

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXI

1978

A R T Y K U Ł Y

Ks. Edward Szymanek TChr.

TEKSTY BIBLIJNE W LITURGII

Rozważymy najpierw charakter języka Biblii, by dojść do wniosków dotyczących przekładu tekstów biblijnych w liturgii.

1. JEZYK PISMA ŚW.¹

Znany m. in. z doskonałej znajomości problemów biblijnego języka hebrajskiego M. Buber tak pisał: Język Biblii hebrajskiej nie zawdzięcza swej oryginalności formie, lecz swej pierwotności (Ursprünglichkeit). Wszędzie, gdzie język biblijny został poddany określonej kulturze artystycznej, stracił tę pierwotność. Język biblijny wykazuje całą swą moc biblijną tam, gdzie pozostał językiem bezpośrednim. Na przykład cecha biblijności domaga się, by psalm był krzykiem, a nie poematem. By modlitwa prorocka była wołaniem, a nie artystycznie wypracowanym przemówieniem. W Biblii słowo człowieka, który przemawia, nie jest mową przygotowaną, lecz jest takim słowem, jakie zo-

¹ Por. J. Gülden, *Le style de la langue liturgique*, „La Maison-Dieu” nr 82 (1966) 141—151; P. Grelot, *Słowo Boże a człowiek dzisiejszy*, w: E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań 1967, 389—433.

stało wypowiedziane. Jakim jest. A jednak wznosi się ono ponad wszelkie szczegóły. Także głos Boży, który jawi się w głosie i idiomie człowieczym, który zostaje utrwalony w piśmie ludzkim, nie przemawia do nas w ten sposób, jak jakiś bóg w apotezie tragedii greckiej, recytujący strofy poetyckie. Bóg Biblii zwraca się do ludzi, do nas. Ponieważ język starożytności greckiej jest językiem utworzonym, ponieważ jest językiem wypracowanym, ponieważ jest dziełem sztuki, wobec tego wyraża się w monologu. Tymczasem język biblijny posiada charakter dialogowy, gdyż odtwarza żywą rzeczywistość. A jeżeli np. w psalmie chór milczy, to tylko dlatego, by się dowiedzieć, czy jego prośba: „Ze względu na Twą miłość wybaw nas!” została wysłuchana².

Z zacytowanej charakterystyki wynika, że język biblijny jest językiem pierwotnym. Nie jest więc sztuczny. Jest bowiem znakiem i owocem przeżycia, a nie tworem człowieka piszącego przy biurku. Objawienie się Boga człowiekowi dokonywało się w konkretnie określonych czasach i usytuowaniach, w konkretnym narodzie z konkretną kulturą, historią i językiem. Dlatego egzystencjalne przeżycia ludzi tego narodu, jednostek wyznaczających drogę dziejową narodu, stały się znakiem, symbolem, a wreszcie i głosem przemawiającego Boga do człowieka oraz odpowiedzią człowieka na głos Boży. Te właśnie przeżycia, mające wartość znaku, stały się dłutem rzeźbiącym specyficzne i charakterystyczne rysy języka biblijnego, w którym zostało spisane Objawienie Boże. Do tej pory ani język hebrajski, ani aramejski, ani grecki nie miał tej specyfiki — specjalnego, przez Boga danego człowiekowi przeżycia religijnego. Przeżycie to stało się nośnikiem śladu Boga, dzięki czemu Bóg stał się dostrzegalny, a dzięki odpowiednio dostosowanemu językowi stał się przekazywalny innym ludziom. Jednocześnie język ten otrzymał szczególne, specjalne odcienie, które „pozwołyły mu wyrazić, po hebrajsku najpierw a potem po grecku, to, o czym nie wiedzieli Fenicjanie lub Moabici mówiący po hebrajsku, Hellenowie czy też ludy zhellenizowane używające języka greckiego. W ten sposób stał się miarodajnym narzędziem dla przeżycia wiary, w którym ludzie dostosowywali swą duszę do Objawienia Boga żywego; Objawienia niekompletnego jeszcze, ale dążącego do swej pełni. W końcu, wzbogacony nawiązywaniem do historii, do instytucji, do przeżyć właściwych Izraelowi, on właśnie stał się językiem Jezusa”³.

Stąd język Biblii musi być dialogiem, a nie monologiem. Przeżywanie bowiem doświadczeń i spotkań z Bogiem powoduje żywą rozmowę między objawiającym się Panem i Ojcem oraz doznającym skutków objawienia człowiekiem, który dostrzega, że jest przedmiotem głębokiego zainteresowania Bożego i partnerem Boskiej miłości. Z tego z ko-

² M. Buber, *Opera omnia*, II, 1090, wolny przekład za J. Güllden, art. cyt. 143—144.

³ P. Grelot, art. cyt., 406.

lei wynika że język ten jest językiem bezpośrednim tzn. bezpośrednio Bóg zwraca się do człowieka, a człowiek do Boga. Nawet wówczas gdy Bóg posługuje się pośrednikami — prorokami, sędziami, apostołami lub innymi ludźmi obdarzonymi posłannictwem Bożym — w słowach ich słyszy się głos Ojca, który przemawia do swego ludu. Lud ten stanowi konkretną społeczność, do której Bóg kieruje swe słowa w konkretnej sytuacji życiowej tego ludu. Mimo to jednak język Boga, a więc też język Biblii, stoi ponad wszelkimi szczegółami i konkretami. Choć bowiem dotyczy konkretnych spraw i usytuowań, to jednak wypowiada najgłębsze tajemnice Boże. Tak więc konkretne i widzialne obrazy i rzeczywistości stają się nośnikami i znakami Bożej, niewidzialnej rzeczywistości.

Wszystkie te uwagi, mówiące o pierwotności języka Biblii, o jego dialogowym charakterze, o bezpośredniości, a jednocześnie trwaniu ponad wszelkimi szczegółami i konkretami, pozwalają syntetycznie stwierdzić, że język biblijny i jego styl odznacza się krótkością, prostotą, trzeźwością i powagą. Prostotę i trzeźwość stylu zauważamy szczególnie w psalmach, hymnach i kantykach.

Z rozważań powyższych wynika jeden zasadniczy wniosek: Pismo św. dysponuje językiem, który najadekwatniej — spośród wszystkich innych języków — wyraził bogactwo tajemnic kontaktu Bosko-ludzkiego, a więc rzeczywistości zbawczej. Choć więc nadal aktualny jest postulat, by prawdy Boże wypowiadać w sposób prosty i zrozumiały dla słuchaczy, by je ilustrować przykładami i obrazami zacierpniętymi z życia — tak przecież i Chrystus czynił — to jednak język codzienny środowiska, któremu przepowiadamy słowo Boże, jest zbyt ubogi, by być adekwatnym. Dlatego trzeba korzystać z obrazów Biblii, by ubogacić nasz język. By np. wyrazić pełniej tajemnicę Kościoła, nie wystarczy szukać punktów wyjścia w różnych typach przeżyć społecznych, w które obfituje życie współczesne. Trzeba raczej gromadzić określenia i symbole, jakie spotykamy w Nowym Testamencie, następnie obrazy te dojrzeć w ich pierwotnych kontekstach, które znajdują się w Starym Testamencie. Stąd takie wyrażenia, jak: *lud Boży, nowy Izrael, rodzaj wybrany, święte zgromadzenie, ziemia święta, nowe Jerozalem, winnica, owczarnia, oblubienica* — znane są obydwu Testamentom, z tym że w Nowym Testamencie doznają wielkiego pogłębienia, tak że można ich zastąpić innymi obrazami czy wyrażeniami.

2. PRZEKŁAD TEKSTÓW BIBLIJNYCH W LITURGII

Z dotychczasowych rozważań wynika, że przekłady nie mogą utracić cech właściwych językowi biblijnemu. Ale to nie wszystko. Wiadomo bowiem, że Pismo św. jest jednym z podstawowych elementów strukturalnych Kościoła. Wobec tego przekład tekstu biblijnego dla celów liturgicznych jest aktem samego Kościoła, który jedynie jest kompetentny podawać tekst i jego tłumaczenie ludowi Bożemu. Przez po-

dawanie tekstu i jego tłumaczenia. grupie ludzi dokonuje się konkretne urzeczywistnienie Kościoła w ściśle określonym miejscu i czasie. Tłumaczenie Pisma św. jest więc połączeniem, przetrzuceniem pomostu między tekstem świętym w jego oryginalnym języku i grupą wiernych, która ma mieć dostęp do tego tekstu, by mogła zrozumieć całą zawartość Bożego Objawienia. Nie chodzi tu więc tylko o przekład z jednego języka na drugi, z języka starożytnego na współczesny, lecz o dokonanie tłumaczenia Słowa Bożego, a więc zrozumienie Boga, który przemówił w sposób obrany przez Niego samego, i wytłumaczenie Jego słów, skierowanych do grupy ludzkiej żyjącej w dzisiejszych czasach. Na tej podstawie trzeba domagać się od tłumacza tekstu biblijnego bezwzględnej wierności wobec tekstu z jednej strony, a z drugiej — powiązanie tekstu natchnionego z językiem tej społeczności, której pragnie ukazać się bogactwo dzieł Bożych.

Problem bardzo trudny. Jak bowiem pogodzić obiektywną wierność słowu Bożemu i godność oraz piękno należne tekstom liturgicznym ze zrozumiałością, tak by wierni mogli uczestniczyć w liturgii świadomie, aktywnie, w sposób pełny, łatwy i owocny? Problemem tym zajął się Kongres liturgiczny obradujący w Rzymie w dniach 9 — 13 listopada 1966 r. i rozważający sprawy związane z przekładami liturgicznymi⁴. Wówczas to papież Paweł VI stwierdził w swym przemówieniu, że innym językiem winni się posługiwać tłumacze tekstów Pisma św., które zawiera słowo Boga, a innym tłumacze oracji i hymnów. Wynika stąd, że teksty biblijne występujące w liturgii będą zawsze stanowić odrębną część w tekście liturgicznym oraz że zasady przekładu stosowane do tekstów biblijnych będą inne od zasad stosowanych wobec reszty tekstów liturgicznych. Przekład liturgiczny winien ukazać, w miarę możliwości, oblicze literackie i historyczne utworu oryginalnego. Winien też odtworzyć język Biblii i Ewangelii, język proroków, Chrystusa i apostołów. Inne natomiast teksty liturgiczne, jak modlitwy Kościoła i śpiewy, poprzez które lud Boży daje odpowiedź Bogu, nie są tak uprzywilejowane⁵.

