz – Syn Człowieczy

Mesjanizm innego typu związany jest natomiast przemożnie z biblijną postacią Syna Człowieczego, obecną u Ezechiela, zaczerpniętą bezpośrednio przez literaturę apokryficzną i Nowy Testament z Dn 7. Jest to widoczne w tekstach typowo eschatologicznych, choć ujętych w konwencji apokaliptycznej. Szczególne znaczenie ma tutaj doktryna Deutero-Zachariasza (Za 9-14), albowiem przedstawia przyszłego Mesjasza w kategoriach zarówno apokaliptycznych, jak i eschatologicznych. Era mesjańska nadejdzie jako realizacja woli Jahwe pokonującego wroga, a jednocześnie oczyszczającego swój lud poprzez próbę wierności. Owa era rozpocznie się objęciem przez Mesjasza w swoje posiadanie Syjonu, miejsca promieniowania pokoju (Za 9, 9-10). Taki mesjanizm królewski prezentuje się tutaj jednak radykalnie odmiennie od typowego mesjanizmu starotestamentowego oraz mesjanizmu obecnego w apokryficznych utworach apokaliptycznych. Wypowiedź Zach 9, 9-10 mówiąca o „królu” przychodzącym na Syjon wskazuje na Mesjasza królewskiego, ale jest to król pokorny. Nawet Syn Człowieczy z Dn 7, 13-14, tekstu przeciw apokaliptycznego, nie wydaje się posiadać cech zwycięskiego króla, dającego wolność o charakterze politycznym. Tajemnicze rysy Syna Człowieczego predysponują Go do bycia Mesjaszem transcendentnym, bardzo blisko związanym z Bogiem, o cechach łączących kondycję ludzką z wielkością Boga. Co najwyżej świadczyć to może o połączeniu „nieba z ziemią” jako odsłonię Bożej odpowiedzi na żywą tęsknotę Ludu Bożego za ziemską rzeczywistością mającą cechy idealnej, trwałej nieprzemijalności. Takie myślenie nieco zakłóca przeciwstawienie w Dn 7 Syna Człowieczego bestii, która zdaje się reprezentować ziemskie potęgi polityczne. Postać Mesjasza-Syna Człowieczego jawi się jako element łączący królestwo – potęgę ziemską z królestwem, które ma ustanowić Bóg. Obraz więc zdaje się być gatunkowo apokaliptyczny, niemniej jednak w ten sposób autor utożsamia

¹⁰ Pismo o cechach apokaliptycznych z połowy II w. przed Chr.; zob. O. S. WINTERMUTE, *The Old Testament Pseudepigrapha*, red. J. H. Charlesworth, New York 1983, t. 2, s. 46.

¹¹ A. DIEZ MACHO, *Apocrifos del Antiquo Testamento*, Madrid 1984, t. 1, 154, tłumaczy: „wielkie zbawienie”.

się w pewien sposób z mesjanizmem narodowym. Nie przestaje być zatem synem swego narodu, choć zdaje się nie podzielać naiwnego idealizmu środowisk nacjonalistycznych. Właściwe jest to dla apokaliptyki, która szuka uzasadnienia dla zrozumienia swego czasu w biblijnej przeszłości, pewien sobie właściwy idealizm rzutując w mającą się cechować trwałością przyszłość. Myślenie apokaliptyczne jest bowiem myśleniem historycznym, zanurzonym w dziedzictwie starotestamentowym, głęboko wnikającym w Słowo Boże, które przynosi w eschatologiczne realia pozahistoryczne, transcendując obecną rzeczywistość¹². Dlatego eschatologiczny Mesjasz, jakkolwiek historyczny, ma dokonać nie tyle odnowienia i naprawienia istniejącej rzeczywistości, ile raczej jawi się Jego nadejście w formie katastroficznej interwencji Boga tworzącego nową rzeczywistość i nowy porządek. Być może dzieje się tak z inspiracji biblijnych proroków zapowiadających ową nowość (Iz 42, 9; 43, 19; 65, 17; 66, 22; Jr 3, 16), w sposób szczególnie w kształcie nowego przymierza (Jr 31, 31; Ez 11, 19; 36, 26), w perspektywie nowego nieba i nowej ziemi (Iz 51, 6). Postać Mesjasza w ten sposób wskazuje na Jego główny przymiot, jakim jest głęboki związek z Bogiem, albowiem to Bóg sam zapowiada i tworzy ową nową rzeczywistość. Jeśli w żydowskiej apokaliptyce Mesjasz prezentowany jest jako wybrany przez Boga, nieomal syn Boga, który skupia w sobie całą moc Boga dla przewodzenia „świętej wojnie”, to tutaj Syn Człowieczy jest jednak kimś wyraźnie różnym od Boga, albowiem on sam staje przed Bogiem i otrzymuje od Niego królestwo. Jako indywiduum nie jest więc tylko ideą ani symbolem, ponieważ już prorocy przeddeportacyjni zawsze wiązali przyszłe królestwo z Mesjaszem-osobą (Iz 7; 11; Mich 5). Osoba ta jednak przekracza nacjonalizm ówczesnego Izraela i przyjmuje rysy uniwersalne, najpełniej w postaci wiecznego panowania nad wszystkimi narodami, w uniwersalnym królestwie.

Mesjasz – Wybrany Sprawiedliwy

Podobną dystynkcję odrębności posiada Mesjasz w rozumieniu środowiska judaistycznego, które stworzyło *Księgę Przypowieści Henet*, u kresu I w. przed Chr.¹³ Syn Człowieczy, wyraźnie różny od Pana Duchów – Głowy Dni (Boga), nosi tu określenie „Mesjasz” (Henet 47) bądź „Wybrany” (Henet 49, 2). Niewątpliwie pismo to kontynuuje tradycję zaczerpniętą z Dn 7, 13, ale Syn Człowieczy-Mesjasz posiada przymiot preegzystencji: „I z tego powodu

¹² R. RUBINKIEWICZ, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1998), s. 57.

¹³ L. FUSELLA, *Libro di Enoc (Enoc etiopico)*, [w:] *Apocriphi dell'Antico Testamento*, red. P. Sacchi, Torino 1997, t. 1, s. 23-30.

został on wybrany i ukryty przed nim, zanim świat został stworzony i na wieki” (Henet 48, 6); „Zanim słońce i konstelacje zostały stworzone, zanim gwiazdy nieba zostały utworzone, jego imię zostało nazwane przed Panem Duchów” (Henet 48, 3); „Albowiem od początku Syn Człowieczy był ukryty i Najwyższy zachował go przed swą mocą i objawił go [tylko] wybranym” (Henet 62, 7)¹⁴. Ale ciekawe jest to, że już został on objawiony „świętym i sprawiedliwym” i „ustrzegł on los sprawiedliwych” (Henet 48, 7). Mesjasz więc już wypełnił jakieś zadanie zlecone mu przez Boga. Zapewne, tak jak w rozumieniu biblijnym, chodzi tutaj o związek Mesjasza z grupą socjalno-religijną, której podstawowym atrybutem jest wierne zachowywanie Przymierza. Grupa ta, podkreślająca swoją odrębność i wyraźnie dystansująca się od judaizmu świątynnego, prezentuje zatem własne widzenie Mesjasza. Z jednej strony jest to Mesjasz, który już działa w stosunku do pewnej grupy Izraela, z drugiej zaś ma to być Mesjasz eschatologiczny. Mesjasz, zwany też „Wybrany”, stoi ciągle przed Bogiem, a jego chwała i moc po wieki wieków (Henet 49, 2). Jest to więc jakby stan permanentnego zanurzenia w Bogu, a nie tożsamości z Nim. Ich bliskość zdaje się płynąć z interpretacji Iz 11, 2: „I w nim mieszka duch mądrości i duch, który daje zrozumienie i duch wiedzy i mocy i duch tych, którzy śpią w sprawiedliwości” (Henet 49, 3). Równie enigmatycznie wyraża się o owej jedności poprzez termin „Wybrany” *Apokalipsa Abrahama* 31, 1 mówiąc o Wybranym przez Boga. Sądzić można, że działanie owego Mesjasza ujawni się w czasie, który Stary Testament określa mianem „Jom Jahwe”. Wskazuje na to określenie: „dzień ich ucisku i niepokoju”, w którym nie dostąpią zbawienia królowie ziemi. Zatem pojmowanie „Dnia Jahwe” nosi cechy eschatologii. Ale czy jest to eschatologia transcendentna i uniwersalna, czy raczej historyczna i ograniczona? Henet jest tekstem apokaliptycznym, zatem sądzić należy, iż relacjonuje przekonanie o historycznie realistycznej, przyszłej interwencji Boga, lokowanej w eschatologii, która posiada tutaj cechy absolutystyczne. Ponieważ mowa jest o pokucie niektórych, począwszy od „owego dnia” (Dnia Pańskiego), sądzić można, że chodzi tu o eschatologię historyczną, wydarzenie w niesprecyzowanym co prawda, ale konkretnym czasie, miejscu i rzeczywistości ziemskiej. Przesądza rzecz, jak się wydaje, bezpośrednio utożsamienie „owego dnia” z zaistnieniem (nowego?) przymierza: „ten dzień został przygotowany, dla wybranych [będzie to] przymierze...” (Henet 60, 6). Ponadto Syn Człowieczy jest identyczny ze sprawiedliwością, co pokazuje go jako będącego istotą, zasadą i sensem przymierza: „To jest

¹⁴ Teksty Henet za R. RUBINKIEWICZ, *Księga Henocha etiopska*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 oraz P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, t. 5.1, Torino 1997¹⁰; J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983; A. DIEZ MACHO, *Apocrifos del Antiquo Testamento*, Madrid 1984.

Syn Człowieczy, który ma sprawiedliwość i z którym mieszka sprawiedliwość” (Henet 46, 3). Anioł – przewodnik, postać typowa dla apokaliptyki, oprowadzając wizjonera – Henocha, wyjaśnia mu, że tajemnice, które zostały wyjawione Mesjaszowi przez Boga, „służą władzy jego Mesjasza, aby był mocny i dzielny na ziemi” (Henet 52, 4). Mesjańska rzeczywistość ogranicza się więc do realizmu ziemskiego. A zatem i pojmowanie „królestwa” lokuje się w tej właśnie perspektywie. Zapewne dostrzec można tutaj bardzo ekskluzywistyczne pojmowanie owej społeczności przez nią samą, gdzie ów ekskluzywizm nie wyklucza co prawda przyszłego zbawienia powszechnego, na razie jednak ogranicza je wyłącznie do własnej grupy. Stąd i Bóg rozumiany jest jako władca powszechny, choć skoncentrowany na tych, którzy określają się mianem „wybranych”. Takie rozumienie podkreśla tekst Henet 53, 6 („Następnie Sprawiedliwy i Wybrany ukaże dom swego zgromadzenia. Odtąd w imię Pana Duchów nie zaznają kłopotów”), gdzie ekscytujący jest ów „dom swego zgromadzenia”. Mogłoby tu chodzić o odrębne i alternatywne dla świątyni w Jerozolimie miejsce kultu Boga. Ponadto może też chodzić tu o aspiracje do tożsamości z prorocką grupą „Reszty Izraela”. Rola Mesjasza nie jest w tym wszystkim jasna. Wspomniany jest zaledwie w tle wydarzeń przyszłych, których głównym autorem i sprawcą ma być sam Bóg. Mesjasz może być co najwyżej znamieniem i wyróżnikiem owego czasu, ale niepodobna przypisać mu jakiegokolwiek aktywnej funkcji, poza bardzo ogólnikowym „osądzeniem” tego, co tajemne (Henet 49, 4), bądź królowaniem w owych dniach (określenie eschatologiczne): „W owych dniach Wybrany zasiądzie na swym tronie i usta jego wyjawią wszystkie tajemnice mądrości, bo Pan Duchów wyjawiał mu je i go uwielbił” (Henet 51, 3). Jeśli mówi się o jakiejś jego aktywności, to w *Apokalipsie Abrahama*, przypisując mu zadanie sprowadzenia upokorzonych przez pogan (Apabr 31, 1). Takie rozumienie eschatologii łączy się z interpretacją tekstu Ps 114, 4 w kategoriach doczesności: „W owych dniach góry będą skakać jak barany, a pagórki brykać jak jagnięta nasycone mlekiem i wszyscy staną się aniołami w niebie” (Henet 51, 4). Jeśli jakoś podsumować rozumienie tego typu Mesjasza, to można określić go jako tego, który „już jest i jeszcze będzie”, w realiach ziemskiego królestwa Izraela, personalnie obejmującego „wybranych”, którym przewodniczy „Wybrany”. Niewątpliwie jest to idealny Mesjasz, idealnie realizujący Przymierze, często bowiem Henet łączy określenie „Mesjasz” z terminem „Sprawiedliwy”, zaś w Biblii z reguły utożsamia się tych którzy wiernie trzymają się Przymierza ze „sprawiedliwymi”. Brak jest odniesień dla typowego w Starym Testamencie postrzegania Mesjasza poprzez jego funkcje pasterską i królewską, może z wyjątkiem tekstu Henet 46, 5-6, mówiącego o zdominowaniu przez Syna Człowieczego ziemskich

królów¹⁵. Co prawda bliskie wydaje się to być chrześcijańskiemu widzeniu Jezusa Chrystusa, który już zbawił i jeszcze przyjdzie w paruzji, ale różnice są jednak wyraźne.

Mesjasz – Syn Boży

Bardzo podobne jest postrzeganie roli Mesjasza w 4 Ezdrasza (3-14: Apokalipsa Ezdrasza), piśmie które powstało już po zburzeniu świątyni w roku 70, pod koniec I wieku, w jakimś środowisku apokaliptycznym¹⁶. Postać Mesjasza nawiązuje do Dn 7, 13: „oto wiatr wynurzał z serca morza coś podobnego do człowieka” (4 Ezd 13, 3). Mowa jest o Mesjaszu, zwanym często Synem Boga (syn mój), którego rola eschatologiczna jest marginalna: „Objawi się bowiem syn mój Mesjasz z tymi, którzy są z nim...” (4 Ezd 7, 28). Jednakże ów Mesjasz z pewnością jest pojmowany jako wybitny przywódca Izraela, na wzór Mojżesza, o cechach radykalnie ludzkich, z których podstawową jest przekonanie o jego śmierci: „A po tych latach umrze mój syn Mesjasz i wszyscy, którzy mają tchnienie człowieka” (4 Ezd 7, 29). Wybawcą ludu będzie przede wszystkim sam Bóg: „Oto nadchodzą dni, kiedy Najwyższy zacznie wyzalać tych, którzy są na ziemi” (4 Ezd 13, 29). Dopiero wówczas objawi się Mesjasz – dotychczas nieznanym – którym będzie ów „jakby człowiek”, widziany uprzednio jako wychodzący z morza (por. 4 Ezd 13, 3). Jego podstawową funkcją będzie sądzenie bezbożnych według prawa. Jego rola podczas tego sądu będzie jednak bierna, czysto administracyjna, jako że punktem odniesienia jest prawo. Sąd ten dokona się wówczas, kiedy nadejdzie „jego dzień” (4 Ezd 13, 52). Zapewne widoczne tu jest odniesienie do własnego pojmowania biblijnego „dnia Jahwe”, a motywem jego nadejścia jest następująca charakterystyka tego czasu: „Prawda bowiem daleko odstąpiła, a fałsz się przybliżył” (4 Ezd 14, 17). I dopiero w tym dniu, nie wcześniej, ów Mesjasz da się poznać tak, iż można będzie go ujrzeć. Wynika z tego, że środowisko autora 4 Ezd nie odżegnuje się od rozumienia Mesjasza jako preegzystującego Syna Boga¹⁷, ale niepodobna przyjąć, żeby było to rozumienie analogiczne do chrze-

¹⁵ Bardzo marginalnie jest też obecna w apokryfach starotestamentowych idea Mesjasza-Sługi, wyraźnie zaledwie w syryjskiej *Apokalipsie Barucha* 70, 9; brak jednak tej postaci elementu cierpienia, jak u Deutero-Izajasza; wydaje się też dość odległy od pojęcia Sługi w Za 3, 8.

¹⁶ Rozbieżność poglądów w tej materii jest dość duża, począwszy od kręgów lewicko-kapłańskich, faryzejskich, przez esseńskie, radykalnych zelotów aż po pietystyczne koła judaizmu kultuwującego ludową teologię apokaliptyczną; słuszne jest jednak sądzić, że użycie imienia Ezdrasza w ramach pseudonimicznej manieri pism apokryficznych oraz podkreślenie w zakończeniu Apokalipsy Ezdrasza (14, 50) jego funkcji pisarza może wskazywać na ludowe środowisko kultuwujące cześć dla Prawa jako naczelną swą zasadę i jednocześnie odżegnujące się od statycznego rabinizmu.

¹⁷ A. DIEZ MACHO, *Apocrifos del Antiquo Testamento*, Madrid 1984, t. 1, 256.

ścijańskiego, choćby z tej racji, że idea mesjańska 4 Ezd zdaje się pozostawać w kategoriach czysto ziemskich i narodowych. Gdyby środowiskiem powstania Apokalipsy Ezdrasza (jako części 4 Ezd) był ruch zelotów, zrozumiałby byłby radykalizm „owego dnia” eschatologicznego. Jako Syna Bożego prezentuje Mesjasza także Henet 105, 2: „Albowiem ja i mój syn dołączymy się do nich na zawsze na ścieżkach prawości za ich życia i będziecie zaznawać pokoju”. Niewątpliwie jest to wyrażenie tęsknej, pietystycznej i utopijnej – biorąc pod uwagę ówczesne realia historyczne – myśli o wyzwoleniu Izraela i powszechnym panowaniu Boga w ramach teokratycznego, ziemskiego królestwa, które rządzić się będzie Prawem Przymierza. Nastanie ono wówczas, kiedy objawi się metaforyczny lew, oznaczający pomazańca (Mesjasza), „którego Najwyższy zachował na koniec...” (4 Ez 12, 32).

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Summary

The Messianism ideas in Judaism after the Babylon deportation

Dramatic events of year 587/586 triggered off a new way of thinking of Israelites over their history. It helped to think about resurrection not only in a traditional way – a ruler from the House of David, the King–Messiah and the Shepherd–Messiah. The lacks of political independence made people think of a new Kingdom. They were looking for a nationalist Messiah, who would realistically restore the kingdom of David and Salomon. The Son of Man, through his deep relationship with God, expressed a longing for ideal Kingdom, where God can reign. The Messiah, just and chosen by God, would represent those, who saw Israel as a great Kingdom of Israel, perfectly keeping the Law and living in peace. The Son of God, mysterious pre-existent Messiah, represents those, who yearn for a new and great leader, who is supported by almighty God and who would restore a worldly, wonderful Kingdom.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

o. Tomasz Maria Dąbek OSB

Refleksje na temat współczesnych kierunków interpretacji chorału gregoriańskiego

Od pewnego czasu w wielu środowiskach dużym zainteresowaniem cieszą się próby nowej interpretacji chorału gregoriańskiego oparte na badaniach dawnych rękopisów opublikowanych w pracy: E. Cardine, *Semiologie Grégorienne*, (Extrait des Etudes Grégoriennes, Tome XI, 1970), Solesmes, przekład polski (M. Kaziński, M. Siciarek): *Semiologia gregoriańska*, Kraków 2000 oraz na próbach nawiązywania do praktyki wykonawczej kantorów z wysp Morza Śródziemnego i mnichów wschodnich (Zetknąłem się z tym m.in. w 1984 r. podczas zajęć prowadzonych w naszym kolegium St. Anselmo w Rzymie przez wówczas benedyktyna o. Bonifacio Baroffio. W Polsce o swych podróżach do ośrodków wschodnich i wrażeniach, jakie wywołyuje ich śpiew, pisze m.in. M. Bornus-Szczyński).

Podobne próby często przeciwstawiane są dawnej interpretacji reprezentowanej przez francuskie Opactwo Solesmes. W niektórych publikacjach, zwłaszcza w pismach docierających do młodych zaangażowanych katolików pojawiają się głosy wyrażające oczekiwania, by także w tej odmianie śpiewu liturgicznego widzieć więcej mocnych, konkretnych elementów umożliwiających wyrażanie religijnego zaangażowania.

