

w okresie soborowym tak kluczowe określenie, jak „mysterium Kościoła”, nie mówiąc już o „mysterium wiary”, czy „mysterium kapłana”).

Sprawa następna to zmiana tłumaczeń już dokonanych. Szczegółowe analizy przedstawią całe listy braków w stosowanych dziś w praktyce tekstach. Nieustannie dochodzą do nas głosy, że wielu kapłanów zmienia te terminy samowolnie (np. „ab omni perturbatione securi” tłumaczy się zamiast „od nieszczęścia” przez „od zamętu”). Należałoby wprowadzić pewien cykliczny okres czasu, w którym Liturgiczna Komisja Episkopatu sama regulowałaby te sprawy, przypuśćmy raz na dziesięć lat. Taki postulat pociąga za sobą trwałą konieczność studiowania języka liturgicznego (DFK 13) oraz pogłębiania studiów nad podstawowymi pojęciami stosowanymi w liturgii wraz z ich konfrontowaniem ze współczesnym językiem. W wymiarze praktycznym ta praca powinna prowadzić do przygotowania Podręcznej Encyklopedii Terminów Liturgicznych dla kapłanów i wiernych.

Wreszcie osobną sprawą jest troska o przygotowanie tzw. liturgicznego tłumaczenia Biblii, co jest problemem niezwykle doniosłym i może pozostać narazie tylko zasygnalizowane. Troska o wypracowanie takich tekstów biblijnych, które inspirowały teksty liturgiczne, zajmuje bardzo umysły teologów i duszpasterzy innych krajów.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Ks. Józef Sroka

JĘZYK POLSKI KSIĄG LITURGICZNYCH

Przedmiotem niniejszego opracowania nie jest jakaś semiotyczna rozprawa wchodząca w zakres wiedzy o języku w dokumentach liturgicznych w tłumaczeniu polskim. Jest to rzecz — przynajmniej na razie — niemożliwa. Gotowych bowiem tłumaczeń liturgicznych mamy na razie niewiele. Nie mamy też polskiej wersji ostatecznej edycji typicznej *Mszалу Rzymskiego Pawła VI*, a wskutek dyskrejacji, w jakiej się ją przygotowuje, nie orientujemy się, w jakim kierunku zmierza i na jakich translatorskich zasadach się opiera. Brak jest zatem podstaw pod pewniejsze sformułowania czy konkretną ocenę.

Naukowy problem języka jest ponadto ogromnie delikatny i trzeba do niego podchodzić z dużą ostrożnością, zwłaszcza gdy problem ten chce się postawić jasno i bez dwuznaczności. Dzieje się tak z następujących powodów:

a) Zjawisko i rola języka jest tak szeroka, że nawet istniejące dotąd bardzo liczne opracowania językoznawcze o charakterze specjali-

stycznym nie są zdolne do globalnej wizji wszystkich tendencji i opinii w tej materii, stąd też nawet studia o dość dużej oryginalności mają luki i niedomówienia;

b) Studia te są wciąż jeszcze w stadium poszukiwań i nie dają na razie gotowych, praktycznych i syntetycznych rozwiązań;

c) Literatura językoznawcza nie może na razie obronić się przed rozbieżnością w terminologii technicznej jak też przed używaniem terminologii nie zawsze jasnej i jednoznacznej;

d) Nie wiadomo w końcu czy w ogóle możliwa jest syntetyczna wiedza o języku, gdyż jest on elementem kulturowym, a kultura jest zjawiskiem wielce złożonym, elastycznym i ciągle ewoluującym.

Posoborowa reforma liturgiczna doprowadziła do tego, że podmiotem liturgii nie jest już wyłącznie duchowieństwo, lecz także dojrzewający coraz bardziej Lud Boży. Ten Boży Lud zaczyna coraz częściej korzystać z prawa głosu na temat wspólnego dzieła liturgii, wysuwa odpowiedzialne postulaty pod adresem kompetentnych czynników w Kościele. Pyta on, jaki jest cel tłumaczenia liturgii na język ojczysty i jakim ten język powinien być: płynny i ciepły czy też techniczny i niekoniecznie do końca zrozumiały, uroczystą mową czy też narzędziem kierowania modlitwą wspólnoty, trwałą i niezmienną czy też w ciągłym rozwoju i udoskonalaniu.