Z historii przekładów⁶ dowiadujemy się, że nigdy lub prawie nigdy liturgia nie dopuszczała tłumaczeń, które były sporządzone na podstawie naukowej erudycji. Tak więc nie wszedł do liturgii ani przekład Akwili, ani Symmachusa, ani nawet psalterz św. Hieronima *iuxta hebraicam veritatem*. Zauważmy jednak, że artykuł 32 Instrukcji dotyczącej przekładów liturgicznych — wystosowanej przez Radę Reformy liturgicznej w dniu 25 I 1969 r. do przewodniczących konferencji biskupich i komisji liturgicznych — poucza, że dobrze jest, by przekłady tekstów biblijnych zatwierdzone do użytku liturgicznego były

⁴ Por. „La Maison-Dieu” nr 86 (1966).

⁵ R. Boudon, *Langue vivante et participation active*, „La Maison-Dieu” nr 86 (1966) 26. 28.

⁶ Por. A.—G. Martimort, *Essai historique sur les traductions liturgiques*, „La Maison-Dieu” nr 86 (1966) 75—105.

możliwie najbliższe najlepszym przekładom biblijnym, które są w użyciu w danym języku. A wiadomo, że przekłady te (np. *Biblia Jerozolimska* czy przekłady ekumeniczne, czy u nas *Biblia Tysiąclecia* lub *Biblia Poznańska*) są również wynikiem wszelkich naukowych zdobyczy współczesnych w biblistyce. Trzeba stąd wnioskować, że nasze czasy, bardziej niż wieki poprzednie, uwrażliwione są na wartości i osiągnięcia naukowe, a więc na większą zgodność z pierwotnym tekstem.

Historia przekładów poucza nadto, że różne przekłady, przyjęte przez Kościoły lokalne, zachowały pewną ilość słów, które posiadają specyficzne znaczenie i dzięki temu są „technicznymi” wyrażeniami biblijnymi, jak np. *Amen*, *Alleluja*, *Hosanna*, *Sabaoth*, *ewangelia*, *anioł*, *episkopat*, *prezbiter*, *diakon*. Co więcej, badania wykazują⁷, że istniała konieczność tworzenia w każdym języku swoistego języka biblijnego, który by mógł oddać rytm, obrazowość, wyrażenia i oryginalne semityzmy. Dlatego też tłumacze nie wahali się świadomie łamać prawideł gramatyki i sztuki tradycyjnego pisanja, ilekroć uznali to za pożyteczne dla biblijnej dokładności. Liczyli prawdopodobnie na to, że dzięki stosowaniu tych zwrotów w liturgii słuchacze przyzwyczajają się do nich i w ten sposób nabędą one prawa obywatelstwa. Trzeba mocno podkreślić, że starożytni tłumacze wciąż przedkładali dokładność nad piękno. Wartość przekładu była zawsze uzależniona od wierności oryginałowi.

Uwagi wynikające ze studium historii tłumaczeń Biblii nasuwają pewne wnioski i dla nas. Najpierw co do wierności przekładu. Odrębność języka Biblii domaga się, by przekład współczesny był tekstem innym, niż zwykliśmy znajdować w literaturze — jakiegokolwiek — współczesnej. Zresztą wiadomo, że dzisiejszy (nie tylko!) język jest mocno zróżnicowany. Inaczej mówi uczonego humanista, inaczej człowiek o podstawowym tylko wykształceniu i będący niewykwalifikowanym robotnikiem na budowie. Jeszcze inaczej żołnierz, policjant, prokurator czy aktor. A nawet ten sam człowiek posługuje się różnymi językami i doskonale rozumie ich treść — inaczej przecież rozmawia w rodzinie, inaczej w biurze, gdzie bierze udział w konferencji omawiającej fachowe zagadnienia, inaczej w liście do osoby ukochanej, a inaczej w liście urzędowym, a jeszcze innego języka używa podczas modlitwy. Wobec tego „liturgiczny przekład Pisma św. — jak pisze P. Grelot⁸ — powinien umożliwić wiernym uchwycenie nie tylko ogólnej treści, ale również wyraźnych rezonansów i wszystkich odcieni dosłowności biblijnej, w których Kościół chce dać im usłyszeć głos mówiącego Boga... Błędem byłoby w tym względzie sądzić, że tylko zawo-

⁷ B. Botte, *Versions latines antérieures à saint Jérôme*, DBS, 5, 1957, 334—347; id., *Les anciennes versions de la Bible*, „La Maison-Dieu” nr 53 (1958) 89—109; C. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*, „Theologische Revue” 52 (1956) 1—18.

⁸ Art. cyt., 419—420.

dowi teologowie potrzebują przekładu rygorystycznie ścisłego, a lud chrześcijański lub proboszcz, który głosi swoją homilię, może się bez niego obejść; dostęp do pełni świętych tekstów, zarówno w zakresie ich posłannictwa, jak i języka, nie jest jakimś arystokratycznym przywilejem. Byłoby także błędem mniemać, że przekład liturgiczny, ponieważ ma być zrozumiały dla wszystkich, może sobie pozwolić na to, na co nie pozwalała sobie Biblia uczonych (np. *Biblia Jerozolimska*); oficjalny charakter przekładu liturgicznego, gdzie Kościół jako taki angażuje swoją odpowiedzialność, odwraca raczej kierunek tego rozumowania. Tutaj rzeczywistość stosuje się w ścisłym znaczeniu znane adagium: *Lex orandi, lex credendi*. Przekład Biblii na język narodowy, wszedłszy w użycie liturgiczne, z konieczności narzuca religijnej myśli ludu chrześcijańskiego swoje interpretacje a nawet zwroty; zarazem wywiera wpływ na pracę teologów i na urobienie ich fachowego słownictwa”.

Te bardzo słuszne i trafne uwagi biblisty francuskiego pozwalają wnioskować, że żaden przekład adaptowany czy parafraza nie będą zgodne z wymogiem wierności tekstowi biblijnemu. Należy to odnieść tak do tekstów napisanych prozą, jak również do tekstów poetyckich — psalmów, hymnów i kantyków. Także bowiem i ta druga grupa ukazuje najwyższą siłę swej ekspresji wówczas, gdy dokona się przekładu z maksymalną dokładnością i wiernością⁹. Stąd i słownictwo, tak bardzo specyficzne Biblii, jak: *sprawiedliwość, Królestwo Boże* (jak źle odebraliśmy przekład, a raczej próbę nowoczesnego przekładu ewangelii Mateusza, zaprezentowany nam w „Jednocie” nr 8—9 (1975) — tam *Królestwo Boże* przetłumaczono przez: *Rządy Boga, błogosławieni, Izrael, dziewica* — winno być zachowane. Podobnie gdy chodzi o słowa hebrajskie, które zyskały sobie prawo obywatelstwa od wieków: *Amen, Alleluja, Hosanna*. Rzeczą niewątpliwie dyskusyjną, ale niebanalną jest sprawa słowa *Jahwe*. Pewnie, nie ma ono za sobą tradycji wieków, jednak wymowa tego imienia, skojarzenie sobie jego znaczenia: *Jam jest tu, by działać i wspierać cię* — to wszystko usprawiedliwiałoby używanie go w przekładach liturgicznych Biblii. Do tekstów nienaruszalnych należy też „Ojcze nasz” — to nic, że dokładność naukowa każe dziś odbiec od tekstu uświęconego naszą tradycją. W tym wypadku tradycja wieków i pokoleń przeważa.

Odpowiedzią na zarzuty o niezrozumiałości tekstu biblijnego — zarzuty bazujące na postulatcie jasności i zrozumiałości tego tekstu — jest stwierdzenie, że lektura Biblii w liturgii jest tylko jedną z wielu form, choć bardzo uprzywilejowaną, zwiastowania Słowa Bożego. Oprócz niej istnieje ewangelizacja, katechizacja, podczas których wyjaśnia się możliwie najdokładniej treść i rzeczywistość Słowa Bożego. A ponadto i przede wszystkim do lektury Pisma św. dołącza się ho-

⁹ E. Sanguinetti, *Stilo e linguaggio dei salmi*, w: *I Salmi, preghiera e canto della Chiesa*, Torino 1964, 99—100.

mię jako nieodzowny element towarzyszący czytaniu Pisma św. podczas liturgii.

Przekład Pisma św. jest charyzmatem. Można by nawet pytać, czy tłumacz nie partycypuje w charyzmacie inspiracji, jakim cieszyli się hagiografowie¹⁰. Pytanie to stawiano wobec przekładu LXX. Padały odpowiedzi pozytywne. Zauważmy przy tym, że legendarny opis dokonywania tego tłumaczenia, zawarty w liście Arysteasa, zawiera elementy, które i dziś zawierają wiele aktualności. Czytamy bowiem, że tłumacze każdego dnia, po zażyciu kąpeli i po modlitwie, zabierali się do pracy indywidualnej. Było to na wyspie, w jej pełnej spokoju i światła części. Następnie zbierali się, by wysłuchać wspólnego tekstu, ustalonego z pietyzmem i rygorystyczną dokładnością. Tłumaczenie to z kolei było czytane na zgromadzeniu w Aleksandrii, a gdy zostało przyjęte przez zgromadzenie, potwierdzane było przez kapłanów i starszych¹¹.

Tłumaczenie jest owocem działania Ducha Św. i pokorną współpracą człowieka. Tym pokorniejszą, że tłumacz, jak to określił św. Hieronim, winien być jednocześnie mędrce, teologiem, świętym i poetą.

Poznań

Ks. EDWARD SZYMANEK TChr.

Ks. Wacław Świerzawski

TŁUMACZENIE LITURGII RZYMSKIEJ NA JĘZYKI OJCZYZNE

*Trudna rzecz jest jeden język
drugim językiem dostatecznie
wyrznąć.*

Jan Leopolita 1561

1. KONIEC LITURGIKI ŁACIŃSKIEJ

Wielkim historycznym krokiem naprzód¹ nazwano dokonaną przez Dantego na początku XIV wieku próbę wyrażenia chrześcijańskiej drogi życia (w jej przemianie duchowej od wyzwolenia ze zła moralnego

¹⁰ Por. mój art.: *Novum Konstytucji „Dei Verbum” o przekładach biblijnych*, HD 37 (1968) 213—219.