Jako mnich zajmujący się chorałem stanowiącym część naszej liturgii pozwałam sobie przedstawić kilka refleksji. Muzyka jest jedną z dziedzin moich zainteresowań, przede wszystkim od strony praktycznej. Z chorałem zetknąłem się w 1971 r. w postaci przyniesionej do Tyńca przez jego odnowicieli z Belgii, opartej na wzorach z Solesmes. Czytałem polskie i francuskie dostępne wtedy opracowania, słuchałem nagrań, potem w czasie pobytu na Zachodzie w latach 1982-84 zetknąłem się z nowszą literaturą i wykonaniem w ok. 30 klasztorach, które mogłem wtedy odwiedzić. Z nową interpretacją zetknąłem się na Zachodzie w czasie studiów zagranicznych, w Polsce w połowie lat osiemdziesiątych prezentował ją w Krakowie o. M. Hermes z Meschede, później zasłużeni wykonawcy dawnej muzyki jak M. Bornus-

-Szczyński prowadzący klerykatów dominikańskich w Krakowie i Warszawie. Słuchałem niektórych nagrań i na tej podstawie wyrażam swe opinie.

Ponieważ moją główną specjalnością jest egzegeza i teologia biblijna, w analogiczny sposób podchodzę do chorału, a także do interpretacji Reguły św. Benedykta oraz innych dawnych tekstów mniszych. Uważam, że chorał gregoriański jako muzyczny wyraz modlitwy może i powinien być godnie wykonywany pod kierunkiem osoby mającej dużą ogólną wiedzę i wrażliwość muzyczną, ogólną orientację w stanie współczesnych badań naukowych, ale nie jest konieczna dokładna znajomość wszystkich publikacji w tym zakresie, tak jak do dobrego komentowania Biblii w homilii liturgicznej nie jest konieczne podawanie wszystkich naukowych koncepcji. Często autorzy artykułów na tematy biblijne przedstawiając nowe ciekawe hipotezy idą za daleko, gdy wysnuwają wnioski ze słusznych obserwacji. Takie prace są bodźcem do refleksji i twórczej syntezy, natomiast nie zawsze roztropne jest przyjmowanie od razu wszystkich postulatów, które wyjaśniając pewne trudności stwarzają inne, niekiedy znacznie poważniejsze. Czas i dyskusje specjalistów prowadzą do jaśniejszego obrazu. Bywa, że wraca się do opinii tradycyjnych. Takie doświadczenie z nauk biblijnych przenoszę na lekturę prac w innych, interesujących mnie dziedzinach

W odniesieniu do chorału bardziej interesuje mnie jego wykonywanie w przeciętnych wspólnotach zakonnych, w których poziom muzycznego przygotowania członków jest różny. Osiągnięcia wytrawnych wykonawców dawnej muzyki są cennym dorobkiem kulturalnym, ale ich przyswajanie przez zwykle zespoły uczestników liturgii nie zawsze przynosi zadowalające efekty.

W Polsce chorał jest śpiewany głównie w seminariach duchownych i klasztorach mniszych męskich i żeńskich oraz ośrodkach kształcenia muzyków kościelnych. Chóry i fachowe zespoły składają się z odpowiednio przygotowanych wykonawców, natomiast ośrodki formacji dopiero ich przygotowują – owoce zależą od pracy dyrygentów oraz zdolności i zapału uczestników. Mnisze klasztory podobnie jak rodziny składają się z osób w różnym wieku, o różnym stopniu muzycznych zdolności i umiejętności. Na podstawie swoich obserwacji uznałem, że warto praktykować tradycyjne wykonanie chorału według dawnych metod solesmeńskich bez naśladowania barwy głosów i niektórych przyzwyczajień nie pasujących do naszych warunków. Francuski tekst *Semiologii gregoriańskiej* Cardine'a, kilka innych jego publikacji i *Graduale triplex* nabyłem dla Tyńca w 1983 r. i stale do nich zaglądałem, ale nie przekonały mnie próby wykonywania chorału według nich, z jakimi się zetknąłem na Zachodzie. Autorytetem pozostało dla mnie Solesmes, które w swych katalogach wydawniczych obok prac E. Cardine'a ma też stare opracowania J. Gajarda.

Do praktycznego wykonywania chorału przez wspólnoty zakonne, seminaryjne, ewentualnie parafialne, wydaje mi się ważne udostępnienie odpowiednich nut (w Tyńcu podczas mszy konwentalnej są rozłożone książeczki z zapisem na czterolinii, przed liturgią prof. M. Machura przypomina wiernym śpiew niektórych stałych części), regularne wykonywanie kilku zestawów stałych części mszy, śpiewów na pokropienie i ewentualnie innych utworów. Grupy powinny też śpiewać części zmienne, hymny, antyfony maryjne oraz inne utwory gregoriańskie.

W dążeniu, by dotrzeć do wersji chorału bliskiej czasom powstawania poszczególnych utworów jako punkt odniesienia, widziałbym to, co można powiedzieć o stanie liturgii w IX i X w. (z tych wieków pochodzą też najstarsze rękopisy uwzględnione w *Graduale triplex*). Jednak już stare opracowania na temat historii chorału podają, że kiedy zaczynały się próby polifoniczne, wielu muzyków w ich stronę skupiało swoją uwagę kosztem tradycyjnej monodii. W następnych wiekach ta tendencja wzrastała. Reformy zmierzające do uproszczenia chorału przeprowadzały zakony cystersów i dominikanów odpowiednio w XII i XIII w. Cenne informacje o wykonywaniu dawnej muzyki odczytane z traktatu Hieronima z Moraw z XIII w. wydają mi się świadectwem czasów, kiedy już nowsze tendencje odgrywały bardzo dużą rolę. Uważam za słuszne uwzględnianie danych z dzieła Hieronima przy odtwarzaniu liturgii dominikańskiej z początków istnienia zakonu działającego wśród miejskich elit, otwartych na nowe zdobycze muzyki, a także w ogóle wykonywanie wszelkich form ówczesnej muzyki, natomiast w stosunku do chorału wydaje mi się, że jest to etap późniejszy niż złoty wiek jego rozwoju, zawierający obce mu elementy, podobnie jak opracowane według kanonów renesansu tzw. „wydanie medycejskie” z przełomu XVI i XVII w., do którego nawiązywali odnowiciele chorału z niemieckiej szkoły regensburskiej w XIX i na przełomie XIX i XX w. Widzę tu analogię do komentarzy patrystycznych, znacznie mniej odległych w czasie od powstania ksiąg biblijnych niż nasze opracowania, jednak nie we wszystkim dobrze odczytujących natchnione teksty. Nieraz perspektywa dwóch tysięcy lat między tekstem a jego odczytaniem pozwala dostrzec w nim więcej niż po dwustu czy czterystu latach. Oczywiście w odniesieniu do chorału nie jest to opinia znawcy najnowszych badań, lecz uczestnika i miłośnika liturgii. Zdecydowane wypowiedzi w środkach masowego przekazu, publikowane przy okazji informacji o nowych sposobach wykonywania chorału w Polsce, według których w Solesmes zafałszowano chorał lub zniszczono dawną, nieprzerwaną tradycję, świadczą o braku jakiegokolwiek znajomości historii liturgii we Francji, zniszczeń dokonanych przez następstwa rewolucji francuskiej i przemian, jakie dokonywały się

w ciągu wieków także przy wykonywaniu chorału w różnych ośrodkach diecezjalnych i zakonnych. Przypominają bardziej reklamę, zachwalanie swego „towaru” niż poważne dążenie do autentycznej interpretacji dawnej muzyki. Może to budzić oburzenie i daleko posuniętą rezerwę dla słusznych nawet postulatów osób, które tak się wyrażają.

Kiedyś do Tyńca przyszło pismo zaczynające się od ubolewania nad stanem śpiewu liturgicznego i głoszące potrzebę odnowy przy pomocy nauczycieli znających nowe metody interpretacji oparte na najnowszych zdobyczach naukowych. W moim odczuciu było to bardziej prezentowanie własnego stanowiska niż zaproszenie do dialogu, poznanie i uznanie tego, co się w Tyńcu praktykowało w oparciu o doświadczenia Solesmes i nasze własne. Można i trzeba z szacunkiem traktować każde autentyczne działanie, ale ma się prawo oczekiwać tego również od innych. Dziś bardzo wiele mówi się na temat tolerancji, ubolewają zwłaszcza nad jej brakiem osoby wnoszące nowe propozycje. Jeśli jednak one chcą, by przyjąć coś jako twórczą wartość, powinny także docenić to, co było dotychczas. Spotykałem się podczas rzymskich studiów z postawami profesorów mówiących wiele o potrzebie otwarcia się, którzy jednak bardzo surowo oceniali wszystko, co choć trochę różniło się od tego, co oni sami prezentowali, a zwłaszcza jeśli wydawało się im, że rozmówca jest przywiązany do tego, co uważają za przestarzałe. Często nowatorzy czują się odrzuceni i lekceważeni, nie zastanawiając się, na ile ich zachowanie wobec osób przywiązanych do wcześniejszego sposobu myślenia i działania może być lekceważące i raniące. Staram się z życzliwością i szacunkiem myśleć o konkretnych osobach, ale jako warunku twórczego dialogu oczekuję najpierw prób zrozumienia i docenienia nieco innej postawy niż ta, jaką reprezentują.

Śpiew gregoriański rozwijał się w średniowieczu jako liturgiczny śpiew Kościoła rzymskiego głównie w katedrach i klasztorach. Można zastanawiać się nad kulturą i psychiką mnichów zachodnich porównując ich ze wschodnimi tradycjami monastycznymi. Dziś dużo się mówi o bliskich związkach między Wschodem i Zachodem w czasach powstawania melodii gregoriańskich. Dyskusje na ten temat toczono od przełomu XIX i XX w. Ich wyniki są cenne dla artystów dążących do interpretacji chorału w stylu najbardziej zbliżonym do początków. Natomiast zwykłe zespoły, jeśli za bardzo przejmują się ciekawymi hipotezami, często nie są w stanie spokojnie i godnie wykonywać liturgicznego śpiewu wprowadzając różne, dziwacznie brzmiące elementy.

Można też postawić sobie pytanie, jaki chorał pragniemy odtwarzać: czy taki, jaki mógł być wykonywany w Rzymie w okresie, kiedy było tam wielu chrześcijan ze Wschodu u samych początków kształtowania się tej

formy śpiewu, czyli z etapu znacznie wcześniejszego, niż przekazują go nam rękopisy, czy też ukształtowany jako śpiew liturgii rzymskiej w czasach karolińskich i w następnych wiekach, z których pochodzą najstarsze rękopisy.

Chorał jest śpiewem liturgii rzymskiej, wyraża poprzez melodie i rytm to samo, co zawiera religijny tekst biblijny lub inny, zastosowany w liturgii jako ekspresja postawy modlitewnej. Trzeba się zastanowić, na ile wschodnie sposoby wyrazu mogły być świadomie stosowane przez twórców i uczestników liturgii łacińskiej?

Na Wschodzie pierwszymi mnichami w większości byli ludzie niewykształceni, prości, choć trafiali się też uczeni. Powstające na Zachodzie klasztory były wynikiem fascynacji tą formą życia ludzi zamożnych, którzy często zamieniali swe posiadłości w klasztor. Starali się naśladować życie i ducha pierwszych mnichów, bohaterów ascezy, ukazywanych w tłumaczonych z greki na łacinę albo w powstających już w tym języku tekstach jako ludzie prości, pozostając ludźmi wysokiej kultury, posiadającymi środki do sprawowania uroczystego kultu.

Potem w krajach, które przyjęły chrześcijaństwo, starano się naśladować liturgię rzymską i pielęgnować kulturę w stopniu, jaki był możliwy po najazdach barbarzyńców i spowodowanych nimi zniszczeniach.

Ówczesni kantorzy w katedrach, kolegiatach i klasztorach z jednej strony dążyli do śpiewu najbardziej kulturalnego, godnego, by wielbić nim nieskończenie doskonałego Boga, z drugiej byli ludźmi swych czasów i plemion czy kształtujących się narodów, synami rycerzy, mieszczan albo krzepkich kmieci i śpiewali całą swą naturą, jaką mistrz mógł w większym lub mniejszym stopniu uformować według przyjętych kanonów. Nie wiadomo, czy mogły na nich oddziaływać wpływy wschodnie, zwłaszcza subtelna kultura bizantyjska. Nowsi autorzy widzą bardzo silne związki również na tym etapie dziejów między obydwojma płucami Kościoła, jak nazwał Wschód i Zachód Jan Paweł II, niemniej istniały też znaczne różnice. Każda epoka ma swoje sposoby podchodzenia do historii, ulubione tematy i kryteria ocen. Ja w odniesieniu do chorału opierałem się na romantycznym prądzie powrotu do źródeł stanowiącym między innymi jedną z podstaw odnowy życia mniszego w XIX w., powstania kongregacji benedyktyńskich skupionych wokół Solesmes i Beuronu, z którego wyszły belgijskie klasztory, gdzie formowali się odnowiciele Tyńca.

Wprowadzając elementy wschodnie w interpretacji chorału gregoriańskiego wychodzi się ze słusznego założenia, że w pierwszych wiekach Kościoła związki między Wschodem i Zachodem były ściślejsze niż potem. Jednak późniejsze rozluźnienie spowodowało ewolucję po obu stronach i współczesny śpiew mnichów greckich i koptyjskich chyba różni się pod

wieloma względami od tego, jaki mógł wywierać wpływ na kształtowanie się muzycznej strony liturgii łacińskiej. Obecny śpiew kantorów z wysp Morza Śródziemnego może nosić w sobie wpływy historii tych ziem często najeżdżanych przez Arabów. Niektóre nagrania wywołują wrażenie nie twórczej syntezy, lecz synkretyzmu, mieszania różnych elementów bez krytycznej oceny ich znaczenia i wzajemnych związków. Naśladowanie tego, co się gdzieś spodobało, stanowi jedną z cech współczesnej kultury masowej obok pragnienia, by w uczuciowy sposób przeżywać ciągle nowe wrażenia. Łatwe kontakty umożliwiają poznawanie bardzo wielu ciekawych rzeczy, ale mogą skłaniać do zadowalania się powierzchowną stroną tego, co się widzi i słyszy.

Cechą liturgii zarówno wschodniej jak i zachodniej jest pewna stałość, której nabywa się przez lata praktyki pod okiem doświadczonych mistrzów. Współczesny człowiek szybko się nudzi tym, co się powtarza. Jeśli nie otworzy się na głębszą warstwę, również chorał gregoriański może być dla niego egzotycznym śpiewem, którego od czasu do czasu z upodobaniem słucha obok innych rodzajów muzyki.

Po ogólnych uwagach, jakie mi się nasuwają na temat rozwoju chorału i jego etapów na podstawie tego, co czytałem o historii chorału, oraz dziejów monastycyzmu, przejdę do refleksji nad konkretnymi właściwościami dawnej i nowej interpretacji chorału.

Reperkusje nut tej samej wysokości uważałem do niedawna za oczywisty wniosek z odczytania dawnych rękopisów. Jednak im częściej słyszę ich wykonanie, tym więcej budzi się we mnie wątpliwości. Według metody solesmeńskiej stojące obok siebie nuty tej samej wysokości np. w pressusach wykonywano jako dłuższe nuty (G. M. Suñol, s. 14 – „ton zwarty, mocny o wartości podwójnej bez reperkusji”). Przy śpiewie według nowych metod reperkusja bywa niekiedy wykonywana bardzo zdecydowanie. Po raz pierwszy słyszałem i praktykowałem ją w umiarkowany sposób w naszym kolegium św. Anzelma w 1982 r., natomiast wykonanie prowadzone przez współpracownika E. Cardine’a, o. G. Joppicha w Münsterschwarzach w czerwcu 1984 r. wydawało mi się bardzo nerwowe. Ruchy dyrygenta świadczyły o głębokim przeżywaniu śpiewu, ale brakowało mi wewnętrznej zwartości i pokoju. Nieco spokojniej prowadził zespół uczeń o. Joppicha, o. M. Hermes z Meschede, który prezentował swą metodę w Krakowie w połowie lat osiemdziesiątych. Słuchając różnych nagrań często odnoszę wrażenie, że troska o dokładne wykonanie drobnych elementów z dawnych rękopisów reprodukowanych w *Graduale triplex* prowadzi do rozbicia większych całości.

W tradycyjnej, solesmeńskiej interpretacji zaznaczano też oriscus, apostrofę, bistrofę i tristrofę jako specjalne efekty (G. M. Suñol, *Zasady śpiewu gregoriańskiego*, omawiając na ss. 11-14 strophici – bistropha

i tristropha, cytuje wskazówkę Aureliana Reomensis o wykonaniu: *terna gratulabitur vocis repercussione*), natomiast indywidualne traktowanie wszystkich stojących obok siebie nut tej samej wysokości powoduje, że jest to typowy sposób wykonania, bez nadawania im szczególnego charakteru. G. M. Suñol proponuje wykonanie tristrofy przez łączenie w jeden dźwięk o podwójnej wartości dwóch pierwszych i tylko lekkie dotknięcie głosem trzeciej, by przejście do następnej zgłoski było łatwiejsze i by uniknąć „wrażenia, jakoby poprzednia zgłoska była oddzielona” (dz. cyt., s. 13).

Korzystający z *Graduale triplex* zwykle przedłużają ostatnią z dwóch lub trzech nut tej samej wysokości stojących obok siebie. Tak mogłoby wynikać z górnej wersji zapisu neum (czarne znaki – rodzina rękopisów z Laon), gdzie ostatnia nuta jest podawana jako łuczek po kropkach, natomiast w dolnym, czerwonym zapisie opartym na rodzinie rękopisów z St. Gallen, ostatnia z nut oznaczanych przez znaki podobne do przecinków bywa nieco mniejsza (np. w tristrofach w Offertorium Domine z XXII Niedzieli okresu zwykłego, *Graduale triplex*, s. 331 i jeśli by odpowiadała górnemu zapisowi, powinna być większa i zgodnie z tabelą zamieszczoną na s. 14 polskiego przekładu *Semiologii gregoriańskiej* E. Cardine’a oznaczać likwescencję rozszerzającą).

Pisząc w swej pracy na s. 98n na temat wykonania praktycznego bivirgi z reperkusją, E. Cardine na s. 99 zauważa: bivirgę w niektórych rękopisach zastępuje pes quadratus. Może ta uwaga wywołać pytanie: czy jest to zapis dokładnie tej samej melodii, czy różnych wersji śpiewanych w różnych środowiskach, jak np. różne wersje polskich pieśni ludowych – w jednej mogło być powtórzenie dźwięku tej samej wysokości, w drugiej kolejny dźwięk mógł być wyższy.

Gdy słyszałem wykonanie chorału z reperkusją jednoimiennych nut, przypomniałem sobie, że w poezji łacińskiej, np. w hymnach, gdy jeden wyraz kończy się, a drugi zaczyna samogłoską, występuje wówczas elizja, czyli wypadnięcie jednej samogłoski. Jeśli w śpiewie utworu do tekstu łacińskiego stosowano tę zasadę, reperkusja na tej samej wysokości dla podkreślenia słowa wydaje się mało prawdopodobna, tak jak nikt, kto się nie jąka, nie powtarza samogłosek dla zaakcentowania sensu wyrazu – np. pozytywna odpowiedź nie brzmi: ta-ak, do-o-o-brze-e! Niektóre wykonania można porównać do „dukania” początkujących uczniów, którzy zaznaczają każdą literkę nie czując większych jednostek tekstu.

Przy kształtowaniu się zapisu muzyki stopniowo znajdowano sposoby do wyrażania różnych zjawisk. Stojące obok siebie znaki pojedynczych nut mogły oznaczać potrzebę wykonywania określonej ilości razy każdej oddzielnie, ale obecnie wydaje mi się coraz bardziej prawdopodobne,

że – jak głosiła dawna interpretacja solesmeńska – mogły też oznaczać odpowiednie przedłużenie jednej nuty, zwłaszcza trzykrotne, jak łacińskie cyfry 2 i 3 (II i III) są dwu lub trzykrotnym powtórzeniem jedyńki.

Odnowiciele chorału z Solesmes mogli w dużej mierze stosować przyjęte w ich czasach romantyczne przyzwyczajenia. W każdym czasie trzeba się starać, by śpiew był wyraźny, jasny, naturalny, dobrze oddający religijną postawę uczestników liturgii. Najprostsze środki to dokładne wymawianie tekstu, zachowywanie odpowiedniego dla danego utworu tempa, naturalna, jasna barwa głosu, wysokość odpowiednia dla skali wykonawców oraz znajomość łacińskiego tekstu i właściwości tego języka. Często odnoszę wrażenie, że proste przedłużenie może wprowadzać więcej pokoju i godności niż nerwowa, a zwłaszcza nieudolna reperkusja.