Trudno tu o gotowe rozwiązania. Może więc wystarczy być tu tylko przedstawicielem grona użytkowników istniejących i przyszłych ksiąg liturgicznych, przedstawić ich przekonsultowanie dezyderaty i przypomnieć przynajmniej niektóre zasady, których zastosowanie chciałoby się widzieć w nowych tłumaczeniach. Konfrontacja ponadto tych zasad z tym, co już weszło w życie, może być również pożyteczną, bo może ukazać ważność problemu, jego złożoność, a dyskusja może wskazać drogi najlepszych rozwiązań.

1. JEZYK JEST DROGOWSKAZEM I ŚWIATŁEM

Ekonomia Bożego zbawienia posługuje się nierozłącznie słowem i ofiarą. Słowo ma prowadzić do ofiary, ofiara zaś ma być źródłem łaski. Dlatego Sobór Watykański II z właściwą sobie duszpasterską troską przypomni, że „dokonująca się odnowa liturgii zmierza ku temu celowi, aby wierni podczas ofiary nie byli jak milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże..., uczyli się samych siebie składać w ofierze i przez pośrednictwo Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą” (KL 48). Słowo Boże w liturgii ma zatem spełniać rolę przewodnika, drogowskazu i światła jak i Chrystus był Drogą i Światłością.

Centralnym wyrazem stanowiącym o języku jest słowo: „powiedzieć”. Jest rzeczą zastanawiającą — pisze H. Schmidt¹ — że słowo „powiedzieć” ma bardzo bliskie pokrewieństwo ze słowem „światło”. Słowo bowiem „powiedzieć” w swym etymologicznym oryginalnym znaczeniu oznacza „wynieść na światło”. Greckie bowiem *phemì* (powiedzieć) jest pokrewne słowu *phaino* (pokazać, wynieść na światło), a oba te słowa z kolei mają swój związek ze słowem *phos* (światło). Łacińskie *dicere* jest pokrewne greckiemu *leiknymi* (pokazać). Angielskie słowo *to say* w swym brzmieniu również zdaje się zdradzać pewne związki ze słowem *to see* (ukazać, widzieć). A wszystkie te słowa razem wywodzą się prawdopodobnie ze starego rdzenia sanskryckiego *di* oznaczającego: oświetlony, jaśniejący.

Te związki słowa *dicere*, *dire*, *to say* nie odnoszą się jedynie do słów indoeuropejskich. Jeśli bowiem weźmie się pod uwagę języki semickie, to i w nich można spostrzec, że powszechnie używane słowo *amar* niesie ze sobą również takie pojęcia jak: znany, jaśniejący, widoczny.

W końcu też czy polskie słowo „powiedzieć” nie jest jakąś pierwotną formą „powidzieć”, czyli przez słowo sprawić, że ktoś widzi?

Nauki etymologiczne sugerują więc, że cechą charakterystyczną słowa „powiedzieć” i to cechą podstawową jest znaczenie „wyprowadzić na światło”, „ukazać w świetle”. Na terenie języka kultu chrześcijańskiego ta cecha jest również podstawowa i istotna. W kulcie mówimy naprawdę wtedy tylko, gdy rzecz, o której mówimy, czynimy jasną, zrozumiałą i dobrze ukazaną.