¹¹ Por. H. Schilier, *Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, w: *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968, 35—53.

¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, 2 Band, Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 365.

aż do`rajskich szczytów mistycznego doświadczenia Boga) w języku ojczystym. Jeszcze większym wydarzeniem jest fakt przetłumaczenia liturgii łacińskiej — która od tysiąca sześciuset lat (wprowadzona po liturgii greckiej ok. r. 372—382) kształtowała chrześcijańską kulturę — na wiele języków współczesnych wspólnot etnicznych. Sobór Watykański Drugi odważył się jednym cięciem² zakończyć cykl kulturowy trwający od Homera po Goethego, od Ksenofonta do Peguya, a tym samym przyczynić się do położenia kresu europejskiej hegemonii³.

W Polsce ta iście kopernikańska rewolucja dokonała się w roku 1970⁴. Nie występuje ten historyczny zakręt z taką wyrazistością w Ameryce czy Afryce jak u nas, gdzie na styku kilku kultur „łacinik” znaczyło to samo co katolik — związany od tysiąca lat sytuacją lingwistyczną z konkretnym modelem interpretacji Ewangelii. Samo wprowadzenie języka ojczystego do liturgii dokonało się u nas bez większego szoku, ale czy zdano sobie sprawę z tego, jakie za tym idą brzemienne w skutki konsekwencje? Sprawa bowiem nie ogranicza się do płaszczyzny semantycznej — nie chodzi tu tylko o język liturgii i jego tłumaczenie. Właśnie dzięki tłumaczeniu na języki ojczyste liturgia, która jest dziełem Boga z ludźmi, ale i dziełem ludzi z Bogiem, staje się przedmiotem dwustronnych interpretacji a także inspiracji. Z jednej strony stawia ona większe wymagania uczestnikom, którzy słyszą orędzie Boga wypowiedane *mocą mowy ojczystej* (*voce patriae fortiter* 2 Mch 7, 21), ale z drugiej strony właśnie dzięki zrozumiałej mowie staje się liturgia owym przysłowiowym gniazdem, do którego zlatywać się będą ptaki ze wszystkich stron świata, znosząc tam swoje bogactwa i swoją inność. Tak więc bez wdawania się jeszcze w szczegóły widać już, na czym polega doniosłość decyzji Soboru — jest ta decyzja wielką szansą dla Kościoła, ale także niesie ze sobą możliwość wielkich zagrożeń.

Cokolwiek więc by się powiedziało, to jedno trzeba mocno podkreślić — liturgia, która z woli Chrystusa towarzyszy ludzkości przez wieki, nie wystarczy sama sobie. Może ona być zrozumiana zgodnie z wolą Chrystusa tylko wtedy, kiedy jest nieustannie interpretowana przez Kościół. Ale nie zapominajmy, że podczas sprawowania liturgii objawia się nam przez znaki i symbole niedostępny Bóg. To objawienie jest zawsze ponad wszelkim wyrazem i domaga się także nieustannego procesu mystagogii, która jest możliwa tylko dzięki wierze. Dlatego warto tutaj przypomnieć wypowiedź jednego z liturgistów sprzed 30 laty: „Kiedy przetłumaczylibyśmy liturgię na języki ojczyste, pro-

² Druga Instrukcja Wykonawcza do KL, AAS 59 (1967) 442—448 (Sztafrowski), 1013, I, 2, 237). We Francji Episkopat wprowadził język ojczysty do kanonu mszalnego 26. 11. 1967, por. MD 92 (1967).

³ E. R. Curtius, *La littérature européenne et le moyen-âge latin*, Paris 1956, 9—18.

⁴ W Polsce Episkopat zezwolił na odprawianie kanonu w języku ojczystym i nakazał to z dniem 29. 11. 1970 r. (pierwsza niedziela adwentu).

blem jej rozumienia zostanie nadal otwarty — trzeba wychowywać wciąż wiarę, bo tylko ona daje przystęp do misteriów”⁵. Wiemy o tym dobrze my wszyscy, którym dana jest łaska posługiwania Ludowi Bożemu w czasie sprawowania świętej liturgii.

2. TEOLOGIA JEZYKÓW I METAJEZYK LITURGII

Przez długie lata uczono naszych przodków o konieczności posiadania jednego języka dla liturgii jako symbolu jedności i wierności całym wiekiem tradycji. Znamy stanowisko w tej materii Ojca ruchu odnowy liturgicznej, P. Guérangera⁶. Pius XII nie negując pożytku wypływającego z wprowadzenia języka ojczystego do liturgii, utrzymywał jednak, że „język łaciński, którego używa wielka część Kościoła, jest widocznym i pięknym znakiem jedności, jest też lekarstwem skutecznym przeciw jakimkolwiek skażeniom autentycznej nauki” (MHD). Decyzja Soboru Watykańskiego Drugiego o wprowadzeniu zmiany na tym odcinku oparła się na wczesnej, patrystycznej tradycji Ojców, którzy starali się wypracować teologię języków, odpowiadając tym samym na pytanie, jaki jest ostateczny sens faktu istnienia wielu języków oraz dając sugestie na temat języka liturgii.

Teologia języków łączy się ściśle z eklezjologią⁷, ale także z wielką wizją planu zbawienia rozciągającą się od Genesis aż do Apokalipsy. Ojcowie utrzymywali, że istniał jeden język raju. Był on doskonałym łącznikiem w przyjaźni człowieka z Bogiem, ludzi między sobą, a także znakiem panowania i mądrości dzięki władzy człowieka w nadawaniu imion stworzeniom. Wielość języków jest konsekwencją grzechu. Odtąd człowiek nie ujmuje istoty rzeczy, tylko aspekty przypadłościowe. W konsekwencji tworzy wiele słów dla wyrażenia nieskończonego bogactwa bytu — i ostatecznie popada w jeszcze większy zamęt, którego symbolem jest pomieszanie języków przy budowie wieży Babel (Rdz 11, 1—10).

Zrodzone z pychy szukanie własnej autonomii poza Bogiem i rozbiście wspólnoty społecznej wyraża tutaj konsekwencja rozbitcia wewnętrznej człowieka i jego wewnętrzną nieprawość. „Kiedy budowali wieżę, cegła upadła i rozbiła się, a oni bardzo płakali — przekazuje legenda żydowska⁸ — upadł człowiek i został zabity, ale nikt tego nie zauważył”. Wielość języków ma więc w tym ujęciu znaczenie kary, przekleństwa, jest znakiem wewnętrznego rozbitcia, osamotnienia i niedostatków poznania. Języki ludzkie przynoszą ryzyko uczestniczenia

⁵ J. Travers, *Points de repère*, MD (1947) 8—11.

⁶ Por. P. Guéranger, *Rok Liturgiczny. Advent*. Tłum. Ks. S. Świełlicki, Ks. H. Nowacki, Sandomierz 1927, 16—18.

⁷ A. Stolz, *Théologie des langues*, VSS, 1 mai 1937, 86—107; J. Travers, *Le mystère des langues dans l'Eglise*, MD 11 (1947) 15—39.

⁸ J. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Berlin 1916, 176.

w tym przekleństwie spod wieży Babel (Rdz 11, 7: *pomieszajmy ich języki*).

Rzymianie tworząc swoje Imperium usiłowali uwolnić ludzi od tego przekleństwa języków, ale geniusz rzymski *pax romana* niszczył wolność narodów podbitych, nie prowadził do złotego wieku, lecz do starości świata. Dopiero Chrystus — nowy Adam — pomaga w odnalezieniu jedności raju utraconego. Proroczym znakiem tego jest cud Pięćdziesiątnicy, dzięki któremu pomimo wielości języków ludzkich wewnętrzny głos wiary pozostaje ten sam. „Moim językiem jest grecki, syryjski i hebrajski — pisze św. Augustyn — moim językiem jest język wszystkich ludów, ponieważ ja jestem w jedności ze wszystkimi”. Według św. Chryzostoma Duch Święty zstąpił dlatego w postaci języków ognistych, aby nam przypomnieć kontekst starej historii z wieżą Babel⁹.

Odtąd języki są symbolami ambiwalentnymi, wyrażają albo współczesny Babilon, znak sprzeciwu, niezgody, przekleństwa, podziału i nienawiści, albo nowe Jeruzalem, Kościół, znak jedności, pokoju, sprawiedliwości i miłości. Kościół więc jeden może uznać jedność w wielości, bowiem tylko Kościół mówi wszystkimi językami — bo jego członkowie są obywatelami Królestwa Bożego. Ta cała ekonomia, choć już zapoczątkowana, dopełni się jednak dopiero w paruzji (Ap 7, 9—13), gdzie wszystko zostanie przemienione, nawet język, bo nie będzie już ani znaków, ani symboli — a panującym językiem będzie miłość.

Trzeba więc podkreślić, że ta teza nie sugeruje, jakoby chrześcijanin stawał się kosmopolitą — pozostaje on, żyjąc na ziemi, przywiązany do swojej ziemskiej ojczyzny (por. List do Diogeneta!). Nie ma więc „języków świętych, uprzywilejowanych” — choć język hebrajski, język narodu wybranego, aramejski, którym mówił Jezus, grecki i łaciński, które były językiem pierwotnych gmin chrześcijańskich i długowiekowej tradycji — są drogie sercu chrześcijanina. Wszystkie języki mieszczą się w planie Boga, wszystkie posiadają swoją wielką godność. Świadczy o tym miłość ludzi do swojego ojczyźnego języka. Posiada on bowiem w sobie coś niezwykłego. Nie tylko „melodię mowy, która wzrusza nas i coś przypomina, ale która także odsłania coś niewyrażalnego — prasłowo, przez które rozumie się wszystkie sylaby, a jego życiodajny oddech przynosi tchnienie Raju Utraconego”¹⁰.