Związek muzyki z tekstem, podkreślany przy charakterystyce chorału gregoriańskiego, był jasny dla przedstawicieli kultury łacińskiej, natomiast mniej jasny dla późniejszych pokoleń mnichów i wykształconych ludzi Kościoła wywodzących się z narodów barbarzyńskich, germańskich a potem słowiańskich, ale zafascynowanych dawną kulturą, chcących poznać i przekazywać następnym pokoleniom wszystkie jej wartości.

W chorale bardzo wiele treści przekazują proste środki, niewielkie interwały, recytatywy, spokojne wymawianie świętego tekstu. Słuchając od czasu do czasu wykonanie chorału według nowej interpretacji często odnoszę wrażenie, że jest zbyt nerwowa, podkreśla drobne elementy kosztem jedności większych całości.

Młodzi chcieliby słyszeć w muzyce kościelnej np. regularny, pobudzający rytm i czegoś podobnego dopatrują się w nowej interpretacji, zwłaszcza w reduplikacji nut tej samej wysokości na jednej sylabie. Tendencje do nadawania stałego rytmu melodiom chorałowym pojawiały się m.in. w próbach interpretacji chorału w XIX wieku, a także w średniowiecznych traktatach, które – jak zaznaczyłem wspominając dzieło Hieronima z Moraw – chyba są już wyrazem myślenia w kategoriach nowych w stosunku do monodii gregoriańskiej.

Jak wynika z popularnych wypowiedzi o próbach wykonywania chorału według nowej interpretacji, jakie pokazywali mi studenci w Instytucie Liturgicznym przy PAT, młodych entuzjastów cieszy wyraźniejszy rytm w chorale, propagowany we współczesnych pismach o muzyce religijnej. Wiele zestawów rytmicznych mają współczesne, popularne instrumenty elektroniczne – ich użytkownikom czy słuchaczom wydaje się, że bez tego nie ma żywej muzyki. Brak takich środków odczuwają osoby przyzwyczajone do współczesnej muzyki rozrywkowej. W chorale rytm jest swobodny, odpowiada iloczasowi wyrazów greckich i łacińskich. Można dla wyraźniejszego wypowiedzenia szczególnie artykułować poszczególne

sylaby – tak też interpretuje się epizemę, którą dawniej realizowano na ogół jako przedłużenie – ale i bez niej dokładniejsze wypowiedzenie danego elementu słowa czy podkreślenie fragmentu melodii może być cenne i zrozumiałe, jeśli dokonuje się to powściągliwie, z wycuciem charakteru większej całości, w której występuje.

Młodzi ukształtowani przez muzykę rozrywkową, przyzwyczajeni do wciąż nowych mocnych wrażeń, lubiący egzotykę chcieliby odnaleźć podobne przeżycia w liturgii i jej śpiewie. W duchowości bardziej przemawia do nich wschodnia modlitwa Jezusa, zasady potwierdzone powagą mistrzów wschodnich, jak np. w przekładach wydawanych przez Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC takich pisarzy, jak Jan z Wałaamu, Matta-el-Maskine czy Teofan Rekluz. Zwykle nie wiedzą, że do tego samego prowadzą dobrze znane nam praktyki naszej zachodniej duchowości jak różaniec albo zasady podawane w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli.

Jednak duchowość we wszystkich szkołach poleca wewnętrzne wyciszenie, pokój, do którego się dąży przez regularne życie, panowanie nad sobą, uporządkowanie własnego wnętrza i relacji z innymi. Wyrazem tego jest również liturgia i jej śpiew. Można obserwować wewnętrzną głębię artystów, ludzi nie związanych z tradycyjnymi nurtami chrześcijańskiej duchowości. Ja przeżywam udział w liturgii w klasztorze mniszym jako ważny element tej tradycji i próbuję dzielić się z innymi tym, co mi ona przynosi.

W nowej interpretacji w większym stopniu niż dawniej dąży się do tego, by odczytać znaki z rękopisów jako wskazówki interpretacyjne. Neumy oznaczały w sposób przybliżony kierunek melodii, wysokość i rytm ułatwiający dyrygentowi wykonanie znanych na pamięć melodii. Ich sposób wykonania i znaczenie w różnych ośrodkach mogły być nieco różne. Przykładem może być choćby odmienne oznaczenie ostatniej z nut tristrofy w dwóch rodzinach rękopisów reprodukowanych w *Graduale triplex*. Nieco później różnice polegają np. na stosowaniu lub nie bemola, dominancie na si lub do w deuterusie autentycznym. Podobne zjawiska zauważyłem w latach 1982-1983 uczestnicząc w łańciskich niesporach w opactwach kongregacji szwajcarskiej, które miały antyfonarz oparty na ich własnych rękopisach i tradycjach nieco odmiennych od stanowiących podstawę dla Solesmes.

Dzisiejsze czasy przynoszą z jednej strony technikę opartą na precyzyjnych obliczeniach, miniaturyzację dokładnie pracujących urządzeń, z drugiej obniżenie ogólnej ludzkiej kultury, zadawalanie się powierzchownością. W wielu współczesnych śpiewnikach melodie przeznaczone do śpiewu zapisuje się łącząc ósemki odpowiadające nutom śpiewanym na różne sylaby i rezygnuje w ten sposób z ważnego i pomocnego aspektu dawniejszego znaczenia zapisu, w którym przez połączenie ósemek od razu

widać, że wtedy na jedną sylabę przypada kilka nut. Paradoksem jest, że podobne śpiewniki wydają również te same środowiska, które z entuzjazmem odnoszą się do nowej interpretacji chorału zmierzającej do tego, by możliwie dokładnie i precyzyjnie odczytać zapis dawnych neum.

Przy zapisie prefacji śpiewanych w dawniejszych wydaniach polskiego mszału dość dokładnie przestrzegano zasady, by nuty wypadały nad samogłoskami tekstu. W nowym, kiedy można już było korzystać z komputerów, wygląda to znacznie gorzej. Ludzie są mniej dokładni, o niektórych sprawach może w ogóle nie wiedzą, nikt ich nie pouczył, a może sami nie chcieli przyjmować pouczeń od poprzedników, których uważali za przestarzałych lub nawet fałszujących istotne wartości.

Każda epoka interpretuje dawniejsze dzieła zgodnie ze swym duchem. W dawnej interpretacji solesmeńskiej widać od muzycznej strony to samo, co występuje w ówczesnej literaturze ascetycznej, np. w sposobie wypowiedziania się św. Teresy od Dzieciątka Jezus albo u nas w *Dzienniczku* św. Faustyny. W nowej niekiedy można dostrzec przyzwyczajenia artystów odtwarzających dawną muzykę przez analogię do folkloru, przywiązujących dużą rolę do rytmu wybijanego przez stale czynne instrumenty perkusyjne, poszukujących mocnych środków wyrazu dla własnej, nerwowej osobowości niszczonej przez wielość wrażeń i tempo współczesnego życia.

Mnisi w Solesmes i w ogóle ludzie Kościoła z przełomu XIX i XX w. odbierali na ogół dobre wykształcenie humanistyczne, znali języki klasyczne, uczyli się muzyki, śpiewali i grali na różnych instrumentach na poziomie dobrych amatorów, jak np. przedstawiciele miejskiej inteligencji: lekarz, urzędnik, rejent, aptekarz i kupiec schodzący się, by razem wykonywać smyczkowe kwartety Haydna czy Mozarta. Ich wrażliwość muzyczna była kształtowana przez utwory klasyków i romantyków, a łacina była językiem, którego uczyli się przez wiele lat od dziecka i w którym czytali poezję i prozę rzymskich klasyków oraz teksty filozoficzne i teologiczne. Taki był program ówczesnych szkół średnich.

Dziś rzadko kto spośród przychodzących do zakonów i seminarium oraz uczestników liturgii w kościołach zna choć trochę łaciny, a muzyka kojarzy się większości z utworami rozrywkowymi o mocnym rytmie i prostej melodii.

Warto kształtować młodych do słuchania i wykonywania chorału przez podanie znaczeń tekstu oraz zasad wymowy, rytmu wynikającego z długości samogłosek i rozkładu akcentów.

Kiedy na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ub. wieku opracowywaliśmy melodie do polskiego *Antyfonarza Monastycznego*, opieraliśmy się na skalach gregoriańskich i zwrotach występujących w chorałach, które z powodzeniem można stosować do polskich tekstów, jak to

pokazało wiele dawniejszych pieśni opartych na skalach gregoriańskich lub stanowiących adaptację łacińskich utworów. Przyjęliśmy dla psalmów gregoriańskie tony psalmowe rezygnując z końcówek, w których na ostatnią nutę przypada kilka nut lub przenosząc podwójną nutę na przedostatnią sylabę w tonie VII.

Na pewno ta praca nie jest doskonała, ale jako opracowanie melodii do polskich tekstów liturgii godzin dokonane we względnie jednolitym stylu zapoczątkowanym w końcu lat sześćdziesiątych przez o. Karola Meissnera, o. Placyda Galińskiego i Mariana Machurę, zredagowane częściowo na wzór niemieckiego antyfonarza z Münsterschwarzach, spełnia od kilkunastu lat swoje zadanie.

W artykule o pracy doc. Mariana Machury w Papieskim Instytucie Liturgicznym wspominając o jego udziale w redakcji tego Antyfonarza, wolałem używać czasownika „opracował” niż „komponował”, co mogłoby wskazywać na całkiem nowe podejście, w oderwaniu od tradycji. Nawet wybitni muzycy nie mający na co dzień do czynienia z chorałem, jeśli podejmują się podobnej pracy, wywołują zwykle wrażenie, że starali się jak najlepiej wypowiedzieć w skalach, z których właściwości tylko częściowo zdają sobie sprawę. Często w swych dziełach wprowadzają zwroty obce dla modalnych utworów, zbyt dużo ruchu, za częste skoki, zbyt szeroki ambitus (zakres) melodii w krótkich odcinkach, nie zawsze podkreślają środkami muzycznymi najważniejsze elementy tekstu, który melodia i rytm mają odpowiednio wyrażać. Moja opinia opiera się na polskich pieśniach liturgicznych w skalach modalnych występujących w różnych śpiewnikach.

Polskie adaptacje melodii gregoriańskich niekiedy bywają dokonywane mało starannie, np. w polskich Obrzędach pogrzebowych: Antyfona „W krainie życia” podczas procesji na cmentarz z kadencją charakterystyczną dla tetrardusa plagalnego – t. VIII, schemat psalmu z protusa plagalnego – t. II – świadectwo nieuwagi lub słabej znajomości skal gregoriańskich ze strony Redakcji i podobnie Psalm 146 w jutrzni według tritusa autentycznego, ale z obniżonym si w kadencji – w transpozycji powinien być krzyżyk przy g – obecna forma robi wrażenie zniekształcenia pięknego charakterystycznego surowego schematu; w nieszpórach 2 Psalm ton wyżej, niż by wynikało z zapisu antyfony, zbyt wysoko, by normalny głos śpiewał bez zmęczenia; po antyfonach do Pieśni Maryi na okres zwykły i wielkanocny pomyłone schematy pieśni: w wydaniu z 1991 r., choć w pierwszym było poprawnie, czyli korektor nie zwrócił na to uwagi, może ograniczając się do tekstu. Same antyfony zostały według mojej opinii dobrze zaadaptowane, gregoriańskie tony psalmowe uważam za dobrą podstawę do śpiewania polskich tekstów i odpowiadają mi bardziej niż większość nowych melodii.

Swobodny rytm utworów pisanych w skalach modalnych wynika z tekstu, jego właściwości, jak iloczasy lub akcent na co drugą lub trzecią sylabę. Odpowiada spokojnej mowie, równomiernym krokom, regularnym, ale nie ściśle miarowym następstwom w zjawiskach przyrody. Inny jest rytm nowożytnej muzyki wyznaczany przez metrum i takty, do których przyzwyczajeni są młodzi odbiorcy nadawanych przez środki masowego przekazu utworów w wykonaniu zespołów z mocno grającymi instrumentami perkusyjnymi.

Odbiorcy i wykonawcy chorału z przełomu XIX i XX w. na ogół pochodzili z rodzin arystokratycznych lub mieszczańskich, odebrali ówczesne wykształcenie klasyczne, posiadali pewną kulturę muzyczną właściwą tamtym czasom. Obraz dzisiejszego odbiorcy przedstawia M. Bornus–Szczygiński np. w artykule *Jak nie rock to co? I tu jest dopiero kłopot*, „List” 2 (2000). Pisze m.in.: „Tradycja muzyczna we wszystkich znanych mi kulturach jest muzyką głośną, mocną i śpiewaną od serca... Twierdzę, że człowiek bez tego uniesienia w śpiewie żyć nie może i dlatego pozbawiony go w domu, przy pracy i w kościele, biegnie na koncert rockowy. Tam przez parę godzin żyje naprawdę, rycząc piosenki do bólu. Potem czeka na następny koncert. ... Muzyka liturgiczna, którą przedstawiamy jako śpiew własny Kościoła, nie musi być nijaka, beznamiętna, nie musi być nierytmiczna (rytm w muzyce liturgicznej to zaniedbany w ostatnich stu latach temat, naszpikowany obiegowymi, zupełnie fałszywymi opiniami), nie musi być nieemocjonalna, nie musi być słaba. Pokazują to wciąż aktualne doświadczenia liturgiczne Kościołów Wschodnich, które nie dały się kulturalnie zmarginalizować i zachowały dla liturgii to, co muzycznie najlepsze i najmocniejsze... Jeden ze słuchaczy ... mocnego chorału historycznego ... powiedział: «To był gregoriański hard-rock». Rock więc wystąpił tu jako znak czegoś w sztuce mocnego i prawdziwego”.

Można się zastanawiać, czy trzeba dostosowywać chorał do takiego odbiorcy, czy raczej pomóc mu dostrzegać wartości nieco inne od muzyki, do której jest przyzwyczajony. Nowe wykonanie chorału bardziej przemawia m.in. do ludzi kształtowanych przez muzykę rozrywkową. Wielu takich jest w seminariach i wśród młodzieży zakonnej żeńskiej i męskiej, również w klasztorach kontemplacyjnych. Podobną wrażliwość i upodobania mogą mieć także młodzi kandydaci do kapłaństwa i zakonów, którzy ukończyli szkoły muzyczne, średnie, a nawet akademie muzyczne.

Dobra sztuka jest wyrazem życia swojej epoki. Wiele współczesnych dzieł dobrze wyraża wewnętrzne rozbieżności, zagubienie dzisiejszego człowieka, który widząc braki i niedoskonałości dotychczasowego stanu rzeczy łatwo porzuca dotychczasowe wartości. Szuka nowych, autentycznych środków wyrazu, odkrywa nowe tradycje, jakich dotąd nie znał, często widzi w nich prawdę nie zdając sobie sprawy, że w nieco inny sposób wyrażają to,

co uprzednio zakwestionował. Naśladuje fascynujące go przykłady często nie rozumiejąc ich głębiej. Chce być wśród postępowych ludzi wykorzystujących najnowsze zdobycze nauki i kultury, biorąc nowość za wystarczający znak twórczej jakości.

Zainteresowanie wschodnimi i ludowymi śpiewami jako ewentualnym wzorcem dla historycznego wykonywania chorału trochę przypomina zainteresowanie intelektualistów i artystów życiem, obyczajami i twórczością ludu na przełomie XIX i XX w., u nas młodopolską chłopomanię.

Tradycja o reformie muzyki kościelnej z czasów św. Grzegorza Wielkiego podaje m.in., że dążono do uproszczenia śpiewu, rezygnacji z elementów obcych duchowi liturgii, jak rozbudowane wokalizy diakonów w Alleluja przed Ewangelią. W *Graduale* znajdują się rozbudowane Alleluja, może z tamtych czasów lub później komponowane, na podstawie których możemy sobie wyobrazić, jak mogły wyglądać śpiewy pozostawione artystom eksponującym swoje możliwości w sposób podobny do kadencji wirtuozowskich, które dawniej kompozytorzy pozostawiali wybitnym instrumentalistom. Duch liturgii łacińskiej wyraża się w sposób powściągliwy, choć jest w niej miejsce na piękno, ekspresję, jednak raczej zrównoważoną niż podobną do koncertów współczesnej muzyki rozrywkowej.

Można się zastanawiać, kto teraz chce wykonywać chorał. W środowiskach mniszych śpiew powinien być sposobem wypowiedzenia ich duchowości i modlitwy. Zwolennicy nowej interpretacji wyrażają żal, że tradycyjne klasztory nie interesują się ich próbami. We Francji dla większości klasztorów wzorcem pozostaje Solesmes. Mnisi dążą do wewnętrznego pokoju, harmonii z Bogiem, z innymi ludźmi i ze samym sobą, wyciszenia tego, co przeszkadza w uzyskaniu takiej harmonii i jedności. Chcą się też dzielić z innymi radością płynącą z takiej wewnętrznej harmonii.

Artyści zwykle są formowani do pokazywania własnych wartości, ciekawej interpretacji, innej od tego, co było dotychczas. Sama inność uznawana jest za dużą wartość we współczesnej mentalności kształtowanej przez środki masowego przekazu, w kulturze postmodernistycznej kwestionującej dotychczasowe zasady. Oczywiście trudno jednoznacznie określić, na czym polega postawa postmodernistyczna – mówiąc w uproszczeniu myślę o takiej, którą kształtują środki masowego przekazu z jednostronnym, wybiórczym pojmowaniem wolności, propagowaniem nowego stylu jako jedynej poprawnej postawy nowoczesnego człowieka i odrzucającej tradycję jako przejaw zacofania. Biblijne, patrystyczne, mnisze podejście do tradycji traktuje ją jako nośnik wartości, które przyjmuje się w sposób twórczy.

Zwolennicy nowego sposobu wykonywania chorału nazywają często swój śpiew interpretacją „historyczną”, czyli autentycznie oddającą dawny

sposób wykonania. Jednak zawsze jesteśmy skazani na ograniczenia wynikające ze stosowanych przez nas metod. Często słuszne intuicje prowadzą do wniosków rozciąganych zbyt szeroko. Można mówić o interpretacji chorału w Solesmes na przełomie XIX i XX w. jako romantycznej, natomiast w odniesieniu do niektórych współczesnych entuzjastów nie tyle same metody, ile mocne wypowiedzi o zastanym sposobie wykonywania chorału nasuwają skojarzenie z postawą postmodernistyczną. Każda opiera się na przekonaniu o słuszności swych metod, a odbiorca na podstawie swej formacji może widzieć zalety i niedociągnięcia jednej i drugiej. Zwolennicy metody solesmeńskiej byli atakowani przez środowiska przywiązane do medycejskiego wydania chorału z przełomu XIV i XVII w. Wówczas Stolica Apostolska wydawała orzeczenia na temat oficjalnych wydań. Teraz można rozwijać różne style wykonawcze. Ciekawe byłoby też posłuchać śpiewu według kancjonałów opartych na wydaniu medycejskim pod kierunkiem znawców polifonii Palestriny.

Na podstawie praktyki codziennego śpiewania łacińskich niesporów, dwu mszy w tygodniu ze stałymi i zmiennymi częściami z Graduału oraz polskich śpiewów modalnych wzorowanych na dawnym łacińskim antyfonarzu monastycznym można sformułować konkretne propozycje w związku z wcześniej określonymi sprawami. Dotyczą one grup złożonych z osób zakonnych lub seminarzystów, które wykonywałyby chorał dość często jako element zwyczajnej liturgii ich wspólnoty. Specjalne wykonania na większe uroczystości albo przez lepiej przygotowane zespoły mogą spełniać wyższe wymagania, które określają ich fachowi kierownicy.

Trzeba zwracać uwagę na dokładne wymawianie tekstu – wiedzieć co tekst oznacza, jeśli się nie zna łaciny, wyszukać odpowiednie teksty biblijne podane w nowszym wydaniu *Graduale* lub odwołać się do polskich mszalików albo Liturgii Godzin, jeśli są to śpiewy Oficjum.