2. FUNDAMENT JĘZYKOWY

Każda dyskusja nad językiem musi liczyć się z konkretną sytuacją życiową, w której język czy poszczególne słowo rodzi się i żyje. Język jest wynikiem sytuacji, jej syntetycznym streszczeniem (jak bryk, ściągą), stanowi jej centrum. Jest on instrumentem ukazującym to, co dokonuje się w danej sytuacji życiowej. Jeśli język zostanie oddzielony od tej sytuacji, staje się abstrakcją i wówczas umiera albo staje się niezrozumiałą. Nie można zaprzeczyć, że język stoi ponad jednostkowymi sytuacjami, gdyż jest on zawsze jakimś uogólnieniem, a więc jako fenomen publiczny i historyczny żyje on w pewnym sensie własnym życiem. Jeśli jednak ma on być językiem żywym i konkretnym, musi być w ścisłej łączności z tą sytuacją życiową, o której mówi².

Łączność ta decyduje również o tym, że nawet wyrażenia poetyckie czy wprost paradoksalne mają swoją pozytywną treść i ubogacają formy ludzkiej ekspresji. Zwykła analiza logiczna takich wyrażen, w oderwaniu od konkretnej sytuacji życiowej, w której się narodziły, wy-

¹ H. Schmidt, *Il linguaggio e la sua funzione nel culto cristiano*, w: „Rivista Liturgica” 58 (1971) 16—17.

² Por. A. Furdal, *Językoznawstwo otwarte*, Opole 1977, s. 149—151.

krywa w nich jedynie nonsens i sprzeczność. Tymczasem jednak w powiązaniu z konkretną sytuacją życiową nawet wyrażenia poetyckie czy paradoksalne mogą mieć swój precyzyjny sens i treść. Sytuacja życiowa jest więc domem języka i o języku nie można wydawać żadnych sądów jak tylko w takim kontekście.

Domem języka kultu chrześcijańskiego jest wspólnota wierzących, w której poprzez język (słowa i zdania) natchniony Duchem Św. ma miejsce w Chrystusie rozmowa, wzajemne komunikowanie czy dialog między Bogiem i wiernymi lub pomiędzy samymi wiernymi. Język ten rodzi się we wspólnocie wierzących, w niej się rozwija i jest jej słownym znakiem. Treścią tego języka jest zarówno życie Boże jak i życie ludzkie, stąd też jego terminologia będzie zarówno uroczysta, gdy dotyczy Boga, jak również prosta, codzienna, czasem nawet pospolita, gdy mówi o człowieku i jego sprawach.

3. JEZYK JEST EKSPRESJA

Każdy wyraz językowy ma charakter personalny. Jest on bowiem wypowiedziany zawsze przez osobę, która przekazuje jakąś treść innej osobie, wypowiada swoją własną egzystencję. Podmiotem mówiącym może być osoba w znaczeniu pojedynczym lub zbiorowym, a więc jednostka lub społeczność³.

Personalizm ekspresji jawi się w sposób szczególnie na polu religijnym, gdyż tam zaangażowanie wewnętrzne człowieka jest szczególnie żywe. W języku kultycznym wyrażamy nie tylko transcendencję i imanenację Boga, ale także nasze własne zaangażowanie, ponieważ w sprawowaniu kultu nie jesteśmy tylko obserwatorami czy widzami lecz uczestnikami. To prawda — pisze cytowany już H. Schmidt — że to wewnętrzne zaangażowanie człowieka jest dziś ważniejsze od jakiegokolwiek języka liturgicznego⁴, ale i on jeśli nie jest językiem społeczności wierzących, nie będzie nigdy prawdziwym wyrazem, ekspresją, i wszelkie mówienie o Bogu zbawiającym dokonywać się będzie poza wspólnotą i ponad nią, a nie we wspólnocie i poprzez wspólnotę.

Język liturgiczny musi mieć taką formę jak język żywego Chrystusa pośród wspólnoty wierzących. Ma on być wyrazem łączności Chrystusa z nami i nas z Chrystusem. Zadaniem liturgistów jest więc stworzyć taki język liturgiczny, by był on rzeczywiście wyrazem i głosem wspólnoty chrześcijańskiej w konkretnej sytuacji życiowej. Wszystkie inne zagadnienia — pisze ten sam autor⁵ — są drugorzędne,

³ Por. Tamże, s. 49—56.