Dlatego błądem jest budowanie jedności Kościoła na jedności lingwistycznej — czynienie tego byłoby dowodem niezrozumienia jego istoty. Jedność bowiem Kościoła opiera się na wierze i sakramentach wiary przenikniętych przez miłość rozdzielaną przez Ducha Świętego. To właśnie ona jest tym metajęzykiem liturgii. W oparciu o tę tezę

⁹ Sw. Augustyn, *Enar. in Ps.* 147 (PL 37, 1929); Sw. J. Chryzostom *De Sancta Pent. Hom.* 2, (PG 5 I, 467).

¹⁰ J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, 1934, 110.

Sobór Watykański Drugi podjął tę epokową decyzję o pluralizmie języków w liturgii twierdząc, że każdy język może być językiem liturgicznym¹¹. Poszedł tym samym po linii cudu Pięćdziesiątnicy. Na tym tle widać, że owa wielkość języków nie jest niczym innym, jak różnorodnością jedności wyższego rzędu, jest znakiem nadobfitej miłości wyrażającej pełnię Boga, do której zmierzają ziemscy pielgrzymi.

3. TRADUTTORE — TRADITORE

Próby tłumaczenia świętych tekstów mają swoją długą historię¹². Suma doświadczeń zebranych na tym odcinku da się streścić w zdaniu Maksyma Rylskiego: „Wszelkie przekłady — nawet te „lepsze od oryginału” — to zaledwie refleksy, nieżywe cienie żywego organizmu, jak wszystko żywe — nie powtarzalne go”¹³. Dlatego od niepamiętnych czasów tłumacze prosili — za mędrcom Pańskim — swoich czytelników: *Proszę zabrać się do czytania z życzliwością i uwagą, a wybaczyć w tych miejscach, gdzie by się komu wydawać mogło, że mimo naszej usilnej pracy nad tłumaczeniem nie mogliśmy dobrać odpowiedniego wyrażenia, albowiem nie mają tej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę* (Syr, Prolog 15—22). Czy jednak wystarczy kierować się pobłażliwą życzliwością i jakie są jej granice, skoro wierność literze jest elementarnym postulatem wierności prawdzie? Skorzystajmy w tej tak poważnej sprawie z rady historii.

a. Dobra lekcja Grzegorza IX dla teologów XX wieku.

Kiedy sławni profesorowie europejskich uniwersytetów komentowali publicznie Arystotelesa, pisał papież w 1228 r. do uniwersytetu w Paryżu: „Z głębokim bólem i napełnieni gorzką trwogą przyjęliśmy wiadomość, że niektórzy z was nadęci duchem próżności próbują tłumaczyć określone przez naszych ojców terminy bezbożnymi nowościami. Granice rozumienia świętych tekstów zostały ustalone przez praw-

¹¹ KL 36, 101. A. Stolz, art. cyt. 105, utrzymuje, że „każdy język nosi w sobie po grzechu tendencje do wypaczania nadprzyrodzonego sensu, sprowadzając go do wymiarów naturalnych. Nie jest on nawet a priori obojętny wobec nadprzyrodzonego, ale jest on dla niego wrogi. Jego pojęcia winny być najpierw oczyszczone i następnie podniesione do miary chrześcijańskiej, po prostu „ochrzczone”. W innym wypadku będą one stanowiły niebezpieczeństwo dla nieskazitelności wiary”.

¹² A. G. Martimort, *Essai historique sur les traductions liturgiques*, MD 86 (1966) 75—105; —, *La discipline de l'Eglise en matière de langue liturgique*, *Essai historique*, MD 11 (1947) 39—54; —, *Le problème des langues liturgiques de 1946—1957*, MD 53 (1958) 23—56. Na tekst tłumaczenia Biblii z punktu widzenia liturgii zob. B. Botte, *Les anciennes versions de la Bible*, MD 53 (1958) 89—110.

¹³ Zob. E. Balcerzan, *Pisarze polscy o sztuce przekładu* (1440—1974). Antologia, Poznań, 455.

dziwą i pewną interpretację Ojców Kościoła. Ich pogwałcenie to nie tylko zuchwałość, ale profanacja; naginać je ku filozoficznej doktrynie nauk szczegółowych, to obnoszenie się z wiedzą a nie troska o duchowy postęp słuchaczy. Ci ludzie są teoretykami Boga (theodociti), a nie teologami objawiającymi Boga (non theologi)... Zamiast podbić umysły w służbę Chrystusa, swymi obcymi teoriami obracają oni kota ogonem i zmuszają królową, aby przekształciła się w służącą”¹⁴. Może to było pod wpływem złego doświadczenia, kiedy uczeni scholastycy tłumacząc terminy biblijne ogołacali je z ducha języków oryginalnych — a tym samym z wymiarów w jakie wprowadzała teologia biblijna¹⁵, a może była to tylko odpowiedź na wołanie św. Franciszka z Asyżu, który postulował czytanie i realizację Ewangelii *sine glossa*?

W kilka lat później Grzegorz IX zmienia zdanie, dzięki recenzjom swego doradcy Wilhelma z Auxerre, przedstawiciela nowej, ale umiarkowanej opinii. Zezwolił mianowicie, by niezłomna zasada transcendentności wiary wobec rozumu nie prowadziła jednak do separacji wzajemnej, ale by zaczęto tworzyć rozumowe konstrukcje wewnątrz misterium wiary. Może się wydawać, że nastąpił tu kompromis w świadomości Grzegorza. Ale sprawa w istocie sięgała głębiej. Papież odwołał się bowiem do starego doświadczenia Ojców, którzy zgodnie utrzymywali, że skoro Bóg mówi językiem człowieka, teologowie też muszą mówić językami ludzi. A prawdą jest, że nie ma Słowa Bożego tam, gdzie nie ma słowa ludzkiego.

Ile razy w dziejach wracano do Ewangelii jako źródła, tyle razy rozpoczynała się wiosna teologii. W XII wieku Ewangelia stała u fundamentów wielkich konstrukcji teologicznych traktatów¹⁶. Upodobanie w Słowie Bożym, uwaga poświęcona literze są gwarancją prawdziwej teologicznej płodności. Teolog musi posiadać pierwotny sens słów jako punkt wyjścia do uprawiania teologii i tłumaczeń — musi więc być filologiem.

Liturgia w swych głównych zarysach utrzymuje i przekazuje sposoby wyrażania i myślenia biblijnego. Jednak przykłady transpozycji lingwistycznej spotykane są nawet w kanonie mszalnym, bowiem i do niego wprowadzane są terminy świeckie wzięte z języków pogańskich. Znane z tego typu zabiegów jest na przykład odrodzenie karolińskie¹⁷.

¹⁴ Cytuję za M. D. Chenu, *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 170—186 (tłumaczenie tekstu moje W. Ś.).

¹⁵ Dla przykładu podaję kilka tłumaczeń terminów biblijnych na język scholastyków. Np. „praesentia Dei” to „causa”, „testamentum” to „natura”, czyli trwale prawo Boga, „mysterium” to „non visum”, „gnosis” to wiedza (scientia), „ekonomia chrześcijańska nie ma wcale odpowiednika, „porządek sakramentalny” traci wymiar symboliczny, a „Ecclesia” traci wymiar misterium.

¹⁶ Zob. W. Świerżawski, *Egzegeza biblijna i spekulacja teologiczna św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 187 (1970) 26—41.

¹⁷ Ch. Mohrmann, *L'évolution stylistique du Canon romain*, „Vigiliae Christianae” 4 (1950) 3—19.

Tak więc nawet w kanonie mszalnym musi tłumacz sięgać z konieczności do danych pierwotnych, co z kolei po Soborze Watykańskim II postuluje rzetelne „studium języka liturgicznego własnego obrządku, Pisma św. i tradycji” (DFK 13).

b. Odpowiedzialność i kompetencja tłumacza.

Warunki poprawnego tłumaczenia dzieł z obcych języków podane przez O. J. Woronieckiego zachowują całkowitą aktualność wobec tłumacza podejmującego się tłumaczeń tekstów liturgicznych. Tworzą je, po pierwsze, dostateczna znajomość języka oryginału, po drugie gruntowna znajomość języka, na który przekład ma być dokonany — i po trzecie dobra znajomość przedmiotu¹⁸. Wymagania w istocie wysokie, nie dziwi więc opinia Herdera, który uważał, że „dobry tłumacz to geniusz, a jego dzieło traktować należy jak dzieło oryginalne”.

Może również w samym procesie tłumaczenia zachodzi taka proporcja geniusza do trudu, jakiej wymagał Goethe od wszystkich ludzi obdarzonych talentem: 50% talentu i 95% pracy. „Trzeba niejako rozpuścić pierwszą skorupkę, w której autor oryginału ujął swą myśl i ubrać ją następnie w swoiste formy języka”. (J. Woroniecki). Taki zabieg polegający na opanowanie ukrytej w języku mocy dokonuje się dzięki wielkiemu wysiłkowi, ale i posiadaniu nieprzeciętnego kunsztu. Rzemięstwo winno stykać się tutaj z artystem.

„Tłumacz musi w procesie dokonywania przekładu identyfikować się z pisarzem tłumaczonym, zachowując przy tym wszystkie elementy własnej, historycznie ukonstytuowanej wrażliwości i świadomości, bo tylko dzięki nim potrafi przekazać dzieło tłumaczone. Taka identyfikacja jest zawsze wyborem moralnym... Aspekt moralny decyzji identyfikowania się z pisarzem, wcielenia obcego dzieła do własnej kultury jest najważniejszy i o nim musi tłumacz pamiętać przygotowując się do podjęcia tej pracy. Musi też tłumacz pamiętać, że bez rozważenia tego aspektu nie będzie mógł rozwiązać problemów technicznych przekładu”¹⁹.

Skoro „celem tłumaczenia jest — jak twierdzi Klemensiewicz — takie oddanie w przekładzie całości oryginału, aby działała na odbiorcę w sposób taki sam lub najbardziej podobny, w jaki działa na odbiorcę — nosiciela języka oryginału”²⁰, to sprawa tłumaczenia tekstów natchnionych i liturgicznych urasta do pierwszorzędnej rangi — tak w wymiarze kompetencji, jak i odpowiedzialności. Cnoć jednak pojęcie „przekładu kongenialnego czy doskonałego jest niedorzeczne”, jak chce

¹⁸ J. Woroniecki, *Okolo kultu mowy ojczystej*, Lwów 1925, 81—89.

¹⁹ H. Krzeczkowski, *Kilka uwag o odpowiedzialności tłumacza*, w: Seweryn Pollak (red.) *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia*, Księga Druga, Wrocław 1975, 143—144.