Stosować tempo umiarkowane – wskazówki z oznaczeniem metronomicznym podawano w niektórych solesmeńskich wydaniach. Tempo chyba powinno mniej więcej odpowiadać mowie, nie może być za wolne ani nie za szybkie. Krótsze utwory można niekiedy rozszerzyć, dłuższe wykonywać szybciej. Trzeba też uwzględnić akustykę miejsca i charakter grupy wykonawców. Zwolennicy nowej interpretacji często zalecają m.in. śpiew wolny. Pośpiech na pewno nie jest wskazany, ale chyba w zachodnich, średniowiecznych klasztorach i środowiskach katedralnych dbających o kulturę i wykształcenie mnichów i duchownych śpiew był jakby swobodnym, radosnym wypowiedaniem religijnych słów, wynikającym z umiejętności biegłego czytania. Na Wschodzie mnisi są często ludźmi bardzo prostymi, którzy dopiero w klasztorze mozolnie uczą się czytać, jak np. wspomniany

Starzec Jan z Wałaaamu. Potem stosunkowo szybko udziela się im święceni kapłańskich, zwracając uwagę bardziej na duchowy niż na intelektualny poziom kandydata. Szanując autentyczność wschodnich śpiewów, nie musimy ich naśladować wykonując własny śpiew zachodniej, łacińskiej liturgii.

Śpiewać głosem o naturalnej, jasnej barwie, nie naśladować ani beczliwej barwy dawnych nagrań solesmeńskich, ani surowych głosów wschodnich kantorów, członków regionalnych zespołów z Korsyki, Sardynii czy naszych Kurpiów, lecz normalnie śpiewać głosem, jaki każdy ma, starając się tworzyć jedność z innymi członkami zespołu.

Wysokość śpiewu powinna być odpowiednia dla skali głosu wykonawców. Z dawnych nagrań i opracowań harmonizacji wynika, że wówczas śpiewano wysoko. Zalecano tak transponować, by dominanta skali, w jakiej zapisany jest utwór, wypadła koło a (as, b), często jednak proponowano np. h w I tonie. Teraz wielu ludzi męczy śpiewanie wysoko; jeśli na co dzień śpiewa grupa, w której wielu członków nie ma przygotowania muzycznego, dominanta może być niżej – koło g. Odnosi się to głównie do codziennego śpiewu. W Tyńcu niektórzy współpracownicy prosili o zwolnienie z funkcji kantorów, ponieważ śpiewaliśmy dla nich za wysoko. W klasztorze Sióstr Benedyktynek Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu w Siedlcach w 1979 r. Siostra Organistka miała przepisaną harmonizację wielu utworów gregoriańskich z rękopisów ks. H. Nowackiego transponowaną tak, by dominanta wypadła na g albo fis, czyli jeszcze niżej – dla wspólnoty żeńskiej, gdzie wydaje się, że powinno być wiele głosów wysokich.

Przykładem nagrań chorału jako wyrazu modlitwy liturgicznej są dla mnie płyty i kasety Solesmes (zwłaszcza nowsze, dokonane pod kierunkiem J. Claire), hiszpańskiego klasztoru Silos, a u nas Scholi Paulinów pod kierunkiem M. Machury. Niektóre nagrania nawiązujące do tradycji wschodniej stanowią w moim odczuciu bardziej ciekawe zjawisko artystyczne niż wskazanie kierunku dla wykonywania chorału.

Cieszy zainteresowanie dawnym śpiewem, poszukiwanie różnych dróg jego wykonywania. Niekiedy martwią wypowiedzi świadczące o słabej znajomości rozwoju chorału, wpływających na niego w ciągu wieków czynników oraz duchowości, której był wyrazem. Można jednak ufać, że pierwsze zainteresowanie doprowadzi wielu do pogłębienia znajomości problemów związanych z chorałem i wykonywania go stylowo w radości świadomego uczestnictwa w liturgii, która jest szczytem i źródłem chrześcijańskiego życia.

Przyszłość chorału widzę w pełnej pokoju syntezie dawnych i nowych sposobów podejścia, jak to miało miejsce w bibliistyce: od skrajnej teorii historii form poprzez kolejne stadia uwzględniające coraz więcej czynników, których owocem jest obecna postać tekstu biblijnego. Chorałem

interessują się miłośnicy dawnej łacińskiej liturgii (w czerwcu 2002 r. koncertowałem z taką grupą z USA na Jasnej Górze), a także uczestnicy spotkań organizowanych przez OO. Dominikanów. Ufam, że przyczyni się to do pogłębienia jego znajomości, a zawarta w nim głębia w każdym pokoleniu będzie mogła być odczytana i doceniona.

Literatura

- W. APEL, *Gregorian chant*, Bloomington Indianapolis 1990.
W. LEWKOWICZ, *Muzyka sakralna*, Warszawa 1961.
M. BORNUS-SZCZYCIŃSKI, *Dlaczego Kościół przestaje śpiewać?*, „Więź” 3 (485), marzec 1999, 17-35.
M. BORNUS-SZCZYCIŃSKI, *Jak nie rock to co? I tu jest dopiero kłopot*, „List” 2 (2000).
E. CARDINE, *Semiologie grégorienne*, Solesmes 1970; polski przekład M. Kizińskiego i M. Siciarka, *Semiologia gregoriańska*, Kraków 2000.
T. M. DĄBEK, *Czy wszystkie polskie kościoły przestają śpiewać?*, „Więź” 8 (490), sierpień 1999, 115-121.
T. M. DĄBEK, *Doc. Marian Machura i XXV-lecie Sekcji Muzyki Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 52 (1999), 358-363.
T. M. DĄBEK, *Śpiewane części Monastycznej Liturgii Godzin w Tyńcu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 53 (2000), 228-237.
Graduale Romanum, Abbatia Sancti Petri de Solesmis 1974.
Graduale Triplex, Solesmes 1979.
J. HÉBERT-DESROUQUETTES, H. POTIRON, *Accompagnement du Kyriale Vatican*, Paris-Tournai-Rome 1929.
E. HINZ, *Chorał gregoriański*, Pelplin 1999.
Obřzady pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1977 (wydanie drugie uzupełnione, Katowice 1991).
H. POTIRON, *Graduel Paroissial*, I-III, Paris-Tournai-Rome 1933-1934.
F. PORTIER, *Liber Cantualis comitante organo*, Solesmes (La Flèche) 1981.
F. RACZKOWSKI, *Msze gregoriańskie*, Warszawa 1957.
G. M. SUŃOL, *Zasady śpiewu gregoriańskiego*, Poznań-Warszawa-Lublin 1956.

Kraków Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Riasunto

Riflessioni sulla pratica del canto gregoriano

Nei nostri tempi si sviluppa un nuovo metodo di eseguire il canto gregoriano, ispirato al lavoro di E. Cardine, *Semiologie Grégorienne* (Extrait des Etudes Grégoriennes, Tome XI), Solesmes 1970, ma anche alla pratica di canto da parte dei monaci orientali e dei cantori dalle isole del Mar Mediterraneo. Le spiegazioni della ricca tradizione di Solesmes vengono messe in discussione. Nel *pressus* i cantori fanno la ripercussione delle note colla stessa altezza, spesso in modo nervoso. Si cerca di badare tutti i dati degli antichi manoscritti e di eseguire esattamente i più piccoli segmenti, a scapito di frasi più grandi e d'insieme di un canto. Interessanti sono gli studi sul trattato di Girolamo di Moravia, ma bisogna sapere che questo è una fonte del canto del XIII secolo, autentico solo per l'Ordine dei Predicatori. Dal IX secolo molti musicisti s'interessavano più alla primitiva musica polifonica che al monodico canto gregoriano. Sarebbe bene studiare gl'influssi orientali sul canto della

Chiesa latina e i costumi dei monaci e dei cantori diocesani dei duomi e delle collegiate nel medioevo per conoscere meglio le autentiche tradizioni, ma è una cosa per gli specialisti; gli elementi orientali interessano solo i giovani musicisti e quelli più maturi. Invece nella pratica quotidiana del canto gregoriano importante è che ciascuno brano venga eseguito con i suoi dati specifici senza mescolanza e sincretismo e poi le cose concrete come: la conoscenza del senso dei testi liturgici latini, l'altezza commoda per i cantori, il tempo moderato, non troppo lento e non troppo veloce, il modo normale di cantare dei solisti e dei gruppi.

ks. Andrzej Baczyński

Zasady realizacji programów religijnych w mediach audiowizualnych

Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* ujmując temat programów religijnych w radio i telewizji podaje krótko: „Aspekty religijne życia ludzkiego powinny mieć godne i stałe miejsce w programach”¹. Tenże dokument wymienia także pozytywne strony telewizyjnych audycji o charakterze religijnym. Zalicza do nich: kształtowanie pomiędzy wiernymi nowych stosunków, wzbogacanie pobożności i życia duchowego, uzupełnianie wiedzy religijnej, uwrażliwianie na potrzeby Kościoła, świata i innych ludzi, dopomaganie chorym i starszym, którzy nie mogą bezpośrednio uczestniczyć w życiu Kościoła. Instrukcja zwraca również uwagę na użyteczność programów religijnych w dziedzinie nawiązywania serdecznych stosunków z tymi, „którzy chociaż są oddaleni od wspólnoty kościelnej, albo odłączają się od niej, jednak podświadomie szukają duchowego pokarmu”². Niebagatelne znaczenie ma również wymiar ewangelizacyjny programów religijnych w telewizji. Chodzi o przekazywanie posłannictwa ewangelicznego tam, gdzie Kościół Chrystusowy nie prowadzi swej działalności³.

Wyróżnienie w medialnym przekazie treści religijnych wymiarów istotnych dla misji Kościoła wynika – jak podkreśla instrukcja *Aetatis novae* – z wizji społecznego przekazu jako drogi do wspólnoty⁴. Komunikowanie to przede wszystkim dawanie siebie z miłości⁵. Ta właśnie wizja leży u podstaw instrukcji *Communio et progressio*. W tym sensie społeczny przekaz stanowi odzwierciedlenie kościelnej wspólnoty i może się przyczynić do jej rozwoju.

¹ CP 149.

² CP 150.

³ Por. tamże.

⁴ Por. AN 6.

⁵ Por. CP 8.

Forma programów

Termin *program religijny* (choć powszechnie używany) nie należy do określeń precyzyjnych i nie odpowiada w pełni rzeczywistości telewizyjnej, w jakiej funkcjonuje. Odwołuje się bowiem do wyizolowanej formuły programów o zawężonym zakresie tematycznym. W tym sensie można mówić np. o programach dla dzieci, o programach dla dorosłych, o programach przyrodniczych, co nie oznacza, że nie mogą istnieć programy bez owego zaszeregowania z udziałem treści przeznaczonych dla określonego kręgu odbiorców. Podział ten należy więc traktować jedynie jako pewną próbę schematyzacji programów telewizyjnych. Nie trzeba dodawać, że tego typu „zaszeregowanie” nie jest najlepszym rozwiązaniem dla obecności Kościoła w mediach masowych, bowiem ogranicza potencjalną widownię przez zbyt mocno zaznaczoną specjalizację.

Pragnieniem Kościoła jest, by wszystkie programy telewizyjne wolne były od fałszu i przekazywały prawdę o świecie i człowieku, by broniły godności człowieka i opowiadały się po stronie tego, co dobre, piękne i sprawiedliwe. Programy tworzone w respekcie dla tych wartości są w centrum zainteresowania Kościoła. Mają swój kontekst religijny, chociaż nie jest on zawsze wyrażony w postaci wyraźnych skojarzeń z Kościołem czy religią⁶.

Natomiast programami ściśle religijnymi można nazwać te, które ukazują rzeczywistość konkretnie odczytywaną jako kościelną, mogą nimi być np.: relacje z nabożeństw, reportaże z procesji Bożego Ciała, fragmenty mszy świętej, relacje z Drogi Krzyżowej z udziałem Ojca św. celebrowanej w Wielki Piątek i inne tego typu audycje. Często nie występują one samodzielnie, ale wchodzi w skład szerszych formuł programowych, jakimi są np. magazyny telewizyjne. Jest to forma mozaikowa, złożona z różnych elementów, zatem ciekawsza, bardziej urozmaicona i przeznaczona dla szerokiego kręgu odbiorców. W magazynie katolickim znajdują się więc obok siebie zarówno felietony, krótkie reportaże, dyskusje w studio, jak i krótkie relacje z uroczystości kościelnych czy informacje z życia Kościoła lokalnego. Takie formy programów religijnych cieszą się dużą popularnością. Lapidarność, sugestywność obrazu, zmienność gatunków dziennikarskiej wypowiedzi w obrębie jednego programu – wszystko to sprawia, że język magazynów telewizyjnych jest atrakcyjny i pozwala w krótkim czasie przekazać wiele istotnych treści.

⁶ Troska Kościoła o odpowiedni poziom etyczny programów telewizyjnych znalazła swój pierwszy instytucjonalny wyraz już w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, w encyklice Piusa XII *Miranda prorsus*, gdzie jest mowa o dość rygorystycznie potraktowanym zaleceniu przestrzegania zasad religijnych i moralnych w tworzeniu programów telewizyjnych. Por. Pius XII, *Miranda prorsus*, [w:] *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 259.

Trzeba dodać, że program religijny w telewizji nie korzysta z jakiegoś specjalnie wypracowanego na własny użytek modelu. W jego konstrukcji odnaleźć można prawie wszystkie możliwe (dla danego okresu rozwoju medium audiowizualnego) środki wypowiedzi. Obok wspomnianych w instrukcji *Communio et progressio*: transmisji mszy świętej, nabożeństw, pogadanek, wykładów, serwisów informacyjnych i programów dyskusyjnych, pojawiły się nowe, często związane z rozwojem techniki audiowizualnej, np. programy realizowane w wirtualnym studio. Programy religijne nie stronią od reportażu i dokumentu, typowo telewizyjnych form przekazu, najwierniej opisujących rzeczywistość. Nowością w programach religijnych jest niewątpliwie adaptowanie form dotychczas nieznanych w temacie religijnym, jak: teleturniej (współzawodnictwo rodzin w tematyce biblijnej), studio „na żywo” (z udziałem publiczności), łączenia „na żywo” w ramach akcji dobroczynnych Caritas (*Adwentowa świeca*) czy bezpośrednio transmisje z Watykanu modlitwy Ojca Świętego *Anioł Pański*.

Od strony formalnej program religijny podlega tym samym regułom, co inne wytwory twórczości telewizyjnej. Profesjonalizm, znajomość zarówno tematyki poszczególnych programów, jak i języka audiowizji, rzetelne podejście do pracy, kompetencja – to podstawy warsztatu twórcy programów telewizyjnych, również tych określanych jako *religijne*⁷.

Dziennikarstwo telewizyjne opiera się na specyfice medium audiowizualnego. Jego istotą i siłą jest szybkość przekazu informacji, aktualność, autentyzm, konkret, swoista *widzialność* wydarzeń, a także personalistyczny sposób przekazu (dziennikarz wprost do kamery lub z tzw. *offiu*⁸ relacjonuje, komentuje zdarzenia i zjawiska). Telewizyjna forma wypowiedzi jest bardziej zakotwiczona w życiu człowieka i często odwołuje się do emocji⁹. Tym różni się od przepowiadania kościelnego, które często nie jest zbyt mocno związane z życiem, przejawia tendencję do abstrakcyjnego rozumowania, do ogólnych prawd, do dogmatyzowania zasad i mądrych cytatów.

Bezpośredniość i autentyzm obrazu telewizyjnego ma niezwykłą siłę oddziaływania. Widz oglądając program telewizyjny ma szansę zobaczyć, jak inni żyją, jakie mają problemy, doświadczenia, może również doznać religijnych przeżyć poprzez przekaz i świadectwo wiary innych ludzi. Wszystko to dzieje się w obszarze języka audiowizualnego, prostego i zrozumiałego dla wszystkich.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Religia w środkach przekazu*, „L'Osservatore Romano” 1989, nr 1-2, s. 28.

⁸ Termin techniczny – głos dochodzący spoza kadru.

⁹ Por. P. GHEDDO, *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, „Communio” 1995, nr 6, s. 98–99.

Programy religijne w telewizji powinny szczególnie pielęgnować te formy wypowiedzi, które ukazują prawdę o świecie i o życiu innych ludzi, nie stroniąc od ukazywania problemów wiary w oparciu o konkretne świadectwa. Takie przekazy mają największą oglądalność i najbardziej oddziałują na odbiorców. „Człowieka interesuje człowiek”¹⁰. Telewizyjna wypowiedź bazująca na sugestywnym obrazie i dźwięku daje poczucie swoistej *obecności*. To odczucie wyzwała u odbiorców szczególną solidarność z człowiekiem potrzebującym i cierpiącym. Dziś jest już prawidłowością, że twórcy tego typu programów korzystają ze wszystkich form wypowiedzi charakterystycznych dla medium telewizyjnego. To treść programów, idee, prezentowany świat wartości wskazują na to, czy dana audycja może претендовать do roli programu religijnego. Praktyka polskiej telewizji publicznej wskazuje na jeszcze jedną możliwość – wyróżnikiem programów religijnych może stać się komórka organizacyjna, która tworzy określone programy. W przypadku programów religijnych jest nią Redakcja Programów Katolickich. Redakcja ta koordynuje transmisje z uroczystości kościelnych na antenie ogólnopolskiej, w szczególności przekazy z Watykanu, i zajmuje się produkcją konkretnych programów katolickich w ramach przydzielonych pasm antenowych.

Tematyka programów

„Jest rzeczą konieczną – naucza instrukcja *Aetatis novae* – aby środki przekazu uwzględniały całościowy rozwój osoby, obejmujący kulturowy, transcendentny i religijny wymiar człowieka i społeczeństwa, i przyczyniały się do jego rozwoju”¹¹. Jan Paweł II w przemówieniu do dziennikarzy zwrócił uwagę na rosnące znaczenie informacji o człowieku, która będąc w obiegu przekazu masowego, pozwala, aby cały świat uczestniczył w problemach nurtujących zarówno jednostki, jak i cały rodzaj ludzki¹². Aby tak się stało, musi zostać wypracowana owa informacja i nadana przez przekąźnik, który jest już tylko techniczną finalizacją powziętych zamierzeń. Zadanie wypracowania treści i przesłania ich należy do człowieka, pracownika środków przekazu. Papież podkreśla osobowy charakter tego procesu: „jesteśmy świadomi, że za kamerami znajduje się konkretny człowiek, że ktoś mówi do mikrofonu, że ktoś wygładza i poprawia każdy wiersz artykułu, który jutro opublikuje”¹³.

¹⁰ P. GHEDDO, *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, dz. cyt., s. 98.

¹¹ AN 7.

¹² Por. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do dziennikarzy w Kolegium Forida w mieście Meksyku*, [w:] *Jan Paweł II w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1980, s. 153.

¹³ Tamże, s. 152.

Twórczy charakter pracy w mediach przejawia się w wyborze treści, nadawaniu formy, a także w kształtowaniu rzeczywistości prezentowanej w konkretnym programie. Przekaz nie poprzestaje na prostej reprodukcji świata czy zewnętrznym opisie. Posiada możliwość takiego skondensowania rzeczywistości obrazowej, by przekazać w słowie, dźwięku lub obrazie coś z prawdy świata i głębi człowieka¹⁴.

W pierwszym rzędzie programy o charakterze religijnym powinny wszechstronnie zajmować się człowiekiem, jego problemami, w tym również sprawą życia religijnego. Wynika to z rozumienia misji Kościoła w świecie. Prawdę tę przypomina Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*: „człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego sytuacji – to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, [...] zagrożeń, [...] aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka”¹⁵.

Współczesny człowiek zalewany potokiem informacji, zmęczony nadmiarem skomplikowanej techniki, szuka nade wszystko spokoju, takich warunków życia, które mu pozwolą prawdziwie doskonalić swoją osobowość. W tym procesie środki przekazu mogą okazać się pomocne. Stąd odbiorcy telewizyjnych przekazów szukają na ekranie prawdy o swoim życiu, o tajemnicach duszy ludzkiej, prawdy o świecie, o człowieku, o prawdziwym szczęściu, o pełni człowieczeństwa. Szukają prawdy obiektywnej i uczciwie podanej¹⁶. Szeroko pojmowany temat człowieka i jego życia jest niewątpliwie jednym z głównych obszarów zainteresowań telewizji, choć nie zawsze widziany we właściwej dla pełni życia ludzkiego perspektywie. Od programu katolickiego w telewizji można więc domagać się pełnego ujęcia tematu człowieka, w całej jego duchowo-cieleśnej głębi.