⁴ H. Schmidt, art. cyt. s. 19. — Por. także J. G ü l d e n, *Le style de la langue liturgique*, w: „La Maison-Dieu” 86 (1966) 147. Cały kwartalny numer tego pisma poświęcony jest tematyce tłumaczeń liturgicznych będących przedmiotem Międzynarodowego Kongresu Liturgicznego w Rzymie w dniach 9—13 listopada 1965.

⁵ H. Schmidt, art. cyt., s. 19.

a więc np. wolność czy ścisłość tekstów, styl kultury orientalnej, rzymskiej czy każdej innej, pielęgnowanie rodzimych tradycji czy dążność do nowości, wykonywanie poleceń odgórnych czy też prawo do eksperymentowania.

4. JEZYK KULTU

Jezyka kultycznego nie można nigdy uważać za rzeczywistość autonomiczną, żyjącą własnym życiem poza społecznością ludzką, poza człowiekiem. Jest on bowiem wyrazem człowieka i jego życia wewnętrznego. Wychodząc z takiego stanowiska odzywają się czasem głosy za wprowadzeniem mowy codziennej, języka zwykłego życia do języka kultu. Miałoby to zmniejszyć przedział między świeckimi a duchowieństwem, a przez to także między Bogiem a wiernymi. Autorzy tych postulatów zastrzegają się, iż jest rzeczą oczywistą, że nie można żądać, by język ulicy, dziennikarzy i handlu stał się językiem liturgii, ale też nie można zgodzić się na to, by język liturgii był językiem intelektualistów i elity społecznej, gdyż stałby się wówczas — jak łatwo przewidzieć — językiem duchowieństwa i językiem zakrystii.

Zwolennicy języka ludowego w liturgii — bo tak chyba trzeba ich nazwać — podkreślają także, że trzeba liczyć się poważnie z autentyczną kulturą ludzi współczesnych. Kultura ta ma to do siebie, że jest kulturą masową, powszechną. Powszechność tej kultury powodowana jest między innymi, przez to, że jej elementy składowe jak poezja, teatr, telewizja, prasa, muzyka czerpią ustawicznie ze stylu i języka, którymi posługuje się przeciętny człowiek i dlatego stają się zrozumiałe i łatwo przyswajalne przez ogół, chociaż rażą ludzi wychowanych na języku literackim kultury klasycznej.

Sztuka tradycyjna, a także w dużym stopniu kult przeważnie separują się od konkretnej rzeczywistości człowieka, stwarzają jakąś super-rzeczywistość, inny świat, romantyczną i magiczną atmosferę, pompacyjność, bizantyjski i barokowy splendor. Człowiek zaś współczesny traktuje to wszystko jako barwny folklor czy turystyczną atrakcję i żąda przede wszystkim tego, by kult wpływał na jego życie. Wpływ ten jednak stanie się skuteczny wówczas, gdy kult, a zatem również jego język będzie tak realistyczny, jak realistycznym jest Chrystus, który wcielił się w takiego człowieka, w taki świat i w taki język, jaki wtedy istniał, a nie przyszedł w obłoku czy całkowitej odmienności od porządku ówczesnego świata⁶.

Jest prawdą, że język liturgiczny nie może istnieć poza czasem i poza przestrzenią, tzn. poza historią i różnorodnością ludów i narodów jak w wypadku języka nauk ścisłych. Język tych nauk jest językiem technicznym i sztucznym, abstrakcyjnym. Jest on językiem istnieją-

⁶ C. Moeller, *L'homme moderne devant le salut* (Points d'appui), Paris 1965.

cym poza ludzką egzystencją i poza ludzkim światem, a więc językiem w pewnym sensie zawieszonym w próżni. Żyje on własnym życiem, niezmiennym mimo zmienności człowieka. Nie jest on językiem osobowym; jest to język apersonalny.

Przyznać trzeba, że i język liturgiczny ma pewną autonomię. Pochodzi ona z faktu Bożego Objawienia, które stanowi treść niezmienną, trwałą. Z drugiej strony jednak język ten ma być wyrazem Chrystusa żyjącego w różnych kulturach, w różnych epokach i w naszym świecie, Chrystusa niezmiennego od Wcielenia aż po *eschaton*. Ten trwały depozyt wiary, innymi słowami, musi być wyrażany coraz to innym językiem w zależności od zmiennych kultur i różnych narodów⁷.