²⁰ Cyt. za A. Przedpełska-Trzeciakowa, *Kilka uwag o tłumaczeniu angielskich idiomów*, w: Seweryn Pollak, dz. cyt. 285.

A. Ważyk²¹, lub choć „przy takim tłumaczeniu, jak najłagodniej postuluje Klemensiewicz, nie obejdzie się niekiedy bez ofiar”²² — tłumaczenia liturgiczne dokonują się i będą się dokonywały. Wygląda to na paradoks. Tak, to prawda, ale sekret tego paradoksu leży w tym, że tłumaczenie Pisma Świętego i liturgicznych tekstów jest zastrzeżone najwyższemu autorytetowi nauczycielskiemu Kościoła, który czuwa nad wiernością przekładu i wiernością prawdzie przekazu. Niezwykle ważną jest w tym kontekście sprawa relacji tych tekstów tłumaczonych na języki ojczyste do tekstów teologicznych i dokumentów prawnych nie posiadających rangi tekstów zastrzeżonych. A one w dużej mierze inspirują tłumaczenie tekstów świętych — bo najczęściej to one sugerują ich powstanie.

4. REGUŁY TŁUMACZENIA TEKSTÓW LITURGICZNYCH

Żywe uświadomienie sobie w czasie ostatniego Soboru, że także tłumaczone teksty liturgiczne stają się głosem Kościoła, sprzyjało także szybkiemu rozwojowi wypadków. Już w 1965 r. Międzynarodowy Kongres Liturgiczny w Rzymie pod przewodnictwem Pawła VI zajął się problemami tłumaczeń liturgicznych. Papież przypomniał wtedy: „Tłumaczenie tekstów liturgicznych na język ojczysty jest sprawą tak delikatną, tak ważną, tak trudną, że nie może być prowadzona bez konfrontacji na wszystkich odcinkach. Jeżeli w istocie zostałyaby ona pozostawiona dowolności każdego, ryzykowano by, że nie odpowie oczekiwaniu Kościoła”. Ustalone tam — jak też w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej — reguły tłumaczenia²³ dadzą się ująć w kilka zasad o charakterze ogólnym i szczegółowym.

Na pierwszy plan wysuwa się wierność tłumaczenia oraz jego aspekt duszpasterski. Liturgia będąc dziełem Bożo-ludzkim i wypełniając posłannictwo Chrystusa, pośrednika między Bogiem a ludźmi, nie może nigdy utracić z oczu tych dwu aspektów. One zostały wyraźnie wyakcentowane w próbie przedstawienia przez Sobór definicji liturgii (KL 7). Wierność w tym kontekście — to przekazywać orędzie Boga konkretnej wspólnoty, aspekt duszpasterski tej czynności zaś — to mieć dokładny obraz perceptywności tego zgromadzenia, aby spotkanie z Chrystusem doprowadziło do jeszcze pełniejszego udziału w Jego paschalnym misterium.

A więc znowu wraca tutaj kluczowa rola samego języka. Św. Hieronim mając to samo na uwadze pisał: „Jeżeli będę tłumaczył słowo po słowie, to nie będzie miało sensu; jeżeli zaś konieczność zmusza

²¹ A. Ważyk, *Przygody i doświadczenia*, w: Seweryn Pollak, dz. cyt. 324.

²² Por. A. Przedpeńska-Trzeciakowa, *Kilka uwag...*, art. cyt. 285.

²³ KL 36, 101: Pierwsza Instrukcja o realizacji KL M, art. 11, n. 40; Trzecia Instrukcja o realizacji KL, art. 8, n. 28 (Sztafrowski) 10139.

mnie do zmiany porządku tekstu lub wyrażen, wydaje mi się, że będę niewierny mojemu zadaniu tłumacza". Otóż, by ten dylemat rozwiązać trzeba sobie znowu zdawać sprawę, że język liturgiczny (bo taki ma być teraz język ojczysty zastosowany do nowych tłumaczeń) jest szczególnym idiomem, który zawsze domagać się będzie katechezy. Ta zasada nie może być nigdy zapoznana przez duszpasterzy. Druga sprawa to zdominowanie języka liturgicznego przez teksty biblijne — a więc styl tych tłumaczeń.

Trzeba tutaj podkreślić rzecz bardzo ważną. Znaczenie liturgiczne tekstu nie zawsze jest takie samo, jak jego znaczenie biblijne. Istnieje bowiem ogromna różnica między Biblią a liturgią, choć liturgia opiera się na tekstach biblijnych. Stąd dobre tłumaczenie liturgiczne może być, a nawet ma być niezależne od tekstu biblijnego. Jest wolne w przystosowaniu do wymogów misterium liturgicznego nawet jeśli tekst ulegnie dekompozycji (np. Introit Epifanii *Dum medium silentium* składa się z Mal 3, 1 i 1 Krn 29, 12; por także psalmy responsoryjne)²⁴.

Ta zasada postuluje następną, niemniej ważną. „Tekst w języku ojczystym, — pisze Paweł VI w roku 1965 — który ma teraz swoje miejsce w liturgii, winien być przystosowany do rozumienia wszystkich nawet najmniejszych i ludzi niewykształconych, choć zawsze winien być w brzmieniu godny, ze względu na wyrażane rzeczywistości. Winien być inny od języka potocznego używanego w miejscach publicznych i na ulicy, ale zdolny dotykać ludzkiej duszy i zapalać w niej miłość Boga". W tym sformułowaniu mamy echa postulatów specjalnego stylu liturgicznego, o którym już przed laty pisał R. Guardini²⁵ i do którego po Kongresie rzymskim nawiązał J. Gülden²⁶. Właśnie ów styl liturgiczny — tak ściśle związany z językiem liturgicznym ale już wyrażonym w języku ojczystym — jest stale domeną poszukiwań wielu specjalistów. Gülden pragnie by cechowała go wielka oszczędność słowa²⁷ oraz pierwotność (*Ursprünglichkeit*), by wierni uczestniczący w liturgii słyszeli głos Boga brzmiący w głosie i idiomach człowieka, głos, którego przeciwieństwem jest wszelka sztuczność. Do stylu litur-

²⁴ S. Marsili, *La latinité chrétienne. Développement et introduction de la langue chrétienne*, MD 86 (1966) 127—141.

²⁵ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1957, 57—73. Nie powinna jednak iść tak daleko, jak sugestywnie pisze na ten temat A. Przedpeńska-Trzeciakowa, art. cyt. 286: „Znana jest sprawa Modlitwy Pańskiej w języku Eskimosów, którym zwrot „chleba naszego powszedniego" wydawał się równie egzotycznym, jak dla nas „łososia naszego powszedniego". Dopiero Pius XII w specjalnej bulli pozwolił na zastąpienie tych słów zwrotem „ryby naszej codziennej". (Czy można zapytać, skąd Autorka cytuje tekst tej bulli?).

²⁶ J. Gülden, *Le style de la langue liturgique*, MD 86 (1966) 141—152.

²⁷ Dla przykładu J. Gülden (cyt. 26) podaje różnice w tłumaczeniu Guardiniego (który był bardzo oszczędny w słowie) i Bubera. W Ps 6, 5—6 (dwa wersety Pierwszy ma 32 a drugi 24 słów, w Ps. 18, 3—7, pierwszy ma 104 drugi 77 słów).

gicznego chce Gülden zaliczyć trzeźwość i autentyzm, co znowu nie wyklucza serdeczności. Zresztą doszedł do wniosków dość radykalnych, ale warty zastanowienia: tworzyć wspólnoty liturgiczne, a potem styl się odnajdzie (parafraza powiedzenia *rem tene et verba sequentur*).

Bliski tym sugestiom, może nawet ich inspiratorem był kardynał Lercaro, który utrzymywał, że „trzeba liturgii żywej dla żywych ludzi, nie wystarczy sam fakt wprowadzenia do liturgii języka ojczystego, by stał się on językiem sakralnym. Co do języka, to winien on być współczesny, a nie archaiczny i przestarzały, winien zawierać w sobie stare skarby, nie niszczyć niczego, niczego nie tracić i nie zapominać”²⁸.

Otóż i jedna z głównych trudności, można nawet rzecz pokusą, którym uległy kościoły zachodniej Europy: jak pogodzić zalecaną „creativité” indywidualnych inicjatyw z autorytetem kompetentnego prawodawcy w sprawach tłumaczeń tekstów i interpretacji liturgicznych obrzędów. Dyrektywy w tej dziedzinie są jasne. Akcja bezpośrednia jest tylko w rękach prawodawców. I gdyby nawet z tej strony nie było zrozumienia, to marginesy działań pośrednich są tak szerokie, że szansa postępu uprawnionego napawa optymizmem²⁹. Tylko trzeba ludzi odpowiednich — przygotowanych, oświeconych i gorliwych.

5. NOWE TEKSTY LITURGICZNE W JEZYKU POLSKIM

Można analizować trzy warstwy tłumaczeń dotyczących liturgii. Na pierwszym miejscu chodzi tu o teksty biblijne zastosowane w liturgii, po drugie o same teksty liturgiczne, czy to porządek odprawiania Mszy świętej (*Ordo Missae*), czy sprawowania poszczególnych sakramentów świętych — i wreszcie o teksty odnoszące się do liturgii, zawarte przede wszystkim w dokumentach Stolicy Apostolskiej lub w prawodawstwie lokalnym. Co chcielibyśmy osiągnąć przez refleksję nad tekstami tych tłumaczeń?

Przede wszystkim należałoby podjąć poważny wysiłek nad ujednoczeniem czy ustaleniem terminologii posiadanych tłumaczeń. Ten postulat wypływa z praktycznych wymogów. Po prostu tłumacze nie przestrzegają jednolitego stylu tłumaczenia (por. np. *celebrare* — *sprawować*, *celebrować*, *odprawiać*; a gorzej jeszcze z ujęciami rzeczownikowymi — *celebracja*, *celebrowanie*, *celebra*). Łączy się z tym problem wierności tłumaczenia poszczególnych terminów, zwłaszcza takich, które powinny posiadać nazewnictwo ustalone. (Boli mnie w tym kontekście tłumaczenie słowa *mysterium* przez termin *tajemnica*, który kontynuuje — pomimo tak wyraźnego dowartościowania teologii misteriiów — średniowieczną tradycję przekładu tego słowa przez *non visum*. Jak bardzo na tym traci z takim nakładem sił wywalczone

²⁸ J. Lercaro, *Allocution inaugurale*, MD 86 (1966) 17.