Tematem szczególnie nośnym dla telewizji jest rodzina. Jan Paweł II naucza, iż mówiąc o rodzinie „należy szerzyć zdrowe wartości moralne i duchowe, unikając wszystkiego, co mogłoby zaszkodzić istnieniu, trwałości, harmonii i szczęściu rodziny, a więc pornografii i przemocy, propagowania rozwodów lub społecznych postaw wśród młodzieży”¹⁷. Mówiąc o problematyce rodzinnej w mediach Papież podaje tematy, których nie należy unikać w programach telewizyjnych.

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Kościół potrzebuje sztuki* (przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury z 19 października 2002).

¹⁵ RH 14

¹⁶ Por. K. CHUDY, *Zainteresowanie Kościoła środkami audiowizualnymi*, [w:] *Kościół a kultura masowa*, dz. cyt., s. 87-88.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru*, „L'Osservatore Romano” 4 (1994), s. 8.

„Telewizja musi często podejmować poważne tematy, takie jak ludzka słabość i grzech, oraz ich konsekwencje w życiu jednostek i społeczeństwa; niedostatki instytucji społecznych, w tym także władzy i religii; fundamentalne pytania o sens życia. Powinna jednak podchodzić do nich w sposób odpowiedzialny – nie goniąc za sensacją, ale troszcząc się szczerze o dobro społeczeństwa i dbając o skrupulatne przekazywanie prawdy. *Prawda was wyzwoli* (J 8, 32) – powiedział Jezus, zaś wszelka prawda ma swój najgłębszy fundament w Bogu, który jest też źródłem naszej wolności i twórczości”¹⁸.

Z problematyką rodzinną wiąże się temat szacunku dla życia. Rola mediów katolickich w tej sprawie jest znaczna. Telewizja jako największy środek przekazu może w dziedzinie upowszechniania wiedzy o nienaruszalności życia ludzkiego od samego poczęcia aż do naturalnej śmierci wiele zdziałać. We współczesnej telewizji, zwłaszcza komercyjnej, niekiedy także publiczno-komercyjnej (jak w przypadku telewizji polskiej), zauważa się atmosferę niesprzyjającą ukazywaniu prawidłowej wizji życia, co w znacznej mierze jest wynikiem propagowania określonej ideologii lub przyjmowania postaw konformistycznych. Stąd na twórcach programów religijnych spoczywa obowiązek podejmowania problematyki świętości życia ludzkiego i obrony życia nienarodzonych. Adhortacja *Christifideles laici* zwraca uwagę, że Kościół broniąc życia realizuje zasadniczy wymiar swego posłannictwa¹⁹. W adhortacji *Familiaris consortio* czytamy, iż Kościół „mocno wierzy, że życie ludzkie, nawet gdy słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci. Przeciw pesymizmowi i egoizmowi, zaciemniającemu świat, Kościół opowiada się za życiem: w każdym życiu ludzkim umie odkryć wspaniałość owego *Tak*, owego *Amen*, którym jest sam Chrystus (por. 2 Kor. 1, 19; Ap 3, 14). Owemu *Nie*, które zalewa i gnębi świat, przeciwstawia żyjące *Tak*, broniąc w ten sposób człowieka i świat przed tymi, którzy czyhają na życie i zadają mu śmierć”²⁰.

Adhortacja *Christifideles laici* szczególną troskę o życie powierza ludziom świeckim, zaangażowanym poprzez powołanie czy wykonywanie pracy w ten temat. Nie są z tego obowiązku, czy przywileju troski zwolnieni dziennikarze, uznający chrześcijański system wartości, nawet wówczas, gdy realizują programy, które trudno określić jako ściśle religijne. Natomiast katolickie programy telewizyjne, realizowane przez świeckich i duchownych mają w tej dziedzinie doniosłą misję do spełnienia – mogą rozjaśniać obszary programowego milczenia wokół tematu poszanowania życia.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. ChL 38.

²⁰ FC 30.

Kolejnym *medialnym tematem* jest obecność Boga, religii, a tym samym Kościoła w programach katolickich. Treści te, na różny sposób prezentowane, mogą pełnić kilka ważnych funkcji: pomóc w ewangelizacji, ukazywać jedność Kościoła i rodzaju ludzkiego, dawać poczucie *obecności* w życiu Kościoła, dostarczać przeżyć duchowych, umacniać wewnętrznie i uzupełniać niezbędną wiedzę katechetyczną.

Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* zwraca uwagę na tę ostatnią funkcję, która może być traktowana jako kontynuacja katechezy ustawicznej. Stąd Papież postuluje, by dzięki mass-mediom „dorośli mogli częściej uzupełnić przerwana lub niewystarczającą katechezę albo też odpowiednio dopełnić na wyższym poziomie nauczania to, czego się nauczyli w dzieciństwie, czy nawet tak wykształcić się w tej dziedzinie, by mogli pomagać innym”²¹. Wspomniana już instrukcja *Communio et progressio* podkreśla natomiast wartość programów o tematyce typowo religijnej dla sprawy podstawowej katechizacji w krajach o dużym procencie analfabetyzmu. „Istotnie, człowieka niewykształconego najbardziej i najmocniej pociągają obrazy, ponieważ przy ich pomocy łatwiej zapoznaje się z rzeczami i pojęciami. W wysiłkach podejmowanych dla postępu ludzkiego i chrześcijaństwa nie powinno się lekceważyć tych tak skutecznych pomocy”²². Tenże sam dokument zwraca również uwagę na tematykę religijną poruszaną w filmie fabularnym, który często stanowi podstawę programu telewizyjnego. Filmy takie pokazywane w kinie, czy też w telewizji „wybitnie sprzyjają postępowi ludzkości i podnoszą ducha”²³.

Posoborowa Instrukcja rozszerza znacznie zakres tematyki, która powinna być obecna w publicystyce katolickiej, zarówno prasowej, radiowej, jak i telewizyjnej. Według autorów *Communio et progressio* – tematem jest „cała rzeczywistość oraz jak najszerszy zakres wiadomości, komentarzy opinii, rozpatrujących w różnym aspekcie trudności i problemy dzisiejszego człowieka, zawsze jednak naświetlając je pod kątem chrześcijańskiego poglądu na świat. Do niej również należy uzupełnianie, a jeśli trzeba, prostowanie różnych informacji na temat religii i Kościoła”²⁴.

Zarysowane tematy pokazują, jak wielką rolę mają do spełnienia programy religijne. Do ich najpilniejszych zadań należy niewątpliwie: jednoczenie ludzi, kształtowanie chrześcijańskiego stylu życia, posługa informowania, a także obrona podstawowych wartości ludzkich. Zadania te nabierają szczególnej wagi w obliczu różnorodnych nacisków na przekaz telewizyjny ze strony moż-

²¹ CT 45.

²² CP 146.

²³ Tamże, 144.

²⁴ Tamże, 138.

nych decydentów, którzy w telewizji widzą przede wszystkim łatwy środek manipulacji opinią publiczną i siłę napędu konsumpcyjnego stylu życia.

Prawda w przekazie telewizyjnym

„Człowiek współczesny powinien być uczciwie, w pełni i wiernie informowany o faktach, aby wśród ciągłej zmienności w dzisiejszych czasach mógł zrozumieć świat, w którym żyje”²⁵. Stosunek do prawdy jest podstawowym kryterium oceny wartości programów telewizyjnych, również programów religijnych. Kościół wyraża głębokie przekonanie, że „podstawowym prawem wszelkiego rodzaju przekazu jest szczerłość, prawość i prawda. Nie wystarczą zatem dobre chęci i prawość woli [...]. Ponadto należy przekazywać fakty zgodnie z prawdą, to znaczy dawać ich prawdziwy obraz, zgodny z wewnętrzną prawdą przedstawianych wydarzeń”²⁶. „Służyć prawdzie – czytamy w encyklice *Miranda prorsus* Piusa XII – to nie znaczy tylko trzymać się z daleka od fałszu i błędu, ale także unikać tej tendencyjności i stronniczości, które mogłyby sprzyjać szerzeniu się wśród społeczeństwa błędnych poglądów na życie i ludzkie postępowanie”²⁷.

Człowiek dążąc do poznania prawdy o sobie, dąży jednocześnie do poznania rzeczywistości świata, który go otacza i jest środowiskiem jego życia. Ma więc prawo żądać prawdziwego obrazu świata. Prawda chroni nie tylko materialną dosłowność świata, ale przede wszystkim jego rzeczywiste znaczenie. Jan Paweł II podkreśla, że „Chrystus uczy nas szczególnej wrażliwości na człowieka [...]. Ta wrażliwość jest oznaką poznania wyzwalającej prawdy. Nie wolno człowiekowi zakrywać tej prawdy przed samym sobą. Nie wolno jej zafałszować. Nie wolno czynić jej przedmiotem przetargu. Trzeba mówić o niej w sposób jasny i prosty”²⁸.

Communio et progressio określa wagę prawdy w kontekście funkcji społecznej przekazu. Współczesny człowiek napotyka ogromne trudności w ogarnięciu wszystkich wiadomości, które do niego docierają, ma również trudności w przekazywaniu ich ze swej strony. Natłok informacji powoduje powstawanie poczucia zagubienia, alienacji, niedoinformowania w rzeczach istotnych, nawet frustracji z powodu tzw. „szumu informacyjnego”. Dziennikarstwo oparte na szacunku dla prawdy jawi się szczególnie pomocne w rozjaśnianiu pola informacyjnego. Tymczasem dziennikarze – twierdzą autorzy instrukcji

²⁵ Tamże, 34.

²⁶ Tamże, 17.

²⁷ PIUS XII, *Miranda prorsus*, dz. cyt., s. 244.

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na audiencji generalnej 21 II 1979 r.*, [w:] *Wy jesteście moją nadzieją. Słowa Jana Pawła II do młodzieży*, Łódź 1983, s. 65.

– zamiast porządkować przebieg informacji, działają wybiórczo, naświetlając tylko część rzeczywistości i podając wiadomości w danej chwili interesujące. Trudność dziennikarskiej pracy w tej dziedzinie polega na tym, że dziennikarze z ogromnego napływu informacji muszą wybierać przede wszystkim informacje ważne, według obowiązującego w danym medium kryterium. Tymczasem wszelka selekcja nie licząca się z dobrem człowieka, merkantylna lub ideologiczna rodzi niebezpieczeństwo pomijania podstawowej i pełnej treści przedstawianych wydarzeń czy też wręcz fałszowania rzeczywistości²⁹.

Najczęściej dochodzi dziś do przemilczania pewnych niewygodnych dla określonych środowisk prawd. Chodzi o tzw. *prawdy nie na czasie*. Nie kwestionuje się tutaj samej prawdy, tylko jej aktualność. Za *prawdy nie na czasie* uważa się np.: świętość życia, jego nienaruszalność, pojęcie grzechu, rzeczy ostateczne: śmierć, sąd, piekło, czyściec, niebo. W związku z tzw. modą na wygodne życie, za *prawdy nie na czasie* uważa się wszystko to, co mogłoby burzyć spokój sumienia, wskazywać na konieczność podejmowania wysiłku, uwypuklać wartość poświęcenia i ofiary (podkreśla się, że msza święta jest *uczta*, przemilcza się natomiast fakt, że jest też *ponowieniem ofiary krzyżowej Chrystusa*). Chrześcijaństwo tak prezentowane ma charakter wybiórczy (selektywny), sielankowy, horyzontalny (sprowadza zbawienie do pomyślności doczesnej), a nierzadko minimalistyczny.

Inna trudność wynika z szybkości przebiegu informacji, co prowadzi do swoistego współzawodnictwa w nadawaniu wiadomości. W tej sytuacji powstają braki we właściwym przedstawianiu faktów. Dotyczyć to może również informacji religijnej.

Poza tymi niedogodnościami, które wynikają z nadmiaru informacji, ludzkich ograniczeń oraz charakteru środków przekazu, pojawia się również problem formy przekazu. Zgodnie z telewizyjną regułą – forma winna być atrakcyjna, żywa, przystosowana do mentalności odbiorców i ich zdolności percepcyjnych. Prawdziwa sztuka dziennikarska polega na wyborze takiej formy przekazu, by poruszyła odbiorców, a nie prowadziła do deformacji wiadomości, wyolbrzymiania faktów, przejawskrawienia szczegółów, gonitwy za sensacją. W przeciwnym razie odbiorcy otrzymają atrakcyjnie ukazany obraz rzeczywistości, niekiedy z dużym ładunkiem dramatyzmu, ale nie odpowiadający prawdzie. *Communio et progressio* naucza, iż „w tych trudnych warunkach dziennikarze powinni trzymać się ściśle prawdy przy podawaniu informacji”³⁰.

²⁹ Por. CP 37.

³⁰ CP 39.

Wierność prawdzie w przekazie telewizyjnym (każdego rodzaju) zobowiązuje do tego, aby nie opierać się na wątpliwych źródłach, by nie wyolbrzymiać faktów o mniejszym znaczeniu, nie poddawać się naciskowi opinii publicznej ani pokusie interesownej sensacji, wreszcie by nie przystępować do opcji stronnicy, zwłaszcza gdy chodzi o politykę³¹.

Z problemem prawdy w przekazie telewizyjnym, wiąże się kwestia prezentowania realności zła na ekranie. Jan Paweł II twierdzi, iż przywrócić oblicze prawdy w mediach oznacza „nazwać po imieniu – każdy akt przemocy, w jakiegokolwiek formie on się przejawia”³², nazwać zło, ponieważ zło należy do prawdy tego świata, „jest realnością, której rozmiary przeżyło i odczuło szczególnie nasze stulecie aż do granic”³³. Nie można zatem zrezygnować z przedstawiania zła w różnych jego formach i postaciach. Nie jest to jednak otwarcie bram dla zła w środkach przekazu, chodzi raczej o ukazanie jego miejsca w rzeczywistości³⁴. Nadmiar zła, przemocy może bowiem prowadzić do zasmakowania w złu, wtedy staje się ono celem samym w sobie. Jan Paweł II poucza, że jedyną możliwą i usprawiedliwioną intencją ukazywania realizmu zła w mediach, szczególnie w telewizji, jest wstrząśnięcie odbiorcą, by uświadomił sobie niszczącą siłę zła i odwrócił się od niego³⁵. Papież zaleca jednocześnie wielką ostrożność w ukazywaniu zła, by nie sugerować, iż jest to jedyna prawda o świecie i człowieku. Dotyczy to szczególnie odbiorców młodych, nieprzygotowanych, przypadkowych, zatrzymujących się tylko na sferze obrazkowej przekazu, a nie wnioskujących w głębię problemu.

Dekret *Inter mirifica*, pisząc o prezentacji przejawów zła w świecie, podaje, iż przy zaistnieniu odpowiednich warunków, przedstawianie zła moralnego w mediach może służyć lepszemu i głębszemu poznaniu człowieka. „Przy użyciu odpowiednich form dramatycznych można w ten sposób zobrazować i uwypuklić wspaniałość prawdy”³⁶. Istotne dopowiedzenie do problemu obecności brutalnej prawdy, również o złu w mediach, wnosi soborowa deklaracja *O wolności religijnej*. Prawdy – w myśl tego dokumentu – „trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i jej naturą społeczną”³⁷. Bowiem prawda o dobru, a nie o złu stanowi o wielkości i godności człowieka. W imię tej godności Jan Paweł II postuluje, by nie przesłaniano w mediach obrazem negatywnym i zalewem zła – dobra i nadziei, która spr-

³¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Informacja, świadectwo, prawda*, „L'Osservatore Romano” 5-6 (1983), s. 9.

³² JAN PAWEŁ II, *Prawda siłą pokoju*, „L'Osservatore Romano” 1-2 (1980), s. 3.

³³ JAN PAWEŁ II, *Kościół potrzebuje sztuki*, dz. cyt., s. 18.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ IM 7.

³⁷ DWR 3.

wia, że staje się „możliwe przeżywanie dobra z intensywnością, co najmniej dorównującą tej, z którą przeżywa się rzeczy przykre”³⁸.

Dekret *Inter mirifica* naucza, że kryterium prawdy w mediach oznacza dla dziennikarzy i twórców, by zawsze przestrzegali zasad obiektywizmu i szczerości, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości, a także norm moralnych oraz słusznym praw i godności człowieka, zarówno przy zbieraniu informacji, jak i przy ich rozpowszechnianiu. „Nie każda bowiem wiadomość jest pożyteczna, a miłość buduje (1 Kor 8, 1)”³⁹.

Obowiązek przekazywania prawdy dotyczy wszelkich aspektów życia ludzkiego, a więc i sfery życia religijnego. Zastrzeżenie to wynika, zdaniem Jana Pawła II, z istniejących tendencji marginalizowania tematu religijnego i ciągle kurczącego się czasu antenowego na sprawy religii w mediach publicznych i komercyjnych⁴⁰. Dochodzi do tego specyficzne traktowanie przekazu o charakterze religijnym. Zwykle bywa on ukazywany na obrzeżach działania telewizji, w aspektach drugorzędnych lub pod kątem deformującym treść⁴¹. Pius XII, u początków rozwoju telewizji w Europie, w encyklice *Miranda prorsus*, opublikowanej w 1957 roku pouczał, iż należy dążyć do tego, aby prawdy objawione były w mediach uważane za święte, a treści przekazów audiowizualnych szerzyły wśród wszystkich wiarę w Boga i w Jezusa Chrystusa – „tę wiarę, która sama jedna może dać milionom ludzi siłę do zniesienia z pogodą ducha i odwagą niewypowiedzianych doświadczeń i trosk chwili obecnej”⁴². Jan Paweł II, realistycznie oceniając obraz mediów końca XX wieku, uważa za swoją pasterską powinność żądanie respektu dla prawdy w prezentowaniu religii, prawdy o nauce objawionej, o Kościele i Biskupie Rzymu, prawdy o misji pokoju, pojednania i miłosierdzia realizowanej przez Stolicę Apostolską.

Prawda, według Jana Pawła II, nie jest tylko czynnikiem rozwoju ludzkiej świadomości i pogłębienia w ten sposób życia wewnętrznego, nie jest tylko warunkiem realizacji wolności człowieka. Prawda ma swój wyższy sens religijny, sens profetyczny. Takie rozumienie prawdy jest głęboko zakorzenione w Ewangelii. Chrystus dał przykład mocy profetycznej, jaka zwiera się w prawdzie. On też jako świadek prawdy przeciwstawiał się wszystkiemu, co stanowiło nieprawdę, fałsz i zakłamanie⁴³.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki*, „L'Osservatore Romano” 9 (1983), s. 14.

³⁹ IM 5

⁴⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Kościół potrzebuje sztuki*, dz. cyt., s. 18.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² PIUS XII, *Miranda prorsus*, dz. cyt., s. 244.

⁴³ Por. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na audiencji generalnej*, 21 II 1979 r., [w:] *Wy jesteście moją nadzieją*, dz. cyt., s. 65.

Prawda w ukazywaniu ważnych faktów – tzn. takich, które wnoszą coś do obiektywnego osądu rzeczywistości ludzkiego życia z punktu widzenia ekonomii, polityki, kultury, pedagogiki, religii – sprzyja refleksji nad wartościami, które budują człowieka i dopomagają w usłyszeniu ewangelicznego wezwania. Jeśli chodzi o fakty religijne to – zdaniem Jana Pawła II – „wierzący dziennikarz będzie służył prawdzie wówczas, gdy będzie starał się ukazać je od wewnątrz, uwzględniając intencję wiary i odwołując się do tajemnicy, która w niej się kryje, nie ograniczając się do ukazania ich jedynie jako prostego faktu kulturowego”⁴⁴.

Problem prawdy leży więc w wyborze tego, co najlepiej – a nie wycinkowo i stronniczo – odzwierciedla rzeczywistość. Odnosząc sugestie Jana Pawła II wysuwane pod adresem prasy katolickiej do programów telewizyjnych, należy dodać, że chodzi o takie kształtowanie programów katolickich, by odbiorcy, kimkolwiek są, mieli pewność odnalezienia w nich ludzi, którzy prawdziwie wierzą i są szczęśliwi należąc do Kościoła, a przez to uczą innych kontemlować go i kochać⁴⁵. „Wchodzi to w zakres tej wierności – mówił Jan Paweł II do dziennikarzy katolickich – bez której stracilibyście rację bytu, i współbrzmie z waszym obecnym nastawieniem, wyznawanym przez was przywiązaniem do Kościoła, które przychodzącie umocnić u Następcy Piotra”⁴⁶.