Kościół strożył chrześcijańskiej zdawał sobie sprawę, że jego powszechność domaga się elastyczności językowej. Obok więc powszechnie używanej greki pierwotnego Kościoła wcześniej zaczął się tworzyć język chrześcijan w Afryce i w Rzymie. Odnaczał się on początkowo pewnym prymitywizmem i był obciążony zapożyczeniami z greki, syryjskiego czy aramejskiego. Długo jednak nie wyzbywał się on charakteru niepokoju i gorączkowych poszukiwań⁸. Z początku ubogi i mało giętki materiał lingwistyczny i stylistyka pierwszych przekładów Biblii na użytek kultu, jak i improwizowanych formuł liturgicznych niejednokrotnie szokowały ludzi wykształconych.

W chrześcijańskim środowisku Rzymu pojawiła się jednak dość wcześnie tendencja do tworzenia języka bardziej dostojnego, który by nabrał pewnego dystansu w stosunku do pospolitości języka używanego na codzień. Tak było zresztą i w innych religiach na długo przed chrześcijaństwem⁹. Tendencja ta nie stworzyła zrazu czegoś organicznie jednolitego. W języku wczesnej liturgii zachodniej można dlatego odnaleźć elementy najrozmaitsze: archaiczne i współczesne, używane lub nowatorskie, wschodnie i galijskie. A jednak mimo tych różnorodnych elementów doszło w końcu do powstania czegoś zwartego, oryginalnego i poniekąd niepowtarzalnego: szczególnego wariantu i osobnej gałęzi łaciny liturgicznej chrześcijan, wydoskonalonego i poręcznego języka. Mimo swego ludowego pierwowzoru, język ten dość szybko nabrał cech uroczystych. Stało się to dzięki temu, że tworzyli go różni ludzie: plebs, literaci, poeci, retorzy, ludzie teatru i mistrzowie słowa. W wyniku takich wysiłków powstawał język zrozumiały zarówno dla elity, jak i dla każdego człowieka¹⁰.

Język łacińskiej liturgii uplasował się więc w pośrodku pomiędzy czystą hieratycznością języków kultowych a powszechną komunikatywnością, której Kościół zdecydowanie bronił. I tak już, przynajmniej

⁷ J. Lercaro, *Allocution inaugurale*, w: „La Maison-Dieu” 86 (1966) 15.

⁸ Zob. A. G. Martimort, *Essai historique sur les traductions liturgiques*, w: „La Maison-Dieu” 86 (1966) 75—105.

⁹ Tamże, s. 75.

¹⁰ H. Fros, *Język liturgii*, w: „Tygodnik Powszechny” 31 (1977) nr 27, s. 3.

w zasadzie, pozostało, przeradając się jednak z czasem w prawie całkowitą nienaruszalność liturgii. Okres tej nienaruszalności przełamie dopiero Sobór Watykański II tworząc nowe teksty i nowe księgi liturgiczne.

Trudno tu mówić o wszystkich tekstach liturgicznych posoborowej reformy. Wystarczy skupić się na samym *Mszale Pawła VI* w wydaniu typicznym. Nie trudno jest wysledzić charakterystyczny rys języka tego dokumentu. Oczyszczono w nim niektóre formuły modlitewne z powtórzeń i zwrotów, które zbyt obciążały tekst, dodano pokaźną ilość nowych oracji, wzbogacono zestaw prefacji, umieszczono w nim trzy nowe modlitwy eucharystyczne. Niektóre z tych tekstów stanowią oryginalne kompozycje, inne wydobyto z dawnych źródeł liturgicznych lub z liturgii Kościołów partykularnych. Wszystko to starannie przerezagowano, przy czym tekstualny podkład biblijny stał się tu jeszcze wyrazistszy i bogatszy. A jednak mimo tych daleko idących zmian nowy mszał rzymski zachował swój dawny charakter. Troska o zachowanie dawnego hieratycznego stylu jest w nim bardzo wyraźna. Zachowano w nim przede wszystkim dawną *sobrietas romana* i powściągliwość środków wyrazu. *Mszał Pawła VI* najwyraźniej pozostał wierny starej językowej szacie, zachowując dawny liturgiczny styl i słownictwo wczesno-chrześcijańskiej łaciny.