²⁹ Por. W. Świerżawski, *Wierność rubrykom i inicjatywa liturgiczna*, RBL 5—6 (1963) 272—280.

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 imanencję 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 odgórných 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 przełamał 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 przereferowano, 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 *Agnosce 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 wstrzemięźliwości. 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.*

Ks. Stefan Cichy

JĘZYK ŁACIŃSKI W ODNOWIONEJ LITURGII

C. Vagaggini zauważa, że najbardziej doniosłym w skutkach, najdrażliwszym, od strony duszpasterskiej najbardziej znaczącym problemem reformy liturgicznej jest sprawa języka¹. O wadze tego problemu świadczy dyskusja w auli soborowej nad artykułami Konstytucji o Liturgii dotyczącymi języka, w której brało udział 81 mówców. Wśród nich znajdowali się zwolennicy całkowitego zachowania łaciny w liturgii, jak również ludzie żądający wyłącznego używania języka ojczystego w sprawowaniu świętych obrzędów². Po wprowadzeniu języków ojczystych do liturgii pojawiły się w różnych krajach ugrupowania żądające sprawowania liturgii w języku łacińskim³. Należy od nich odróżnić Stowarzyszenie dla Liturgii Łacińskiej, powstałe w Anglii w 1969 roku, popierające celebracje liturgiczne po łacinie zgodnie ze wskazaniami Stolicy Apostolskiej⁴. Na łamach czasopism katolickich pojawiają się w ostatnich latach raz po raz głosy na temat łaciny w liturgii⁵.

Przypatrmy się bliżej problemowi języka łacińskiego w odnowionej liturgii. Popatrzymy najpierw, co na ten temat powiedział Sobór Watykański II i dokumenty posoborowe, następnie zapoznamy się ze wskazaniami dotyczącymi łaciny dla wydawców ksiąg liturgicznych i zakończymy wskazaniem praktycznymi.

I. SOBÓR WATYKAŃSKI II I DOKUMENTY POSOBOROWE O ŁACINIE

Konstytucja o Liturgii stwierdza: „W obrządkach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe” (36). W innych miejscach tej Konstytucji zostały podane bliższe wskazania dotyczące języka łacińskiego zwłaszcza we Mszy św. i w oficjum. Konstytucja dopuszczając używanie języka

¹ C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln — Zürich — Köln 1959, 444.

² Por. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ergbd. I (1966) 42.

³ Np. Ruch „Una Voce” czy „Nunc et Semper”, pomijając zwolenników arcybiskupa Lefebvre’a.

⁴ Por. R. H. Richens, *The Association for Latin Liturgy*, „Notitiae” 11 (1975) 26—28.

⁵ Przykładowo wyliczamy niektóre artykuły: W. Heim, *Die Wahrung der lateinischen Tradition in der Volksliturgie*, „Heiliger Dienst” 22 (1968) 38—40; H. Kronsteiner, *Sowohl als auch. Zur Situation Latein-Muttersprache*, „Heiliger Dienst” 24 (1970) 155—156; G. Duffrer, *Mit dem Latein am Ende? Zum Wort des Papstes über die Sprache im Gottesdienst*, „Gottesdienst” 4 (1970) 17—20; D. Zimón, *Łacina w liturgii*, „Gość Niedzielny” 54 (1977) 147; T. Michalik, *Polacy nie gęsi...*, tamże 207; D. Zimón, *Jeszcze o łacinie*, tamże 240.

ojczystego w odpowiednim zakresie we Mszach św. z udziałem ludu zaznacza: „Należy jednak dbać o to, aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łacińskim” (54). Ten postulat wraca jak echo w późniejszych dokumentach Stolicy Apostolskiej i jest nadal aktualny⁶. W Konstytucji o liturgii czytamy także: „Zgodnie z wiekową tradycją obrządku łacińskiego, duchowni mają zachować w oficjum język łaciński” (10). Ten sam artykuł Konstytucji dopuszcza jednak w określonych wypadkach używanie w oficjum języka ojczystego.

Instrukcja *Inter oecumenici* z dnia 26. 9. 1964 roku zezwala Konferencjom Episkopatu na wprowadzenie języków ojczystych do Mszy św. zachowując język łaciński w Modlitwie Eucharystycznej⁷. Dokument ten określa także możliwość odmawiania oficjum w języku ojczystym zachowując zasadę, że przy *officium divinum* odmawianym w chórze należy zachować język łaciński⁸.

Normy Konstytucji o Liturgii i Instrukcji *Inter oecumenici* zostały przypomniane w instrukcji *In edicendis normis* z dnia 23. 11. 1965 dotyczącej używania języka przez zakonników przy odmawianiu brewiarza i odprawianiu Mszy św. konwentualnej lub wspólnej⁹. Ojciec św. Paweł VI wystosował do przełożonych generalnych zakonów kleryckich obowiązanych do chóru specjalny list w sprawie języka łacińskiego w modlitwie brewiarzowej¹⁰. W liście tym Papież przypomina, że język łaciński w brewiarzu chórowym „nie tylko nie powinien być pomniejszony, lecz ochocho zachowany, ponieważ jest w Kościele Łacińskim obfitym źródłem chrześcijańskiej kultury i najbogatszym skarbem pobożności”¹¹.

Sprawą języka łacińskiego w liturgii zajmuje się także Instrukcja o liturgicznym wychowaniu alumnów z dnia 25. 12. 1965¹², podkreślająca, że językiem liturgicznym w Seminarium winna być łacina i że

⁶ Por. Dekret ogłaszający Kyriale simplex z dnia 14. 12. 1964, Instrukcja *Musicam sacram* z dnia 5. 3. 1965 r. n. 47, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* z dnia 25. 5. 1967 r. n. 19, Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego n. 19.

⁷ Por. art. 57, w: R. Kaczyński, *Enchiridion Documentorum Institutiones Liturgicae* I, Torino 1967 (odtąd: EDIL), n. 255; E. Sztafrowski, *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, Warszawa 1969 — (odtąd PPK), I, 2, n. 921—923.

⁸ Por. art. 85—89, w: EDIL n. 283—289; PPK I, 2, n. 958—962.

⁹ Por. EDIL n. 505—525, szczeg. 506 i 524; PPK I, 3, n. 1315—1338, szczeg. 1318 i 1336.

¹⁰ Por. EDIL n. 675—680; PPK I, 3, n. 1339—1347.

¹¹ EDIL n. 678; PPK I, 3, n. 1343.

¹² Tekst tej Instrukcji nie został ogłoszony w „Acta Apostolicae Sedis”. Znaleźć go można w czasopiśmie „Seminarium”, zeszyt 1 z roku 1966. O tej instrukcji i o nowym jej ujęciu, które ma się ukazać por. E. J. Lenggeling, *Kritische Bilanz*, Regensburg 1976, 67 nn. Polski i łaciński tekst wymienionej instrukcji w: PPK I, 3, n. 1348—1420.

stosowanie języka narodowego nie może być nigdy ze szkodą dla języka łacińskiego¹³.

Instrukcja *Musicam sacram* z dnia 5. 3. 1967 roku przypomina postanowienia Konstytucji o Liturgii¹⁴ oraz zachęca, by ordynariusze rozważyli, czy nie będzie pożyteczne odprawianie w wielkich miastach, w niektórych kościołach jednej lub kilku Mszy św. w języku łacińskim¹⁵. Ten apel do ordynariuszów zostanie powtórzony w Notyfikacji Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego z dnia 14. 6. 1971 roku¹⁶ oraz w Dyrektorium na temat pasterskiej posługi biskupów z 22. 2. 1973¹⁷.

Nowe *Ordo Missae* wprowadza język ojczysty do całej liturgii mszalnej. Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego ustala jednak, że wierni winni znać przynajmniej niektóre części *Ordinarium*, przede wszystkim zaś wyznanie wiary i Modlitwę Pańską, w języku łacińskim, by mogli je w prostych melodiach śpiewać¹⁸. Kwestię tę poruszył także Ojciec św. Paweł VI w przemówieniu na audiencji ogólnej dnia 26. 11. 1969 roku¹⁹. W innym przemówieniu z dnia 22. 8. 1973 roku Papież wyraża życzenie, by we wszystkich krajach znane były takie łacińskie śpiewy mszalne, jak *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* i *Agnus Dei*²⁰. Podobne życzenie wyraził Ojciec św. wobec uczestników Międzynarodowego Stowarzyszenia Muzyki Sakralnej dnia 12. 10. 1973 roku²¹, a także w liście Kardynała Villot z dnia 30. 9. 1973 roku skierowanym do Włoskiego Zjazdu Stowarzyszeń św. Cecylii²².

Celem łatwiejszego zrealizowania postulatów Papieża w związku z obchodami Roku Świętego 1975 Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego wydała śpiewnik *Jubilare Deo* zawierający proste śpiewy mszalne oraz *cantus varii*. Śpiewnik ten został przesłany jako dar Ojca św. wszystkim biskupom wraz ze specjalnym listem z dnia 14. 4. 1974 roku, w którym Prefekt Kongregacji zwraca uwagę na to, że życzeniem Papieża jest, aby wierni znali pewne śpiewy, a zwłaszcza *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Pater noster* i *Agnus Dei* w języku łacińskim²³. Biskupi z różnych stron świata przekazali do Rzymu swoje uwagi odnośnie realizacji postulatów Papieża Pawła VI²⁴.

¹³ Por. PPK I, 3, n. 1364.

¹⁴ EDIL n. 779; PPK I, 3, n. 1275.

¹⁵ EDIL n. 780; PPK I, 3, n. 1276.

¹⁶ EDIL n. 2579; PPK IV, 2, n. 8258.

¹⁷ EDIL n. 30020; PPK VI, 1, n. 10597.

¹⁸ Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego n. 19, EDIL n. 1414. PPK VI, 2, n. 11499.

¹⁹ Tekst przemówienia w j. włoskim w: „Notitiae” 6 (1969) 412—416, szczeg. 413n. Tłumaczenie niemieckie fragmentu dotyczącego języka w liturgii w: „Gottesdienst” 4 (1970) 19n.