Prawda w ukazywaniu różnych wydarzeń pozwala odbiorcom „uformować w sobie ludzki i chrześcijański sąd, zdolny służyć każdemu człowiekowi i każdego dowartościowujący, sąd, który otworzy drogi dla nadziei i miłości. Czyż w tych dwóch punktach nie wyraża się specyficzna cecha katolickiego dziennikarstwa?”⁴⁷. Prawda w mediach oznacza równocześnie, że dobro będzie nazwane zawsze dobrem, a zło złem. Dobro to – sprawiedliwość, miłość i uczciwość. Zło – to przede wszystkim przemoc, nienawiść, egoizm, niemoralność i wszelka wada, nawet jeśli towarzyszy jej dobrobyt i luksus⁴⁸. Kłamstwo, nieprawda stoją u podstaw przemocy w świecie. Kłamstwo wypacza istotę komunikacji, mającej służyć umacnianiu więzi międzyludzkich i tworzyć punkty odniesienia dla wzajemnego porozumienia.

Odpowiedzialność za treść przekazu

Pius XII we wspomianej już encyklice *Miranda prorsus* zwrócił uwagę na konieczność przyjęcia odpowiedzialności za treści prezentowane w te-

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Informacja, świadectwo, prawda*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Prawa i obowiązki dziennikarza*, „L'Osservatore Romano” 7-8 (1982), s. 21.

lewizji. Przyjęcie odpowiedzialności dotyczy zarówno środowiska twórców, jak i odbiorców. Twórców – za staranne i uczciwe przygotowywanie programów telewizyjnych, by odpowiadały etycznym wymaganiom. Odbiorców – za rozropne i czujne korzystanie z telewizji. „Właściwe jej użycie i rozropne, stosowne do wieku, udostępnianie jej dzieciom, należyta ocena oglądanych programów, a wreszcie uchronienie dzieci przed mniej skromnymi widowiskami – oto nakazy, które poważnie obarczają sumienia rodziców i wszystkich tych, na których ciąży obowiązek wychowania młodzieży”⁴⁹.

Odwołując się do odpowiedzialności twórców i dziennikarzy telewizyjnych, Papież apeluje o sumienne przestrzeganie zasad religijnych i moralnych w treści programów telewizyjnych. W sprawach wątpliwych, szczególnie wtedy, gdy zachodzi konflikt pomiędzy sztuką a religią i moralnością, należy – zdaniem Piusa XII – zasięgnąć kompetentnej rady, mając na uwadze zarówno dobro duchowe widzów, jak i doskonałość dzieła. Papież zachęca, by zwracać się o pomoc do odpowiednich katolickich urzędów, podkreślając równocześnie, że osoby duchowne bez zezwolenia władzy kościelnej i merytorycznego przygotowania nie mogą pełnić funkcji doradczych.

W odniesieniu do katolickich twórców i reżyserów filmowych Pius XII kieruje napomnieniem, by nie zgadzali się na tworzenie dzieł sprzeciwiających się wierze i chrześcijańskim obyczajom. Wskazuje równocześnie, iż nic tak skutecznie nie przyczynia się do podźwignięcia twórczości filmowej na wysoki poziom, jak kształtowanie środowiska twórców według zasad chrześcijańskich. „Oni bowiem, jeżeli się zbliżą do źródeł łaski, jeżeli przyswoją sobie naukę ewangeliczną, jeżeli poznają zasady, które Kościół głosi o prawdzie życia, o szczęśliwości i cnocie, o bólu i grzechu, o ciele i duszy, o stosunkach społecznych i wreszcie o pragnieniach serc ludzkich – odkryją nowe i wspaniałe drogi twórczości oraz znajdą nową zachętę do tworzenia wielkich i trwałych dzieł”⁵⁰.

Dekret *Inter mirifica* poucza, iż w przypadku kontrowersji pomiędzy etyką a estetyką należy uznać prymat obiektywnego porządku moralnego, który bezwzględnie powinien być przestrzegany przez wszystkich twórców. „Przewyższa on bowiem wszystkie inne porządki spraw ludzkich, choćby o wielkim znaczeniu – nie wyłączając estetycznego – oraz należycie je w stosunku wzajemnym do siebie ustawia. Albowiem tylko porządek moralny obejmuje całą naturę człowieka, będącego rozumnym stworzeniem Bożym, powołanym do spraw wyższych. Jeżeli porządek ten zostanie przez człowieka całkowicie i wiernie zachowany, doprowadzi go do osiągnięcia pełni doskonałości i szczęścia”⁵¹.

⁴⁹ PIUS XII, *Miranda prorsus*, dz. cyt., s. 259.

⁵⁰ Tamże, s. 252.

⁵¹ IM 6.

Odpowiedzialność twórców za treść i formę przekazu wiąże się przede wszystkim z ogromnym wpływem, jaki media audiowizualne wywierają zarówno na indywidualne, jak i społeczne życie ludzi⁵². Wpływ ten oznacza możliwość prowadzenia człowieka i całych społeczności ku dobru lub ku złu⁵³. Ojcowie soborowi zachęcają, by twórcy i dziennikarze, w poczuciu odpowiedzialności za efekty społeczne swojej pracy, wstępowali do organizacji i związków zawodowych, które zobowiązują swoich członków do należytego zachowywania kodeksu moralnego. Równocześnie, z tych samych powodów, autorzy Dekretu postulują, by opracowywanie programów o treści religijnej powierzane było „osobom godnym i doświadczonym, oraz by wykonywano je z należytym szacunkiem”⁵⁴.

Communio et progressio rozszerza zakres odpowiedzialności środowiska twórców na funkcjonowanie przekazu w społeczeństwie i kwestię realizacji misji środków przekazu. Celem działania mediów (wynikającym z natury społecznego przekazu) jest dążenie do zbliżenia i prawdziwego zjednoczenia wszystkich ludzi, a także popieranie postępu ludzkiego. Stąd realizatorzy programów telewizyjnych powinni już przy doborze tematów zatroszczyć się o całokształt potrzeb społeczeństwa. „Jedynie dzięki ludziom specjalnie do tego przygotowanym, wolnym i odpowiedzialnym za swoje obowiązki może zaistnieć w społeczeństwie ludzkim ta rozległa i ciągła wymiana myśli, rozpowszechniana przez środki społecznego przekazu”⁵⁵. Instrukcja zdecydowanie odrzuca takie postępowanie twórców, które podyktowane jest jedynie chęcią zdobycia pieniędzy i próżnej sławy. Dokument podkreśla natomiast potrzebę sformułowania kodeksu postępowania w dziedzinie społecznego przekazu. Normy i reguły postępowania twórczego winny być – w myśl Instrukcji – „raczej pozytywne niż negatywne i powinny podawać nie tylko to, czego należy unikać, ale raczej to, co należy czynić dla lepszej służby ludzkości”⁵⁶.

Problem odpowiedzialności za treść społecznego przekazu zajmuje centralne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II o mass mediach. Dotyczy ono wszystkich środków przekazu, ze szczególnym wskazaniem telewizji jako największego z publikatorów. Kwestię odpowiedzialności zawodowej, odpowiedzialności za twórczy efekt swej pracy i przewidywany wpływ na odbiorców Jan Paweł II podnosi do rangi podstawowego wymagania, stawianego przed pracownikami mediów.

⁵² Por. tamże, 7.

⁵³ Por. tamże, 11.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ CP 74.

⁵⁶ Tamże, 79.

Odpowiedzialność – według Ojca Świętego – dotyczy nie tylko treści przekazu, ale również sposobu realizacji i dróg przekazywania. Chodzi tu także o wszelkie okoliczności, takie jak: cel, miejsce, osoby, czas, które mogą mieć wpływ na wymowę przekazu i ocenę moralną. Odpowiedzialność – zdaniem Papieża – uwidacznia się szczególnie wtedy, gdy bierze się pod uwagę przewidywany wpływ przekazu na odbiorców. „W sytuacji różnic politycznych i światopoglądowych – mówił Jan Paweł II do dziennikarzy i artystów – przed dziennikarzami stoi nieustannie zadanie konfrontowania swej myśli z innymi ujęciami i stanowiskami, zadanie rozpoznawania i prezentowania publicznie tendencji ideologicznych, a także wyjaśniania i uściślenia własnego stanowiska. Ta wielka szansa niesie zarazem wielką odpowiedzialność”⁵⁷.

W przekonaniu Jana Pawła II, mass media mogą odegrać pozytywną rolę w budowaniu jedności w świecie, ale równocześnie, co podkreśla Papież, mogą podsycać konflikty społeczne, polityczne, rewindykacje narodowe, prowadzić do wyścigu zbrojeń. Mogą wpływać na formowanie sposobu myślenia pokojowego lub „nastawionego na rozwiązanie przy pomocy siły”⁵⁸.

Problem odpowiedzialności uczynił Papież głównym motywem Orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w roku 1981. W przemówieniu do dziennikarzy wygłoszonym tuż przed wydaniem tegoż orędzia, Papież określił doktrynalne podstawy odpowiedzialności – powiązał odpowiedzialność z wolnością. „Bowiem jedynie w sytuacji wolności i poprzez odpowiedzialną wolność będziecie mogli wypełnić waszą misję obserwatorów i informatorów”⁵⁹. Wolność – w rozumieniu Jana Pawła II – nie oznacza możliwości czynienia wszystkiego, co się zechce, uwolnienia się od zasad i norm moralnych. Pojęcie wolności jest podstawowym pytaniem i odpowiedzią zarazem na temat ludzkiej moralności. Wolność jawi się – wskazuje papież – jako coś, co człowiek rozpoznaje wraz z odpowiedzialnością⁶⁰. Tak rozumując, można – naucza Jan Paweł II – określić następująco zasadę pracy dziennikarskiej: „informować lepiej, aby być bardziej odpowiedzialnymi i bardziej wolnymi”⁶¹.

Przekaz informacji staje się sposobem, „w jaki każdy człowiek dobrowolnie przyjmuje na siebie większą odpowiedzialność za losy ludzkości”⁶². Człowiek bowiem może odpowiadać jedynie za to, co jest mu znane. „Bez

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Kościół potrzebuje sztuki*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Środki społecznego przekazu w służbie pokoju*, „L'Osservatore Romano” 4 (1983), s. 6.

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *Informacja, odpowiedzialna wolność*, „L'Osservatore Romano” 2 (1981), s. 24.

⁶⁰ POR. A. FROSSARD, *Nie lekajcie się ! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 119-121.

⁶¹ JAN PAWEŁ II, *Informacja, odpowiedzialna wolność*, dz. cyt., s. 24.

⁶² Tamże.

dobrej informacji nie może być mowy o spełnianiu odpowiedzialności, ponieważ odpowiedzialna wolność ludzkości zależy od dokładnego zrozumienia i odnowionej koordynacji wiadomości z całego świata”⁶³.

Z drugiej jednak strony, odpowiedzialna wolność twórców przekazu społecznego nie może nie brać pod uwagę faktu, iż także odbiorcy są wolni i odpowiedzialni. Z ich wolnością muszą się liczyć środowiska twórcze.

Środki przekazu posiadają prawo wyboru i selekcji materiałów – wynika to z samej natury przekazu. Nie zmniejsza to jednak odpowiedzialności w dziedzinie wyboru. Wprost przeciwnie, ponieważ selekcja jest nieunikniona, wzrasta odpowiedzialność tych, którzy dysponują możliwościami wyboru. Odpowiedzialność nie odnosi się jedynie do treści, dotyczy także formy przekazu. Telewizja oparta na sugestywnych środkach ekspresji, czerpie coraz częściej ze zdobyczy nauk społecznych i psychologicznych, sprawdzonych w handlu i reklamie. Trzeba dodać, że nie zawsze są one w godziwy sposób wykorzystywane w produkcji telewizyjnej. Do metod uatrakcyjniania przekazu należą np. bazowanie na zmysłowości lub wręcz pornografii. Takie formy przyciągania widzów do telewizora, wzbudzania zainteresowania przekazem Kościoła uważa za niegodne misji, jaką wiąże z naturą społecznego i masowego przekazu⁶⁴.

Odpowiedzialność twórców dotyczy w szczególności sposobu programów o charakterze religijnym. Chodzi o kształtowanie zdrowej opinii publicznej w dziedzinie moralności i religii. „Aby położyć kres – pisze Jan Paweł II – szerzeniu się permissywizmu i obojętności religijnej, trzeba się starać o to, by opinia publiczna respektowała i ceniła wartości moralne i religijne, które czynią człowieka w pełni ludzkim i nadają życiu pełny sens. Współczesna ludzkość bowiem zagrożona jest nihilizmem, czyli utratą wartości najbardziej ludzkich, moralnych i religijnych”⁶⁵. Do pilnych zadań twórców społecznego przekazu należy więc tak kształtować opinię publiczną, by właściwie pojmowała naturę, posłannictwo i dzieło Kościoła. Wielu ludzi z powodu nieprawidłowego obrazu religii w mediach widzi Kościół jako strukturę tylko ludzką, „nie zaś to, czym jest naprawdę, czyli tajemniczą rzeczywistość wcielającą w historię miłość Boga i niosącą ludziom słowo i łaskę Chrystusa”⁶⁶.

Papież Paweł VI naucza, iż do informacji religijnej czy programu religijnego stosuje się wszystkie wskazania dotyczące społecznego przekazu, a zwłaszcza odpowiedzialność. Papież podkreśla, że nie brak w tej sprawie barier i przeszkód. „Nie wszyscy, nawet pośród informatorów kościelnych,

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności*, „L'Osservatore Romano” 5 (1981), s. 5.

⁶⁵ JAN PAWEŁ II, *Kształtowanie opinii publicznej*, „L'Osservatore Romano” 1 (1986), s. 28.

⁶⁶ Tamże.

znają prawdziwą naturę Kościoła, jego autentyczną misję, co może wpływać negatywnie na sposób przyjmowania i podawania informacji. Stąd potrzeba cierpliwości, kontaktów wymagających trudu i taktu, zrozumienia oraz roztropnego, inteligentnie wyjaśniającego i pełnego lojalności dialogu, aby usunąć istniejące trudności⁶⁷.

Jan Paweł II podkreśla, „że Kościół stara się i będzie się starał coraz bardziej być «domem ze szkła», by wszyscy mogli widzieć, co w nim się dzieje i jak on pełni swoją misję w wierności Chrystusowi i ewangelicznemu orędziu⁶⁸. Ale z drugiej strony, Kościół oczekuje podobnego wysiłku autentyczności ze strony tych, którzy z racji pełnionych funkcji obserwatora rzeczywistości mają przekazywać drugim informacje o życiu i działalności Kościoła. „Powraca tu – zdaniem Papieża – analogia między misją Kościoła i misją dziennikarstwa, zawarta w tej szerszej misji świata komunikacji. Analogia między zaangażowaniem Kościoła w dzieło realizacji wskazań Soboru Watykańskiego II a tym, do którego wezwane jest społeczeństwo, by iść naprzód po drodze postępu naznaczonego pokojem i sprawiedliwością⁶⁹”.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu o mediach wskazuje na rosnącą rolę i odpowiedzialność środowiska katolickich twórców. Lepszy przebieg idei i informacji wewnątrz wspólnoty kościelnej, między Stolicą Apostolską i Kościołami lokalnymi, może niewątpliwie przyczynić się do pogłębienia ducha koleżeńskości i wzmocnienia jedności, „ale także do wzrostu i dojrzewania osobistej i zbiorowej świadomości członków ludu Bożego⁷⁰”. To tłumaczy dlaczego dziś misja dziennikarza, szczególnie katolickiego, wymaga kompetencji zawodowej i odpowiedzialności moralnej.

Kraków

KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI

Riassunto

Le norme per la realizzazione dei programmi religiosi nei mezzi audiovisivi

Listruzione pastorale *Communio et progressio* dice brevemente in riguardo ai programmi religiosi nella radio e nella televisione: “Gli aspetti religiosi della vita umana devono prendere luogo degno e stabile nei programmi” (CP 149). Il termine *programma religioso*, benché spesso adoperato, non è troppo preciso e non corrisponde pienamente alla realtà televisiva, in cui funziona. Esso ricorre alla formula isolata dei programmi ristretti tematicamente. Non dobbiamo aggiungere, che questo tipo di qualificazione non è una soluzione migliore per la presenza della Chiesa in mass media, poiché limita il potenziale pubblico per causa della troppa specializzazione.

⁶⁷ PAWEŁ VI, *Prawda: Podstawowe kryterium środków społecznego przekazu*, [w:] tenże, *Naczelne społeczne 1972-73*, T. I, Warszawa 1975, s. 39.

⁶⁸ *Jan Paweł II do dziennikarzy*, „Tygodnik Powszechny” 7 (1984), s. 2.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

La Chiesa vuole che tutti i programmi televisivi, liberi dalla falsità, trasmettano la verità sull'uomo e sul mondo, difendino la dignità umana e si dichiarino in favore del bene, della bellezza e della giustizia. I programmi che rispettano questi valori si trovano nel centro dell'interesse della Chiesa. Essi si riferiscono al contesto religioso, benché esso non sia chiaramente legato alla Chiesa oppure alla religione.

Il programma religioso, dal punto di vista formale, si sottomette alle stesse regole come tutta la produzione televisiva. Il professionismo, la conoscenza della problematica televisiva, come pure del linguaggio audiovisivo, l'onesto lavoro e la competenza – sono fondamenti del lavoro degli autori dei programmi televisivi, anche di quelli detti *religiosi*. Il criterio basilare di valutare questi programmi è la loro relazione con la verità. Il diritto e il dovere principale di ogni sorte della trasmissione televisiva, secondo l'insegnamento della Chiesa, sono la sincerità, la veracità e la verità.

Odpowiadając na starania Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski wydał 7 kwietnia 2004 roku dekret stwierdzający, iż w myśl obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie jest publicznym stowarzyszeniem wiernych, to jest kościelną osobą prawną.

Do nowej sytuacji kanonicznej towarzystwa Konferencja Episkopatu Polski dostosowała – w zakresie koniecznym – dotychczasowy statut i zatwierdziła go na 327. zebraniu plenarnym w dniu 1 maja 2004 roku.

Osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej towarzystwo otrzymało na mocy rozporządzenia ministra spraw wewnętrznych i administracji z 12 lipca 2004 roku (Dz. U. Nr 167, poz. 1756).

Dzieląc się radością uporządkowania statusu prawnego towarzystwa podaję do wiadomości P.T. Członków treść wspomnianych wyżej dokumentów.

*ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś,
prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego*

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI

Skwer Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego 6
01-015 WARSZAWA tel. (022) 838 92 51, fax (022) 838 09 67

SEP-3.4.2.2-26

Warszawa, dnia 7.04.2004 r.

Dekret

Na podstawie kan. 114 § 1 i kan. 116 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego, przyznaję „Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu”, zatwierdzonemu przez władze kościelne w 1924 r. we Lwowie, działającemu nieprzerwanie do chwili obecnej – status publicznego stowarzyszenia wiernych o zasięgu działania krajowym, w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego, a organizacji kościelnej, w rozumieniu prawa polskiego.

Dziękując Bogu za owocną dotychczasową działalność „Polskiego Towarzystwa Teologicznego”, z serca udzielam błogosławieństwa na dalsze lata jego służby myśli teologicznej i misji duszpasterskiej Kościoła katolickiego.

Arcybiskup Józef Michalik
Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski

Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego

ROZDZIAŁ I. Postanowienia ogólne

Artykuł 1. Nazwa Towarzystwa brzmi: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.

Artykuł 2. Towarzystwo ma charakter naukowy i jest publicznym stowarzyszeniem wiernych w ujęciu Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 301), oraz organizacją kościelną w rozumieniu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 maja 1989 r.

Artykuł 3. Towarzystwo posiada osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej jako kościelna osoba prawna o zasięgu ogólnopolskim. Siedziba Towarzystwa mieści się w Krakowie.

Artykuł 4. Towarzystwo jako kościelna osoba prawna, kieruje się przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego i podlega nadzorowi władz kościelnych.

Artykuł 5. Towarzystwo posługuje się pieczętką z napisem: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.

ROZDZIAŁ II. Cel, środki i zakres działania

Artykuł 6. Celem Towarzystwa jest:

- a) rozwój nauk kościelnych, zwłaszcza teologii i budzenie zainteresowania tymi dyscyplinami wśród ogółu społeczeństwa katolickiego,
- b) współpraca z innymi towarzystwami naukowymi oraz z uczelniami kościelnymi w Polsce, a zwłaszcza z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie, stanowiącą kontynuację tradycji najstarszego w Polsce Wydziału Teologicznego.