5. JAKA BĘDZIE POLSKA WERSJA MSZAŁU RZYMSKIEGO?

Mszał łaciński Pawła VI jest dziełem gotowym i — przynajmniej na razie — definitywnym. Nie jest on jednak przeznaczony do powszechnego użytku, bo mocą soborowych postanowień mamy odtąd posługiwać się jego tłumaczeniem na język narodowy. Staje więc przed nami zadanie wielkie, delikatne i bardzo trudne¹¹. Język polski nie zawsze chyba okaże się zdolny do takiej giętkości i rozpiętości, by w pełni oddać piękno i bogactwo zreformowanej łacińskiej liturgii. Trudno też będzie o zachowanie wierności oryginałowi przy równoczesnej komunikatywności, śpiewności i zaletach literackich. Jedno jest pewne. Jeśli w przyszłości chcemy dostać do ręki prawdziwie Bożo-ludzka księgę, dzieło wystarczająco dojrzałe, to nowemu polskiemu tłumaczeniu mszału musimy poświęcić maksimum uwagi, pracy i najbardziej wszechstronny warsztat.

Pomocą w tych wysiłkach są z pewnością spostrzeżenia i refleksje z dokonania innych narodów, ale nie do przecoczenia jest także lista niedoskonałości językowych zauważana przez kapłanów i wiernych w dotychczasowych tekstach mszalnych w wersji polskiej.

Przekład francuski mszału odznacza się daleko posuniętą wiernością

¹¹ Paweł VI, Przemówienie inauguracyjne na otwarciu Międzynarodowego Kongresu Liturgicznego w Rzymie, tekst franc. w: „La Maison-Dieu” 86 (1966) 7.

i dokładnością. Wierność tę z pewnością zawdzięcza on właściwościom samego języka należącego do rodziny romańskiej i tak blisko spokrewnionego z łaciną. Ale mamy tu też niewątpliwie do czynienia z troskliwością i pietyzmem tłumaczy. Tu i tam odstąpili oni od dosłowności przekładu, ale i wtedy nie odeszli od właściwego sensu oryginału i nie rozminęli się z jego teologiczną zawartością. To samo należy powiedzieć o tłumaczeniu włoskim.

Tłumacze niemieccy obrali chyba inną drogę. Trudności, które stały przed nim są bez wątpienia większe niż w przypadku języków romańskich. Nie wydaje się jednak, by zbytnio próbowali się z nimi uporać. Wiele przykładów wskazuje na to, że obrali oni drogę dość dużej swobody. Są to bowiem bardzo szeroko pojęte amplifikacje lub swobodne parafrazy, naruszające nawet strukturę dawnych modlitw¹².

W dotychczasowym przekładzie polskim mszału rzymskiego łatwo zauważyć wysiłek, by zachować w nim najwyższą wierność treści oryginału i pogodzić z nią zarówno odpowiednią komunikatywność, śpiewność językową jak i ducha właściwego naszej kulturze. Zadanie rzeczywiście niełatwe, zwłaszcza gdy się ma na uwadze, że była to pierwsza księga tłumaczona na nasz język i że elementy wchodzące w zakres tego zadania stwarzają ogromną trudność we wzajemnym pogodzeniu. Niedoskonałości jest więc sporo. Czasem dotyczy one wierności, innym razem stanowią zubożenie oryginału, w niektórych zaś wypadkach naruszają muzyczność tekstu i lekkość jego wymowy. Może warto popatrzeć na niektóre z nich.