²⁰ Tekst przemówienia w: „Notitiae” 9 (1973) 297—300, szczeg. 300.

²¹ Por. Przypis 1 w liście Prefekta Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego, w: „Notitiae” 10 (1974) 123.

²² Por. „Notitiae” 9 (1973) 301.

²³ Tekst listu w: „Notitiae” 10 (1974) 123—126.

²⁴ Por. „Notitiae” 11 (1975) 47—53.

Przeglądając wszystkie dokumenty poruszające sprawę używania języka łacińskiego w odnowionej liturgii zauważamy pewną ewolucję: od Mszy św. łacińskiej z czytaniem w języku narodowym do Mszy św. w języku narodowym ze śpiewami w języku łacińskim.

II. WSKAZANIA

DOTYCZĄCE WYDAWANIA KSIĄG LITURGICZNYCH

Już w Instrukcji *Inter oecumenici* znajdujemy uwagę, że mszały poza tłumaczeniem tekstów liturgicznych mają posiadać także tekst w języku łacińskim²⁵. Podobnie postawiona została sprawa brewiarza w języku narodowym²⁶.

Dnia 27. I. 1966 roku został wydany specjalny dekret dotyczący wydawania ksiąg liturgicznych przypominający postanowienia Instrukcji²⁷. W liście do Przewodniczących Konferencji Episkopatu z dnia 10. 8. 1967r. Sekretarz *Consilium* A. Bugnini przypomniał, że życzeniem Ojca św. jest, aby mszały zawsze zawierały tekst łaciński obok wersji w języku ojczystym²⁸.

W związku z wejściem w życie nowego *Ordo Missae* Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego wydała nowe przepisy odnośnie tekstów łacińskich w mszałach w językach narodowych²⁹. Od dnia 10. 11. 1969 r. nie trzeba w mszale drukować całego tekstu łacińskiego. Celem ułatwienia odprawiania Mszy św. przez kapłana nie znającego danego języka wszystkie mszały powinny zawierać na stosowanym miejscu (np. w dodatku) tekst łaciński części stałych Mszy św. z niektórymi prefacjami i czterema Modlitwami Eucharystycznymi oraz niektóre formularze mszalne³⁰. Tekst tego dodatku, który należy odróżniać od *Missale parvum*, winien się znajdować w samym mszale, a nie osobno oprawiony³¹. Postanowienie z dnia 10. 11. 1969 roku zostało przez Kongregację dla Spraw Kultu Bożego przypomniane w piśmie z dnia 25. 2. 1970³².

Wydania mszałów w języku narodowym z uwzględnieniem tekstu łacińskiego zyskały uznanie Ojca św.³³.

²⁵ Por. art. 57, EDIL n. 255; PPK I, 2, n. 923.

²⁶ Por. art. 89, EDIL n. 287; PPK I, 2, n. 962.

²⁷ EDIL n. 580—591, szczeg. 585; PPK I, 3, n. 1047—1059, szczeg. 1052.

²⁸ Por. EDIL n. 988.

²⁹ Cały tekst w: EDIL n. 1955—1998.

³⁰ Por. EDIL n. 1966—1997.

³¹ Por. Odpowiedź Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego ad dubium propositum, „Notitiae” 9 (1973) 153, n. 3.

³² Pismo zostało zredagowane w sześciu językach i rozślane do Przewodniczących Konferencji Episkopatu. Wersja francuska tego pisma w: EDIL n. 2056—2058.

³³ Por. np. pismo Papieża Pawła VI do Kardynała Döpfnera z dnia 31. 7. 1975 r. podkreślające m. i., że wielkim plusem mszału niemieckiego jest, iż obok języka niemieckiego znajduje się tekst mszalny w języku łacińskim.

III. WSKAZANIA PRAKTYCZNE

Biorąc pod uwagę dokumenty odnowy liturgicznej i wypowiedzi papieskie nie można dziś Mszy św. z ludem odprawiać w całości po łacinie. Nie można też łaciny całkowicie usuwać. Absolutna monopolizacja języka ojczystego jest objawem chorobowym, jest pewnym brakiem³⁴. Zachodzić jednak mogą wypadki, kiedy w mniejszym lub większym stopniu używać będziemy języka łacińskiego.

W normalnych warunkach dobrze będzie od czasu do czasu w czasie Mszy św. w języku ojczystym wykonać części stałe, jak *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Pater noster* i *Agnus Dei* po łacinie. Można rozpocząć od recytacji tych części Mszy św., a stopniowo uczyć prostych śpiewów według *Iubilate Deo*. Nic nie stoi na przeszkodzie, by czasem wykonać tylko jeden ze śpiewów po łacinie, np. *Pater noster*. Od wieków w liturgii łacińskiej wykonywane były teksty w języku hebrajskim (*Amen*, *Alleluja*) i greckim (*Kyrie eleison*, *Christe eleison*), czemuż w liturgii w języku ojczystym nie mógłby się znaleźć jeden czy drugi śpiew łaciński?³⁵

Wyjątkowo może się zdarzyć, że więcej będzie łaciny w czasie Mszy św. Tak będzie zwłaszcza wtedy, gdy celebrował będzie kapłan nie znający danego języka lub gdy będzie koncelebracja kapłanów różnych narodowości. Wówczas także modlitwy prezydenckalne trzeba będzie wykonać po łacinie. Takie rozwiązanie sponuje Notyfikacja Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego z dnia 14. 6. 1971 r. w czasie Mszy św. dla wiernych posługujących się różnymi językami³⁶. Zasadniczo jednak modlitwy, które mają być potwierdzone przez wiernych ich *Amen* należy odmawiać w języku dla nich zrozumiałym³⁷.

Przytoczona przed chwilą Notyfikacja stwierdza: „We Mszach odprawianych bez udziału wiernych każdy kapłan może stosować język łaciński lub język narodowy”³⁸. Wskazaniem jest, by przy odprawianiu Mszy św. *sine populo* posługiwać się od czasu do czasu łaciną, by łatwiej można się włączyć do koncelebracji z kapłanami różnych narodowości, by po prostu umieć odprawiać po łacinie.

Stosowanie łaciny w zakresie podanym przez dokumenty posoboro-

Niemiecki tekst tego pisma w: „Gottesdienst” 9 (1975) 143. — Por. także pismo Papieża do Arcybiskupa Schüfela wyrażające radość z tego, że „Der grosse Sonntags-Schott” posiada także teksty łacińskie. Pismo nosi datę 9. 1. 1976 r. i jest wydrukowane w wymienionym mszaliku po stronie tytułowej.

³⁴ Por. B. Fischer, *Stan reform liturgicznych w Niemczech Zach.* „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 208n.

³⁵ Por. W. Heim, art. cyt. 39.

³⁶ Zob. przyp. 16.

³⁷ Por. B. Fischer, art. cyt. 209; a także S. Cichy, *Sprawozdanie z III Sympozjum „Vetera et Nova”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 230.

³⁸ EDIL n. 2579 b; PPK IV, 2, n. 3259.

we jest z pewnością realizacją autentycznej linii Soboru³⁹. Jest ono także spełnieniem postulatów Papieża Pawła VI.

W liście dołączonym do śpiewnika *Iubilare Deo*, który został przesłany wszystkim biskupom tak zostało określone znaczenie łaciny w liturgii: „Jedność . . . w wierze tworzy i ukazuje na zewnątrz w pewien widzialny sposób zastosowanie języka łacińskiego oraz śpiewu gregoriańskiego, który jak wiadomo, przez tyle wieków towarzyszył rzymskim obrzędом liturgicznym, który karmił wiarę i podtrzymywał po-
bożność”⁴⁰.

Katowice — Kraków

Ks. STEFAN CICHY

³⁹ Por. (ab), *Restaurare la linea „autentica” del Concilio?*, „Notitiae” 10 (1974) 217—221.

⁴⁰ „Notitiae” 10 (1974) 123n; PPK VII, 2, n. 13458.

Ks. Tadeusz Pieronek

TEKSTY KOŚCIELNEGO PRAWA POWSZECHNEGO ODNOSZĄCE SIĘ DO LITURGII

Nie zamierzam i nie jestem w stanie w tekście krótkiej wypowiedzi dać syntetycznej i równocześnie wystarczająco udokumentowanej oceny tekstów kościelnego prawa powszechnego w świetle tematu sympozjum, który brzmi: *Liturgia i semiotyka*. Ograniczam się raczej do kilku spostrzeżeń dotyczących tematu, a mianowicie: 1) do wskazania, gdzie znajdują się teksty kościelnego prawa powszechnego dotyczące liturgii; 2) do ukazania niektórych trudności w rozumieniu tych tekstów; 3) do zasygnalizowania kilku problemów łączących się z tłumaczeniem tych tekstów na język polski, co postaram się zilustrować przykładami.

1. Teksty kościelnego prawa powszechnego dotyczące liturgii nie były dotąd i nie są do dnia dzisiejszego nigdzie oficjalnie skodyfikowane. Wyjątkowo tylko prawo liturgiczne mieści się w Kodeksie Prawa Kanonicznego¹, w zasadzie bowiem tenże Kodeks w kan. 2 odsyła swych czytelników do wydawanych osobno ksiąg liturgicznych, zawierających kościelne przepisy prawne dotyczące liturgii. Księgi liturgiczne z kolei zyskują swój walor urzędowy poprzez oficjalne wydanie (*editio typica*). Poliglotty watykańskiej, zarządzane przez Kongregację dla Spraw Kultu Bożego. Cała sprawa wydań typicznych ksiąg litur-

¹ Zob. np. kan. 947, § 2 i 3.

gicznych i ich przekładów na języki narodowe jest szczegółowo regulowana przepisami dekretu Kongregacji Obrzędów z dnia 27 stycznia 1966 r.²

Po Soborze Watykańskim II ukazał się już cały szereg ksiąg liturgicznych w wydaniu typicznym i w tłumaczeniach narodowych. Niemal każda z tych ksiąg zawiera przepisy prawne stanowiące integralną część dokumentów, mocą których wprowadzane są w życie Kościoła teksty odnowionej liturgii. Dokumenty te, po wyjaśnieniach doktrynalnych będących teologicznym wprowadzeniem w omawiane zagadnienie, zawierają normy prawne określające nie tylko podstawowe sprawy związane z życiem liturgicznym Kościoła, takie jak materia i forma sakramentów św., ich szafarze, warunki przyjęcia itp., ale wszelkie inne, nawet drobne czynności liturgiczne. Teksty prawa powszechnego są więc rozproszone w wielu wydaniach typicznych ksiąg liturgicznych, ale mimo ich rozproszenia nie ulega wątpliwości, że stanowią one integralną część prawa kościelnego i należy do nich stosować te same reguły, które obowiązują w stosunku do tekstów zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

2. Język prawa ma swoje cechy charakterystyczne, wyróżniające go od mowy potocznej i od języka innych dyscyplin nauki. Jak każdy język, tak i ten, którym posługuje się prawo, musi tkwić w języku społeczności, dla której jest przeznaczony, a więc musi być współcześnie rozumiany. Mimo to język prawa odbiega niekiedy od mowy potocznej, posługuje się terminami właściwymi prawu, mało lub w ogóle nie używanymi w życiu codziennym.