Artykuł 7. Do urzeczywistniania powyższych celów służą następujące środki:

- a) urządzanie dyskusyjnych zebrań naukowych,
- b) prelekcje i odczyty,
- c) biblioteka i czytelnia,

- d) tworzenie funduszu naukowego dla inicjowania i wspierania prac badawczych,
- e) wydawanie czasopism naukowych,
- f) publikowanie prac naukowych, popularnonaukowych i pomocy duszpasterskich,
- g) organizowanie zjazdów naukowych,
- h) przyznawanie nagród naukowych,
- i) urządzenie wycieczek naukowych i wyjazdów studyjnych,
- j) prowadzenie w razie potrzeby własnej działalności gospodarczej dla zabezpieczenia bazy materialnej Towarzystwa, pokrycia jego potrzeb administracyjnych, a także zagwarantowania pełniejszej realizacji zadań statutowych,
- k) ustanawianie fundacji wspierających rozwój Towarzystwa.

Artykuł 8. Zakres działania Towarzystwa może obejmować wszelką prawnie, zarówno w sensie przepisów prawa kościelnego jak i państwowego, dopuszczalną aktywność zmierzającą do osiągnięcia celów wymienionych w artykule 6.

Artykuł 9. Członkami zwyczajnymi Towarzystwa mogą zostać katolicy duchowni lub świeccy, posiadający odpowiednie wykształcenie w zakresie nauk kościelnych, jeśli zostali przyjęci przez Zarząd, poddając się tym samym wymaganiom statutu Towarzystwa.

Artykuł 10. Zarząd może odmówić zgłaszającemu się przyjęcia na członka, informując go o tym w terminie do 14 dni od dnia zgłoszenia. Nie przyjęty na członka ma prawo odwołać się do Walnego Zebrania, które rozstrzyga ostatecznie o przyjęciu.

Artykuł 11. Członek Towarzystwa ma prawo:

- a) brać udział w zebraniach dyskusyjnych i odczytach organizowanych przez Towarzystwo,
- b) korzystać ze wszystkich instytucji Towarzystwa,
- c) brać czynny udział w Walnych Zebraniach Towarzystwa z głosem decydującym,
- d) korzystać ze zbiorów i wydawnictw Towarzystwa na prawach określonych przez Zarząd,
- e) czynnego i biernego wyboru władz Towarzystwa.

Artykuł 12. Członek Towarzystwa ma obowiązek:

- a) przestrzegać statutu, regulaminu, uchwał i zarządzeń władz Towarzystwa,
- b) popierać działalność Towarzystwa i brać w niej czynny udział,
- c) płacić na cele Towarzystwa składkę roczną w wysokości kwoty określonej przez Zarząd.

Artykuł 13. Członkiem Towarzystwa przestaje być, kto:

- a) zgłosi pisemne wystąpienie do Zarządu Towarzystwa,
- b) nie czyni zadość postanowieniom statutu, w szczególności zaś nie opłaci w przeciągu trzech kolejnych lat składek członkowskich,
- c) kogo Zarząd bezwzględną większością głosów wykluczy z członkostwa za postępowanie na szkodę Towarzystwa.

Kto przestał być członkiem Towarzystwa, traci prawo do korzystania z jego majątku.

Artykuł 14. Członkowie wspierający:

- a) członkiem wspierającym może być każdy katolik, który nie ubiega się o członkostwo zwyczajne, identyfikuje się jednak z celami Towarzystwa i wspiera materialnie jego działalność. O uznaniu członkostwa tego rodzaju decyduje Zarząd Towarzystwa bezwzględną większością głosów,
- b) członek wspierający ma prawo do bezpłatnego wstępu na naukowe posiedzenia Towarzystwa oraz do korzystania z wydawnictw i zbiorów Towarzystwa na tych samych zasadach, co członkowie zwyczajni.

Artykuł 15. Członkowie honorowi:

- a) członkiem honorowym może zostać każda osoba wybitnie zasłużona wobec Towarzystwa lub w dziele rozwoju nauk kościelnych,
- b) członków honorowych mianuje Walne Zebranie bezwzględną większością głosów na wniosek Zarządu.

ROZDZIAŁ III. Ustrój Towarzystwa

Artykuł 16. Władzami Towarzystwa są:

- a) Walne Zebranie,
- b) Zarząd,
- c) Komisja Rewizyjna,
- d) Sąd Polubowny.

Artykuł 17. Walne zebranie:

- a) Walne Zebranie jest władzą najwyższą Towarzystwa. Zbiera się ono raz w roku, o ile możliwości z początkiem każdego roku kalendarzowego. Biorą w nim udział z głosem decydującym tylko członkowie zwyczajni. Członkowie wspierający mogą również w nim uczestniczyć, ale jedynie z głosem doradczym.
- b) Walne Zebranie przyjmuje sprawozdanie Zarządu i Komisji Rewizyjnej, udziela Zarządowi absolutorium z działalności i administracji majątkiem, określa w sposób ogólny kierunki pracy Towarzystwa na przyszłość, decyduje o wszelkich sprawach przedstawionych przez

Zarząd, wybiera Zarząd, Komisję Rewizyjną i Sąd Polubowny na okres trzyletni (bez ograniczenia liczby kadencji), w razie potrzeby uzupełnia skład Zarządu, Komisji Rewizyjnej i Sądu Polubownego, a także orzeka o sposobie zaciągania zobowiązań majątkowych, prowadzenia działalności gospodarczej czy trybie powoływania fundacji.

- c) Wnioski członków mają być zgłaszane do Zarządu na dwa tygodnie przed Walnym Zebraniem.
- d) Do odbycia Walnego Zebrania w pierwotnym terminie konieczna jest obecność większości członków, a w razie jej braku – ogłasza się nowy termin zebrania, bez względu na ilość obecnych. Uchwały w czasie Walnego Zebrania, z wyjątkiem uchwał dotyczących zmian w statucie, zapadają bezwzględną większością głosów.
- e) Nadzwyczajne Walne Zebranie zwołuje Zarząd bądź z własnej inicjatywy, bądź też w oparciu o formalny wniosek Komisji Rewizyjnej, albo na żądanie przynajmniej 1/3 ogólnej liczby członków.
- f) Walne Zebranie otwiera prezes, obradami kieruje przewodniczący zebrania na każdym Walnym Zebraniu specjalnie wybrany, zaś przebieg obrad protokołuje sekretarz Walnego Zebrania, powołany przez przewodniczącego Walnego Zebrania.
- g) Sprawa wyboru władz Towarzystwa jest normowana odrębnym Regulaminem wyborczym, uchwalonym przez Walne Zebranie PTT.

Artykuł 18. Władzę wykonawczą Towarzystwa stanowi Zarząd. Walne Zebranie wybiera na okres trzyletni następujących członków Zarządu: prezesa, wiceprezesa, sekretarza, skarbnika, bibliotekarza i kierownika Sekcji Wydawniczej. Nowo wybrany Zarząd na pierwszym posiedzeniu uzupełnia swój skład powołując kierowników sekcji naukowych. Tryb powoływania kierowników sekcji naukowych określa odrębna uchwała Walnego Zebrania PTT.

Artykuł 19. Zarząd ma prawo kooptować członków Towarzystwa na opróżnione stanowiska, nie może jednak wymienić więcej w ciągu kadencji, niż 3 członków powołanych do władz wykonawczych przez Walne Zebranie. W razie zdekompletowania więcej niż połowy członków Zarządu, wybieranych przez Walne Zebranie należy zwołać Nadzwyczajne Walne Zebranie celem obsadzenia wakujących stanowisk.

Artykuł 20. Do załatwiania spraw bieżących Zarząd wybiera spośród swoich członków Komitet Wykonawczy w liczbie 3 osób, w którego skład wchodzi zawsze kierownik Sekcji Wydawniczej.

Artykuł 21. Do kompetencji Zarządu należy:

- a) zwoływanie Walnych Zebrań i przygotowanie dla nich porządku dziennego,

- b) wykonywanie uchwał Walnych Zebrań,
- c) czuwanie nad prawidłową działalnością Towarzystwa,
- d) określanie wysokości składek członkowskich,
- e) administrowanie majątkiem oraz kierowanie działalnością gospodarczą, jeśli taka jest prowadzona,
- f) przyznawanie nagród naukowych Towarzystwa,
- g) powoływanie sekcji specjalistycznych na miejscu lub sekcji terenowych na obszarze całej Polski, określanie każdorazowo ich kompetencji oraz mianowanie kierowników tychże sekcji. Uchwała Walnego Zebrania PTT szczegółowo precyzuje sposób tworzenia nowych sekcji, ich znoszenia, a także powoływania i odwoływania kierowników sekcji,
- h) urządzanie posiedzeń i zjazdów naukowych,
- i) obsadzanie stanowisk: redaktorów naczelnych czasopism wydawanych przez PTT oraz kierownika zakładów poligraficznych PTT,
- j) przyjmowanie i wykluczanie członków Towarzystwa.

Artykuł 22. Towarzystwo reprezentuje na zewnątrz prezes, a w czasie jego nieobecności wiceprezes, względnie jego zastępca specjalnie do tego celu delegowany przez prezesa spośród członków Zarządu.

Artykuł 23. Uchwały Zarządu zapadają bezwzględną większością głosów, a w razie równości głosów rozstrzyga głos prezesa.

Artykuł 24. Do prawomocności posiedzeń Zarządu wymagana jest obecność przynajmniej połowy jego członków, w tym prezesa lub wiceprezesa i sekretarza.

Artykuł 25. Z posiedzeń Zarządu muszą być spisywane protokoły, które mają podpisywać: prezes lub wiceprezes i sekretarz. Zebrania Zarządu odbywają się przynajmniej 4 razy w roku.

Artykuł 26. Każdy członek Zarządu ma obowiązek:

- a) uczestniczenia w zebraniach Zarządu,
- b) wykonywania czynności określonych statutowo lub poruczonych przez prezesa.

Artykuł 27.

1. Prezes reprezentuje Towarzystwo w imieniu Zarządu na zewnątrz i podpisuje wszelkie pisma, kontrasygnuje wypłaty i składa podpisy w sprawach majątkowych.
2. Do zadań i uprawnień Prezesa należy w szczególności:
 - a) zwoływanie zebrań zarządu i przewodniczenie im,
 - b) czuwanie nad całokształtem działalności Towarzystwa,
 - c) troska o rozwój bazy materialnej i finansowej Towarzystwa,

- d) możliwość zawieszania w czynnościach członka Zarządu w wypadku działania na szkodę Towarzystwa,
 - e) prawo udziału w posiedzeniach Komisji Rewizyjnej,
 - f) prawo zawieszania uchwał sekcji.
3. O podtrzymaniu lub uchyleniu zawieszenia przez prezesa tak członków Zarządu jak i uchwał sekcji decyduje w głosowaniu Zarząd na najbliższym zebraniu.

Podpisywanie pism przez prezesa i kontrasygnacja wypłat, o których mowa w ust. 1 nie dotyczy działalności Sekcji Wydawniczej. W tej materii osobą kompetentną jest kierownik Sekcji Wydawniczej.

Artykuł 28. Wiceprezes:

- a) zastępuje prezesa w czynnościach w razie jego nieobecności,
- b) jest bezpośrednio odpowiedzialny za organizację spotkań o charakterze naukowym (zebrań sekcji, urządzanie odczytów i przygotowywanie zjazdów naukowych).

Artykuł 29. Sekretarz:

- a) prowadzi kancelarię Zarządu,
- b) protokołuje przebieg Walnych Zebrań i posiedzeń Zarządu,
- c) podpisuje wraz z prezesem wszelkie pisma.

Artykuł 30. Skarbnik:

- a) prowadzi kasę Towarzystwa,
- b) jest odpowiedzialny za stan ksiąg finansowych i dokumentację dotyczącą administracji majątkiem Towarzystwa.

Artykuł 31. Bibliotekarz prowadzi bibliotekę Towarzystwa. Do jego zadań należy:

- a) upowszechnianie czytelnictwa,
- b) powiększanie księgozbioru biblioteki.

Artykuł 32. Kierownik Sekcji Wydawniczej odpowiada za całokształt działalności wydawnictwa PTT, w szczególności zaś za:

- a) opracowywanie planów wydawniczych,
- b) organizację kolportażu książek i czasopism wydawanych przez PTT,
- c) funkcjonowanie zakładów poligraficznych PTT.

Artykuł 33. Kierownicy sekcji starają się o ich należyty rozwój w ramach określonych statutem, decyzjami Zarządu oraz regulaminami poszczególnych sekcji. Polskie Towarzystwo Teologiczne posiada dwa rodzaje sekcji:

- a) sekcję wydawniczą,
- b) sekcje naukowe.

Sekcja Wydawnicza prowadzi Wydawnictwo UNUM. Zasady działania Sekcji Wydawniczej określa regulamin zatwierdzony przez Zarząd PTT. Sekcja Wydawnicza pozostaje na własnym rozrachunku finansowym.

Sekcje naukowe mają charakter bądź to specjalistyczny w zakresie poszczególnych dyscyplin kościelnych, bądź też interdyscyplinarny, obejmujący całość nauki kościelnej. Sekcje specjalistyczne działają w Krakowie, natomiast sekcje interdyscyplinarne są sekcjami terenowymi. Zarówno sekcje specjalistyczne jak też interdyscyplinarne wypracowują własną pragmatykę działania.

Artykuł 34. Komisja Rewizyjna składa się z przewodniczącego i dwóch członków wybranych na okres trzyletni przez Walne Zebranie. Przewodniczący ani członkowie Komisji Rewizyjnej nie mogą być członkami Zarządu Głównego, zarządów oddziałów terenowych, ani pozostawać z nimi w stosunku pokrewieństwa, powinowactwa, ani podległości z tytułu zatrudnienia i nie byli skazani prawomocnym wyrokiem za przestępstwo z winy umyślnej. W razie zdekompletowania składu Komisji Rewizyjnej ma ona prawo kooptować nowych członków spośród członków zwyczajnych Towarzystwa.

Artykuł 35. Komisja Rewizyjna:

- a) sprawuje kontrolę nad działalnością Zarządu, w tym w sprawach majątkowych,
- b) ma prawo żądać od Zarządu zwołania Walnego Zebrania, względnie zebrania Zarządu,
- c) składa ze swych czynności sprawozdania na Walnym Zebraniu,
- d) stawia wnioski na Walnym Zebraniu o udzielenie lub nieudzielenie Zarządowi absolutorium,
- e) uczestniczy w przekazywaniu agend Towarzystwa,
- f) wysyła delegata na zebrania Zarządu i poszczególnych sekcji.

Artykuł 36. W razie stwierdzenia działalności na szkodę Towarzystwa ze strony członka Zarządu, Komisja Rewizyjna ma prawo żądać od prezesa zawieszenia go w czynnościach.

Artykuł 37. W razie gdyby prezes działał na szkodę Towarzystwa, Komisja Rewizyjna ma obowiązek postawienia wniosku o zwołanie Walnego Zebrania.

Artykuł 38. Przewodniczący Komisji Rewizyjnej:

- a) zwołuje zebrania Komisji i przewodniczy im,
- b) inicjuje wszelkie działania Komisji zawarte w artykule 35, 36 i 37.

Artykuł 39. Komisja Rewizyjna winna rokrocznie kontrolować:

- a) sytuację majątkową Towarzystwa,
- b) funkcjonowanie Sekcji Wydawniczej,
- c) działalność Zarządu PTT.

Sekcje Terenowe PTT nie korzystają z subwencji materialno-finansowej centrali PTT w Krakowie, dlatego w sferze materialno-finansowej nie podlegają kontroli Komisji Rewizyjnej. Kontrola taka jest możliwa

tylko w wypadku wpłynięcia do Komisji Rewizyjnej pisemnego wniosku, skierowanego przez członków sekcji, stawiającego zarzut nadużyć w dziedzinie materialno-finansowej.

Artykuł 40. Sąd Polubowny składa się z przewodniczącego i 2 członków sądu, wybranych na Walnym Zebraniu na okres 3 lat.

Artykuł 41. Sąd Polubowny ma zadanie:

- a) rozstrzygać spory między członkami Towarzystwa,
- b) rozstrzygać ostatecznie o zawieszeniu lub wykluczeniu członka przez Zarząd Towarzystwa.

Artykuł 42. Majątek Towarzystwa składa się z gotówki, wierzytelności, ruchomości i nieruchomości nabytych drogą kupna lub darowizny albo też wypracowanych na drodze własnej działalności gospodarczej.

Artykuł 43. Majątek powstaje z ustalonych przez Zarząd składek członkowskich, darowizn i zapisów, dochodów niestałych oraz własnej działalności gospodarczej, jeśli taka jest prowadzona.

Artykuł 44. Całym majątkiem Towarzystwa dysponuje Walne Zebranie. Zabrania się:

- a) udzielania pożyczek lub zabezpieczania zobowiązań majątkiem Towarzystwa w stosunku do jego członków, członków władz Towarzystwa lub jego pracowników oraz osobom, z którymi pracownicy pozostają w związku małżeńskim albo w stosunku pokrewieństwa lub powinowactwa w linii prostej, pokrewieństwa lub powinowactwa w linii bocznej do drugiego stopnia, albo są związani z tytułu przysposobienia, opieki lub kurateli, zwanym dalej „osobami bliskimi”,
- b) przekazywania majątku Towarzystwa na rzecz jego członków, członków władz Towarzystwa lub jego pracowników oraz ich osób bliskich, na zasadach innych niż w stosunku do osób trzecich, w szczególności jeżeli przekazanie to następuje bezpłatnie lub na preferencyjnych warunkach,
- c) wykorzystywania majątku Towarzystwa na rzecz jego członków, członków władz Towarzystwa lub jego pracowników oraz ich osób bliskich na zasadach innych niż w stosunku do osób trzecich, chyba że to wykorzystanie bezpośrednio wynika ze statutowego celu Towarzystwa,
- d) zakupu na szczególnych zasadach towarów lub usług od podmiotów, w których uczestniczą członkowie Towarzystwa, członkowie jego władz lub pracownicy, oraz ich osoby bliskie.

Przepisy końcowe

Artykuł 45.

1. Statut Towarzystwa oraz jego zmiany i uzupełnienia zatwierdza Konferencja Episkopatu Polski.
2. Konferencja Episkopatu Polski może wprowadzać zmiany i uzupełnienia w statucie z własnej inicjatywy lub na wniosek Towarzystwa.
3. Zmiany statutu, dokonywane na wniosek Towarzystwa, uchwała Walne Zebranie kwalifikowaną większością 2/3 głosów obecnych na zebraniu członków.

Artykuł 46.

1. Polskie Towarzystwo Teologiczne może być rozwiązane przez Konferencję Episkopatu Polski.
2. Rozwiązanie Towarzystwa przez Konferencję Episkopatu Polski może nastąpić na wniosek Zarządu, na podstawie uchwały podjętej kwalifikowaną większością głosów większości członków Towarzystwa.
3. Likwidatora Towarzystwa wybiera zebranie członków, o którym mowa w ust. 2, a zatwierdza biskup właściwy ze względu na siedzibę Towarzystwa.
4. O przeznaczeniu majątku pozostałego po likwidacji Towarzystwa decyduje Konferencja Episkopatu Polski po uzgodnieniu z biskupem właściwym ze względu na siedzibę Towarzystwa.

Statut został zatwierdzony przez 327. zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski w dniu 1 maja 2004 r.

Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji¹⁾

z dnia 12 lipca 2004 r.

w sprawie nadania osobowości prawnej
Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu

Na podstawie art. 10 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154, z późn. zm.²⁾) zarządza się, co następuje:

§ 1. Nadaje się osobowość prawną organizacji kościelnej Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej pod nazwą „Polskie Towarzystwo

Teologiczne” z siedzibą w Krakowie, erygowanej przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski.

§ 2. Rozporządzenie wchodzi w życie po upływie 14 dni od dnia ogłoszenia.

Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji:
R. Kalisz

¹⁾ Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji kieruje działem administracji rządowej — wyznania religijne, na podstawie § 1 ust. 2 pkt 3 rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów z dnia 11 czerwca 2004 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (Dz. U. Nr 134, poz. 1436).

²⁾ Zmiany wymienionej ustawy zostały ogłoszone w Dz. U. z 1990 r. Nr 51, poz. 297, Nr 55, poz. 321 i Nr 86, poz. 504, z 1991 r. Nr 95, poz. 425 i Nr 107, poz. 459, z 1993 r. Nr 7, poz. 34, z 1994 r. Nr 1, poz. 3, z 1997 r. Nr 28, poz. 153, Nr 96, poz. 590 i Nr 141, poz. 943, z 1998 r. Nr 59, poz. 375, Nr 106, poz. 668 i Nr 117, poz. 757, z 2000 r. Nr 120, poz. 1268 oraz z 2004 r. Nr 68, poz. 623.