Już na samym wstępie Mszy św. pojawia się trudna do oddania w języku polskim formuła: *Fratres, agnoscamus peccata nostra*¹³. Formuła ta została oddana w naszym języku przez: „przepróśmy Boga za nasze grzechy”. Czy jednak polskie wyrażenie „przepróścić” oddaje całą treść łacińskiego czasownika *agnoscere*? Czy nie za bardzo skupia się ono na słownej ekspiacji za popełnione przewinienia? Kapłańska zachęta *agnoscamus* wydaje się być czymś szerszym. Jest ona chyba wezwaniem nie tylko do przebłagania za winy, ale także do uznania grzeszności człowieka w ogóle, jego małości przed Bogiem, ontologicznej słabości, której trudno ustrzec się niewierności i zdrady oraz do uznania ogromu miłości Boga, który w takie właśnie, słabe ręce kapłana i wspólnoty składa Siebie samego.

Na poziomie podobnej niedoskonałości należy chyba ustawić inną formułę mszalną, a mianowicie polski odpowiednik łacińskiej treści

¹² Trafnie zauważone przykłady, ale tylko w oracjach *Proprium de Sanctis*, podaje H. Fros, *Język liturgii*, art. cyt.

¹³ Wszystkie języki europejskie pozostają wierne treści słowa *agnoscamus*. Oto przykłady: *Agnoscamus peccata nostra*. — Wollen wir bekennen, dass wir gesündigt haben. — Préparons-nous à la célébration de l'Eucharistie en reconnaissant que nous sommes pécheurs. — Fratelli, prima di celebrare i santi misteri riconosciamo i nostri peccati. — My brothers and sisters, to prepare ourselves to celebrate the sacred mysteries, let us call to mind our sins.

embolizmu: *ab omni perturbatione securi*¹⁴. Słowo *perturbatio* jest i tym razem znacznie szersze aniżeli polskie wyrażenie „nieszczęście”. Odczuwają to kapłani wychowani na języku łacińskim i czasem samowolnie wstawiają w tym miejscu termin „zamęt” albo „niepokój”.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy przysłemu tłumaczeniu naszego mszału uda się znaleźć lepsze niż dotąd translatorskie rozwiązanie łacińskiej grupy: *offerte vobis pacem*. Rzecz charakterystyczna, że tylko język francuski oddaje tę formułę z całkowitą wiernością treściową, a jeśli ją poszerza, to w celu dokładniejszego jej skomentowania¹⁵. Brzmi ona przez to dość ciekawie: „W miłości Chrystusa przekazacie sobie pokój”. Wszystkie inne języki, w tym i polski, mówią o znaku pokoju, chociaż nie występuje on w wersji łacińskiej. Bo też przekazać drugiemu człowiekowi pokój, czyli ducha pokoju, to tyle co otworzyć całego siebie w miłości Chrystusowej na drugiego współobecnego uczestnika liturgii. Przekazanie zatem takiego pokoju jest czymś znacznie większym aniżeli przekazanie samego zewnętrznego znaku lub aklamacji.

Największą może i najczęstszą wątpliwość budzi epikleza trzeciej modlitwy eucharystycznej: „Wejrzyj, prosimy, na ofiarę Twojego Kościoła, u z n a j, że jest to ta sama ofiara, przez którą nas chciałeś pojednać ze sobą. „W wersji łacińskiej występuje w tym miejscu *participium praesentis* wskazując na równoczesność czynności: „uznając — wejrzyj”, co teologicznie nie budzi zastrzeżeń. Wersja polska natomiast: „wejrzyj — uznaj” powoduje trochę niedobre odczucia w teologicznym odczytaniu tego tekstu. Tym razem — rzecz ciekawa — właśnie tłumaczenie niemieckie jest najbliższe wierności oryginałowi mimo stosowania metody dość swobodnego przekładu¹⁶.