Summary

In response to the request by the Governance of the Polish Theological Society, the president of the Polish Conference of Catholic Bishops decreed on April 7th, 2004 that, in accordance with the Code of Canon Law the Polish Theological Society be recognized as a public association of the Christian faithful and therefore an ecclesiastical juridical person.

In the light of the new canonical standing, the Polish Conference of Catholic Bishops has adapted – where necessary – the actual Statute of the Society and accepted it during its 327th plenary session on May 1, 2004.

By the decree of July 12, 2004, the Ministry of Interior and Administration of the Republic of Poland has granted, in accordance with the Polish civil law, a juridical personality to the Polish Theological Society.

Jolanta Szarlej, *Epifanie biblijne*, Wydawnictwo Naukowe ŚLĄSK, Katowice 2002, 247 s.

Temat podjęty w książce stanowiącej dojrzałą wersję rozprawy doktorskiej obronionej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach budzi zainteresowanie zarówno językoznawcy, jak i teologa biblisty, który stara się dokładnie badać dane Objawienia Bożego zawarte w tekstach biblijnych. Pracę Jolanty Szarlej można traktować jako wypełnienie postulatów sformułowanych m.in. w ostatniej encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Cenne są studia interdyscyplinarne, w których osiągnięcia jednych dyscyplin naukowych stosowane są w innych. Prezentowana praca z językoznawstwa dostarcza materiału dla refleksji teologicznej i przyczynia się także do lepszego odczytania tekstów biblijnych zgodnie z metodami, o których wspominają m.in. dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej zachęcające do korzystania z osiągnięć różnych dyscyplin nauk humanistycznych. Rozwijające się badania nad językiem służą lepszemu wzajemnemu rozumieniu się ludzi, odczytywania ich myśli przekazywanych przez teksty pisane w określonych warunkach, w określonych środowiskach, które trzeba starać się poznawać, by móc właściwie interpretować pochodzące od nich przekazy. Jan Paweł II pisze: „Jest zatem pożądane, aby jednym z jej (refleksji filozoficznej) szczególnie ważnych zadań stało się głębsze poznanie relacji między językiem pojęciowym a prawdą oraz wskazanie odpowiednich dróg do jej poprawnego rozumienia” (*Fides et ratio*, nr 96).

Różnie można traktować przekazy Starego i Nowego Testamentu o epifaniach, objawieniach nadprzyrodzonych rzeczywistości. Zawsze są one świadectwem, że autor natchniony chciał przekazać dane o szczególnym przeżyciu religijnym, zetknięciu się człowieka z nadprzyrodzonością. Ciekawa jest analiza zestawionych tekstów podjęta pod kątem wyrazu przeżyć osoby doświadczającej epifanii, a szczególnie jej wrażeń wzrokowych i słuchowych. Autorka analizuje teksty biblijnych przekazów i na tej podstawie słusznie wykazuje, że grupy wrażeń wzrokowych i słuchowych wzajemnie się uzupełniają jako środki przekazu religijnej treści, trudnej do wyrażenia rzeczywistości ujmowanej z różnych punktów widzenia.

Pierwszy rozdział pracy poświęcony jest rozważaniom terminologicznym, omówieniom określeń występujących w pismach wybitnego

religioznawcy Mircei Eliadego oraz opracowań teologicznych jak praca H. Witczyka *Teofania w Psalmach*, która jest dobrym, stosunkowo nowym monograficznym opracowaniem tematu. Prócz podstawowych określeń, które potem będą stanowiły podstawę klasyfikacji tekstów, przedstawione są inne terminy bliskoznaczne używane w różnych pracach, encyklopediach i słownikach teologicznych oraz biblijnych na określenie badanych zjawisk. Jest to obok wstępu omawiającego problem od strony językoznawstwa wartościowe wprowadzenie w metodę zastosowaną w pracy oraz przyjęte rozumienie stosowanych terminów.

Rozdział drugi, poświęcony formom epifanii Jahwe, nosi tytuł: *Bóg i człowiek – „szanse spotkania”, czyli o formach epifanii Jahwe*. Zwraca uwagę na kontakt człowieka z Bogiem opisywany przy pomocy biblijnych przekazów. Przedstawia różne formy działania Bożego – także poprzez istnienie i funkcjonowanie całego świata, mądrość Bożą wystawianą w księgach sapiencjalnych Starego Testamentu oraz przez wydarzenia historii Izraela. Jest to bardzo istotne uzupełnienie danych o kontakcie Boga z człowiekiem, który spotyka Go nie tylko poprzez nadzwyczajne przeżycia, ale umie dojrzeć Jego obecność i działanie w świecie oraz w historii.

Rozdział trzeci obejmuje ogólną charakterystykę materiału, stanowi próbę klasyfikacji epifanii biblijnych w sześciu grupach, które będą stanowiły podstawę porządkowania tekstów w dwóch następnych rozdziałach. Określenia poszczególnych grup pochodzą ze słowników dzieł religioznawczych, komentarzy oraz encyklopedii biblijnych i pozwalają na przejrzystą klasyfikację przekazów o epifaniach. Obszerne cytaty biblijne umożliwiają poznanie całości tekstów, które później zostaną poddane odpowiednim analizom pod kątem znaków obecności Bożej (rozdział czwarty) i podmiotów doznających epifanii (najobszerniejszy rozdział piąty). Przypisy również często zawierają obszerne cytaty przedstawiające opowiadania podobne do przytoczonych w samym tekście pracy. Na s. 96 zamieszczono graficzne przedstawienie biblijnych teofanii ze zwróceniem uwagi na zawarte w nich sygnały słuchowe i wzrokowe, co stanowi cenną pomoc, możliwą do zastosowania podczas lektury, by od razu widzieć analogie między omawianymi tekstami oraz innymi podobnymi.

Znaki obecności Bożej w rozdziale czwartym omówiono wychodząc od teofanii z Wj 19, 16-23 jako paradygmatu. Burza, ogień, obłok, słup ognia i słup obłoku, dym, Boża obecność otaczająca opieką swój lud i wymierzająca karę jego wrogom oraz niewiernym Izraelitom często pojawiają się w różnych przekazach o epifaniach Bożej mocy; spośród znaków odbieranych przy pomocy słuchu szczególne miejsce zajmują głos Boga, słowo Boga występujące w różnych grupach przekazów, a szczególnie w typie „Pan

mówi”, którego przykłady mają często charakter dialogu, rozkazu lub zapowiedzi. Zamieszczona na s. 114 tabelka pozwala na porównanie znaków Bożej obecności, takich jak góra, blask, ogień, głos i obłok, wymienianych w hierofaniach z Ez 1, 4-28; Dn 7, 1. 9-10. 13 i Ap 4, 1-11.

Autorka sumiennie przeprowadziła analizę tekstów podkreślając te elementy, które odnoszą się do interesujących ją przejawów obecności Boga. Od s. 128 zamieściła zestawienie angelofanii z Dn 10, 5-6. 11 oraz relacji o niewiastach spotykających aniołów przy pustym grobie w Ewangeljach. Podobne tabelki pozwalają zaobserwować pewien typ przekazu powtarzający się w tekstach z różnych tradycji. Rozdziały IV i V kończą się trafnymi wnioskami pozwalającymi zwięźle objąć przebadany materiał.

Rozdział piąty *Podmiot doznający epifanii* przedstawia zasadnicze wyniki pracy badawczej. Skrętnie zestawiony materiał poddaje się badaniom pod kątem przeżycia odbiorców epifanii, tego, co dzieje się z podmiotem owego szczególnego doświadczenia religijnego. Po ogólnym przedstawieniu problemu w oparciu o klasyczne dzieło Rudolfa Otto „Świętość”, na podstawie którego wymienia pięć elementów odczucia *numinosum*, Autorka poddaje analizie teksty według wcześniej określonych sześciu grup, wyróżniając podane w biblijnych tekstach reakcje człowieka (strach, zdziwienie, hołd, fascynacja, radość). Od s. 179 cytaty obok fragmentów z Biblii Tysiąclecia zawierają charakterystyczne terminy i wyrażenia w oryginalnych językach biblijnych: hebrajskim, aramejskim w wypadku Księgi Daniela oraz greckim w tekstach z Nowego Testamentu. Analiza została przeprowadzona sumiennie, jej wyniki podano w sposób jasny i nie budzący wątpliwości.

Zakończenie pracy zawiera wnioski na temat przejawów Bożej obecności w historii zbawienia przekazanej w Biblii, a szczególnie poprzez epifanie. Na s. 227 wykres w formie kołowej (widziany z perspektywy) ukazuje częstotliwość występowania każdej z sześciu grup przekazów epifanijnych. Przytoczone na końcu rozważania W. Heisenberga słusznie podkreślają poetycki charakter języka religijnego (stosowanego także w Biblii): nie można go traktować podobnie jak języka współczesnej nauki, ale badając w sposób taki, jaki zaprezentowała Autorka rozprawy, można dochodzić do coraz lepszego odczytywania sensu analizowanych tekstów i do słusznych wniosków syntetycznych, w tym wypadku o sposobie przekazu religijnego doświadczenia kontaktu z objawiającą się mocą Bożą, przeżyciach doznającego go człowieka i kształtowaniu postaw religijnych samych podmiotów oraz ludzi, którym przekazywali oni własne przeżycia, by w ten sposób formować ich religijność.

Książka napisana jest bardzo dobrym językiem, czyta się ją z przyjemnością. Cenne jest częste podawanie w przypisach cytatów, jak rozumie różne określenia autor, na którym Autorka się opiera. Terminologia często

może być różnie rozumiana – dzięki takiemu przypominaniu znaczenia używanych pojęć zyskuje się wielką jasność przekazu.

Na uwagę zasługuje również podane w rozdziale piątym podkreślenie powściągliwości tekstów biblijnych – analogicznej do wybitnych dzieł literackich (np. J. Iwaszkiewicza, którego tekstami zajmuje się Promotor pracy prof. dr hab. K. Termińska).

Dokładne wyliczenia częstotliwości występujących zjawisk – podane w procentach – może stanowić analogię do statystyki biblijnej często występującej w pracach przedstawianych na wydziale teologicznym PAT, zwłaszcza na seminarium z teologii i informatyki biblijnej prowadzonym przez ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka, pioniera wykorzystywania komputerów do studiów biblijnych. Indeks wypowiedzi epifanicznych od s. 243 wyszczególniający teofanie, wypowiedzi typu „Pan mówi”, hierofanie, chrystofanie, angelofanie, kratofanie stanowi wartościową i przejrzystą klasyfikację badanych zjawisk duchowych i jest pożytecznym uzupełnieniem rozprawy.

Ciekawa praca stanowi cenny wkład w polską myśl naukową, ważny głos w dialogu pomiędzy różnymi dyscyplinami humanistycznymi.

Kraków Tyńiec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Jerzy Stefański, *Modlitwy Eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, 247 s.

Problem modlitw eucharystycznych w posoborowej reformie liturgicznej zaprezentowany został przez ks. profesora dr. hab. Jerzego Stefańskiego w sposób bardzo interesujący. Ks. Jerzy Stefański jest kapłanem diecezji gnieźnieńskiej. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Instytucie Liturgicznym w Rzymie. Był pracownikiem Kongregacji ds. Kultu Bożego w Watykanie, wykładowcą liturgiki w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie oraz na ATK (obecnie UKSW) w Warszawie. Jest kierownikiem Zakładu Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz profesorem na Uniwersytecie w Moguncji. Ponadto jest Konsultorem Kongregacji ds. Kultu Bożego. Opublikował wiele książek oraz opracowań liturgicznych w różnych językach.

Książka *Modlitwy Eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej* wydana w 2002 roku składa się z sześciu rozdziałów logicznie ze sobą powiązanych. W pierwszym rozdziale autor omawia kwestie związane z posoborowymi propozycjami korekty Kanonu Rzymskiego. W drugim przedstawia prace redakcyjne nad nowymi modlitwami eucharystycznymi.

W trzecim ukazuje modlitwy eucharystyczne aprobowane po roku 1968 przez Stolicę Apostolską z przeznaczeniem dla Kościołów lokalnych. W rozdziale czwartym mówi o fenomenie prywatnych modlitw eucharystycznych po II Soborze Watykańskim. Dokonuje tutaj próby analizy i oceny. W rozdziale piątym omawia reakcję Stolicy Apostolskiej na fenomen prywatnych modlitw eucharystycznych. W rozdziale ostatnim mówi na temat nowych oficjalnych modlitw eucharystycznych po ogłoszeniu Listu Okólnego *Eucharistiae participationem* (27 IV 1973).

Książd profesor w prezentowanej książce nie tyle dokonywał analizy zawartości doktrynalnej tekstów poszczególnych modlitw eucharystycznych, ile raczej naświetlił i ukazał procesy redakcyjne oraz przedstawił motywację doboru treści i samego układu poszczególnych modlitw eucharystycznych. W omawianym opracowaniu widać bardzo bogate doświadczenie autora w tym względzie. Swoje dociekania opierał przede wszystkim na bogatym doświadczeniu pracy w archiwum watykańskim, docierał do obfitych źródeł, które znajdują się w archiwum Kongregacji ds. Kultu Bożego. Na szczególne podkreślenie zasługuje w tej pracy wykorzystanie bogatych opracowań konsultorów zainteresowanych Grup Studyjnych, które z polecenia Stolicy Apostolskiej zajmowały się problemem modlitw eucharystycznych. Autor nie zajmuje się doktryną eucharystyczną zawartą w poszczególnych modlitwach eucharystycznych ani biblijno-teologiczną prezentacją i liturgiczno-źródłową interpretacją pochodzenia poszczególnych słów, wyrażeń, ani też strukturą nowych modlitw eucharystycznych. Nade wszystko autor w tej pracy przybliżył zagadnienia związane z redakcją nowych modlitw eucharystycznych przeznaczonych dla całego Kościoła Powszechnego. Kwestie poruszane w tej książce dotąd w Polsce były mało znane. Godny podkreślenia jest indeks nazwisk i bogaty zestaw literatury źródłowej.

Przedstawione dzieło z pewnością stanowi cenny materiał do zrozumienia nowych modlitw eucharystycznych. Może być ono wartościową lekturą nie tylko dla profesorów uniwersyteckich i studentów teologii, ale także dla tych wszystkich, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę w tym zakresie. Autor w zakończeniu książki pisze, że „powstanie nowych, oficjalnych tekstów modlitw eucharystycznych stanowi jeden z bardzo istotnych kroków na drodze odnowy pastoralnego życia w parafiach. Poprzez te teksty otworzył się z pewnością nowy etap w historii i praktyce duchowości eucharystycznej, a doktryna o eucharystycznej obecności Chrystusa Pana wśród swojego ludu została w znacznym stopniu pogłębiona i przybliżona współczesnemu wierzącemu człowiekowi”.

Domenico Sartore, „*Flores Vernantes...*”. *Trent'anni di studi e ricerche in Liturgia*, Libreria Editrice Vaticana 2002, XI + 555 s.

Książka ta zawiera dokumenty dotyczące liturgii po Drugim Soborze Watykańskim, w latach 1971-1998. Są to wymowne świadectwa żmudnych poszukiwań dotyczących epoki patrystycznej, dostosowanych do dzisiejszych warunków, służących katechezie i życiu duszpasterskiemu, w tym zwłaszcza pogłębieniu znajomości liturgii. Pozycja ta składa się z czterech części, które opisują wyniki studiów i poszukiwań w liturgii.

Pierwsza część (par. 1-9) zajmuje się patrystyką. Zawiera ona treści, które obracają się wokół dwóch działów: w pierwszym (par. 1-6) zostały przedstawione studia poruszające tematy ogólne, dotyczące przede wszystkim wymiaru katechetyczno-duszpasterskiego liturgii. W drugim zostały zebrane dane, które szczególnie pogłębiają myśl i dzieło św. Jana Chryzostoma (par. 7-9). Dział patrystyczny opisuje osoby i ich nauczanie, które odegrało znaczący wpływ na wiernych żyjących w poprzednich wiekach, ale ma także znaczenie dla życia Kościoła w dzisiejszych czasach. Bogactwo Tradycji dopomaga w głębszym i szerszym doświadczeniu Tajemnicy Chrystusa celebrowanej w historii.

Druga część (par. 10-18) porusza wymiar liturgiczny tych poszukiwań. Dotyczą one celebracji chrześcijańskich i pozwalają lepiej odczytać terminy, liturgię i jej prawa, charakter duszpasterski, jej części, znaki, gesty i symbole, jak również odkryć piękno liturgii, rolę słowa Bożego w niej, czyli homilii, i milczenia oraz znaczenie pobożności ludowej. Głębsze poznanie liturgii pociąga za sobą zbliżenie licznych i różnych środowisk. Zawarte tutaj wyniki poszukiwań naukowych dają swego rodzaju impuls do dalszych dociekań.

Trzecia część (par. 19-24) ujmuje wymiar kościelny. Ukazane są w niej ścisłe więzy pomiędzy liturgią a Kościołem. Chrystocentryzm i eklezjologia łączą się przedziwnie – wprost cudownie – w akcji liturgicznej. Jest ona ikoną „Kościoła domowego”, rodziny chrześcijańskiej. Poznać Kościół poprzez liturgię oznacza pełnić funkcję nauczyciela, czuć Kościół, dawać o Nim świadectwo, przepowiadać Go w myśl starożytnej zasady: „*Ecclesia facit liturgiam et liturgia facit Ecclesiam*”, czyli: liturgia czyni Kościół i Kościół czyni liturgię. Refleksje przedstawione w tej części ukazują, w jaki sposób pojęcie Kościoła jako wspólnoty chrześcijańskiej konstituującej się w zgromadzeniu w określonym miejscu i czasie wypływa z danych źródłowych. Stosunek między eklezjologią i liturgią jest określony dzięki studiom antycznych źródeł liturgicznych, badaniom obrzędów poświęcenia kościoła, związkowi kultu z rodziną, a wreszcie dzięki głębokiemu przepowiadaniu.

Czwarta część (par. 25-30) zbiera dane, które dotyczą modlitwy w ogólności, a w sposób szczególny Liturgii Godzin. Te dwa aspekty są powołane

do niezmiennej integracji w celu bardziej organicznego widzenia samej liturgii, modlitwy chrześcijańskiej w szczególności. Strona historyczna tego opracowania ukazuje różne wymiary oficjalnej modlitwy Kościoła. Problemy i różnego rodzaju trudności przyczyniają się do pogłębienia i uwydatnienia wartości Liturgii Godzin. Nakaz modlitwy wypływa z wyraźnego nauczania Chrystusa. Po Drugim Soborze Watykańskim ta modlitwa stała się ulubioną i często praktykowaną wśród katolików świeckich. Szczególnie odmawiane są wśród świeckich dwie godziny, a mianowicie: jutrznia i nieszpory. Coraz częściej staje się to widoczne we wspólnotach nie tylko zakonnych, ale także parafialnych. Modlitwa przygotowuje do katechezy, do duszpasterstwa. Ma ona także wielkie znaczenie pedagogiczne, przypomnane przez samego Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, w numerze 33 napisał: „nasze chrześcijańskie wspólnoty winny stawać się prawdziwymi «szkołami» modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe «urzeczenie» serca. Ma to zatem być modlitwa głęboka, która jednak nie przeszkadza uczestniczyć w sprawach doczesnych, jako że otwierając serce na miłość Bożą, otwiera je także na miłość do braci i daje nam zdolność kształtowania historii wedle zamysłu Bożego”.

Przedstawiona pozycja zawiera bogactwo tekstów źródłowych i literatury przedmiotu omawianych problemów. Jest cennym materiałem dla wykładowców liturgiki i patrologii na wydziałach teologicznych, w seminariach duchownych i w kolegiach. Jest niezmiernie ważną pomocą dla studentów wydziałów teologicznych w pogłębianiu wiedzy z zakresu liturgiki i w pisaniu prac naukowych.

Zadaniem każdego chrześcijanina jest przeżywanie liturgii jako „źródła i szczytu” życia Kościoła według nauczania Drugiego Soboru Watykańskiego. Książka ta z pewnością przyczyni się do tego. Dopomoże również do pogłębienia świadomości Kościoła i do odkrycia na nowo znanych nam już prawd wiary.