Od pewnych niedociągnięć nie jest wolny nawet moment konsekracji Ciała i Krwi Pańskiej. Chodzi tu o aklamację pokonsekracyjną. Łacińskie *mysterium* oddano polskim terminem „tajemnica”. Termin ten sugeruje przedawnioną już przecież treść *mysterium* przez słowo o znaczeniu *non visum* zubożając przez to znacznie szersze znaczenie łacińskiego wyrażenia. Pod tym względem upodabniamy się tylko do

¹⁴ We wszystkich językach pochodzenia romańskiego oraz w języku niemieckim i angielskim treść słowa *perturbatio* pozostaje niezmieniona. Por. np. *Ab omni perturbatione securi*. — *Rassure-nous devant les épreuves*. — *Bewahre uns vor Verwirrung*. — *E sicuri da ogni turbamento*. — *Ad protect us from all anxiety*.

¹⁵ *Offerte vobis pacem*. — *Dans la charité du Christ, donnez-vous la paix*. Inne języki zawsze mówią o znaku, np.: *Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung*, lub *Scambiatevi il segno della pace*.

¹⁶ *Agnosens hostiam cuius immolatione voluisti placari*. — *Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Dem sie stellt dir das Lamm von Augen, das geopfert wurde*. — *Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise et daigne y reconnaître celui de ton Fils*. — *Guarda con amore e riconosci mell' offerta della tua Chiesa la vittima*.

tłumaczenia niemieckiego, gdyż wszystkie inne języki tłumaczą je dosłownie¹⁷.

Język liturgiczny jest językiem mówionym. Jest on dialogiem, przemową głośnym odczytywaniem tekstu, zachętą, homilią. Podstawową cechą takiego języka jest komunikatywność na zasadzie budzenia odpowiedzi w odbiorcy. Komunikatywność ta domaga się, by język był płynny, melodyjny, lekki, wystarczająco bogaty, by zdania były przejrzyste i dostatecznie giętkie¹⁸. Polska wersja dotychczasowego mszału w zasadzie czyni zadość tym postulatom. Trafiają się jednak i zdania mniej zręczne pod tym względem. Dla ilustracji wystarczy zacytować choćby zakończenie przedkonsekracyjnej formuły w czwartej modlitwie eucharystycznej. Brzmi ona: „misterium, które On sam nam zostawił jako znak wieczystego przymierza”. Podkreślone tu sąsiadujące ze sobą dwa krótkie słowa o tej samej samogłosce utrudniają płynność i lekkość dialogu, a przecież tak łatwo można by tego uniknąć.

Ruch liturgiczny doprowadził do tego, że uczestnictwo wiernych w liturgii zmieniło się całkowicie. Z dawnych biernych słuchaczy i obserwatorów stają się oni coraz bardziej świadomymi i czynnymi uczestnikami. Liturgia i jej język jest dla nich instrumentem zbawienia, stąd tak ważne postulaty pod adresem twórców tego języka. Z jednej strony ma on być jasny i zrozumiały, z drugiej zaś musi być dokładny i odpowiedzialny za każde wyrażenie. Ma to być zarówno język ludu i współczesnej kultury, jak też język dawnych pomników liturgicznych o szlachetnej hieratyczności i uderzającej wstrzeźliwości. Ma on też strzec niezmiennego depozytu wiary, chociaż sam ulegał będzie ciągłym zmianom i udoskonaleniom. Zadania wielkie i trudne do uchwycenia w całość! A sprostać im trzeba! I to chyba tylko tak, jak to poleca Ojciec św. Paweł VI, gdy na otwarciu Kongresu Liturgicznego w r. 1965 powiedział: „Tłumaczenie tekstów liturgicznych na języki ojczyste jest sprawą tak delikatną, tak ważną i tak trudną, że jeśli ma ona być dziełem dobrym, to musi powstawać na zasadzie grupowej konfrontacji twórczych myśli”.

Przemysław

KS. JÓZEF SROKA

¹⁷ *Mysterium fidei. — Geheimnis des Glaubens. — Proclamons le mystère de la foi. — Mistero della fede. — Let us proclaim the mystery of faith.*

¹⁸ *Por. A. Furdal, dz. cyt. s. 151.*