Prawo posługuje się przede wszystkim językiem normatywnym, dzięki któremu ustawodawca nakazuje jakieś postępowanie lub też go zabrania, określa prawa i obowiązki, albo nawet, pojmując normę bardzo już szeroko, określa, jak należy rozumieć niektóre terminy w tekście prawa, jaki sens należy im przypisać³. Stąd też język prawa jest o wiele uboższy od języka potocznego czy zwłaszcza literackiego, jest to język cechujący się precyzją, zwięzłością i specjalnym znaczeniem niektórych słów i form gramatycznych, w stosunku do których obowiązuje ustalona przez ustawodawcę interpretacja⁴.

Te charakterystyczne cechy języka prawa, znane od wieków, szczególnie mocno ujawniły się w nowoczesnych kodyfikacjach, których początek dał Kodeks Napoleona w 1804 r. Twórcy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. chcieli dać do ręki całemu Kościołowi katolickiemu możliwie pełny zbiór prawa, napisany językiem ścisłym, ale i zrozumiałym. Zadanie to mieli przynajmniej o tyle ułatwione, że Kościół już od wielu wieków posługiwał się jednym oficjalnym językiem, i to

² *Decretum de editionibus librorum liturgicorum*: AAS 58 (1966) 169—171.

³ B. Wróblewski, *Język prawny i prawniczy*, Kraków 1948, s. 88.

⁴ Zob. np. kan. 198, § 1—2; kan. 2229, § 2.

językiem łacińskim, posiadającym najbogatsze chyba i tradycyjne kontakty z prawem. W momencie powstania Kodeksu był to ponadto język powszechnie znany, przynajmniej wśród wykształconych warstw społeczeństwa katolickiego. Ta powszechna znajomość języka łacińskiego wyjaśnia też częściowo zakaz tłumaczenia Kodeksu Prawa Kanonicznego na języki nowożytny bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej⁵. Zasadniczo jednak zakaz ten był podyktowany tym, że wszelkie tłumaczenie Kodeksu na inny język byłoby już swego rodzaju interpretacją⁶, teksty zaś prawa zawarte bądź w Kodeksie bądź poza nim, podlegają interpretacji według określonych zasad zawartych w samym Kodeksie, zwłaszcza w kanonach 18 i 19.

„Ustawy kościelne — stanowi kan. 18 — należy rozumieć według właściwego znaczenia wyrazów rozważanych w tekście i kontekście, a jeśli pozostają wątpliwe i niejasne, należy się uciec do paralelnych miejsc Kodeksu o ile takie są, do celu prawa, okoliczności i zamiaru ustawodawcy”. Tych zasad interpretacji nie można stosować arbitralnie, lecz należy się nimi posługiwać kolejno, w porządku zamieszczonym w kanonie⁷, a odwołanie się do celu prawa lub zamiaru ustawodawcy jest możliwe tylko wówczas, kiedy ustawodawca rzeczywiście umieścił je w ustawie⁸.

Pewną pomocą w interpretacji tekstów prawa kościelnego stanowią istniejące w Kościele specjalne komisje, którym powierzona jest rola wyjaśniania wątpliwych przepisów. W stosunku do przepisów zawartych w Kodeksie znana jest pod tym względem działalność Papieskiej Komisji Interpretacji Kodeksu⁹, a w stosunku do dekretów Soboru Watykańskiego II działalność Komisji Centralnej dla Koordynacji Prac po Soborze i dla Interpretacji Dekretów Soborowych¹⁰.

Dalszą pomocą w rozumieniu przepisów prawa kościelnego jest ustalający się po Soborze Watykańskim II zwyczaj promulgacji ustaw kościelnych razem z obszernym ich uzasadnieniem teologicznym, wskazaniem przyczyn ich wydania i celów, które ustawodawca chce przy ich pomocy osiągnąć. Wszystko to pozwala na lepsze rozumienie przepisów, ułatwia ich interpretację, pomaga w dokonywaniu dalszych tłumaczeń na języki nowożytny.

Niezależnie bowiem od zakazu tłumaczenia Kodeksu jako całości

⁵ Oficjalne wydanie Kodeksu zawiera klauzulę: „Nemini liceat, sine venia Sanctae Sedis, hunc Codicem denuo imprimere aut in aliam linguam vertere”.

⁶ H. Cicognani, *Ius Canonicum*, t. I, Romae 1925, s. 477.

⁷ G. Michiels, *Normae generales juris canonici*, t. I, Parisiis 1949, wyd. 2, s. 516—517.

⁸ Szeroko na temat norm interpretacji prawa zob. np. L. Bender, *Legum ecclesiasticarum interpretatio et suppletio*, Roma 1961.

⁹ Komisję tę powołał pap. Benedykt XV dnia 15 września 1917 r. motu proprio *Cum iuris*: AAS 9 (1197) 483—484.

¹⁰ Komisję tę ustanowił pap. Paweł VI dnia 3 stycznia 1966 r. motu proprio *Finis Concilio*: AAS 58 (1966) 37—40.

na języki współcześnie używane zawsze istniała i istnieje potrzeba posługiwania się tłumaczeniami. W stosunku do tekstów prawa kościelnego potrzeba ta gwałtownie wzrosła w ostatnim ćwierćwieczu na skutek zaniku znajomości języka łacińskiego, a następnie ze względu na wprowadzenie języków narodowych do liturgii. Nic więc dziwnego, że i w Polsce obserwujemy ostatnio nie notowaną dotąd działalność w zakresie przekładów tekstów prawa kanonicznego¹¹.

3. Ze względu na wskazane już trudności w rozumieniu tekstów prawa ich tłumaczenie nie należy do zadań łatwych. Precyzja języka prawa z jednej strony, z drugiej zaś bogactwo znaczeń terminów użytych przez ustawodawcę, tak w języku oryginału jak i w języku przekładu, powodują poważne trudności na drodze do osiągnięcia wystarczająco wiernego i zrozumiałego przekładu.

Pierwsza trudność, utrudniająca zresztą najpierw rozumienie tekstu, a wtórnie i jego przekład, jawi się stąd, że sam ustawodawca w doborze terminów prawnych nie zawsze jest wystarczająco konsekwentny lub też posługuje się terminami, które w innym kontekście mogą być odmiennie rozumiane¹².

Jeszcze poważniejszą trudność przy tłumaczeniu tekstów prawa kościelnego na język polski napotykamy z powodu braku jednolitej, ogólnie przyjętej terminologii polskiej w prawie kanonicznym. Brak takiej terminologii wyplывa częściowo stąd, że stosunkowo do niedawna, w niektórych ośrodkach jeszcze w okresie międzywojennym, prawo kanoniczne było wykładane w Polsce po łacinie, częściowo zaś stąd, że polskich podręczników prawa kościelnego, które odgrywają poważną rolę w ustalaniu terminologii, mamy w języku polskim bardzo mało¹³. Dopiero w ostatnich latach podjęto poważny wysiłek w kierunku opracowania obszerniejszego podręcznika prawa kanonicznego na poziomie uniwersyteckim, co niewątpliwie ma swoje znaczenie dla utrwalenia polskiej terminologii prawa kanonicznego.

Dla ilustracji tych trudności związanych z rozumieniem i tłumaczeniem tekstów prawa kanonicznego dotyczących liturgii sięgnę do jednego tylko terminu pojawiającego się często w tekstach liturgicznych i postaram się wskazać różne jego znaczenia w oparciu właściwie tylko o jeden dokument Stolicy Apostolskiej, a mianowicie o tekst dekretu Kongregacji Obrzędów z 1969 r. (Prot. n. R 22/1969) promulgujący nowy *Porządek mszy św.* i o tłumaczenie polskie tego tekstu zawarte w t. II,

¹¹ Należy tu wskazać przede wszystkim na wydawane przez E. Sztarrowskiego, *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, Warszawa 1969 —, które do końca 1977 r. posiada już 8 tomów i łącznie 25 zeszytów.

¹² Na tę sprawę zwracają szczególną uwagę: P. Ciprotti, *Osservazioni al testo del Codex Juris Canonici*, Tipografia Poliglota Vaticana 1944 i E. Regatillo, *Sugerencias acerca del Código canónico*, Revista Española de Derecho Canonico" 1 (1946) 295—318.

¹³ Wykaz tych podręczników zob. J. Bar — W. Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 roku*, t. I, Lublin 1947, s. 165—166.

zesz. 3 *Posoborowego Prawodawstwa Kościelnego*, a dokonane przez ks. E. Sztafrowskiego.

Jako przykład wziąłem termin „minister”, ciągnący za sobą łańcuch innych, zbliżonych tematycznie określeń.

Dekret posługuje się terminem „minister” wielokrotnie w różnych znaczeniach.

Początkowo określenie „minister” odnosi się do osób pomagających kapłanowi w recytacji, śpiewie czy też niektórych czynnościach. Dekret wskazuje też na „ministri” i inne osoby towarzyszące im w sprawowanej liturgii. Tak więc dekret mówi często: „ministri atque fideles” (3589)¹⁴, „a sacerdote sive a ministris” (3607), „a sacerdote et populo” (3611), „sacerdos et ministri” (3623). Tych określeń jest w tekście dekretu bardzo dużo.

Z analizy tekstów wynikałoby raczej, że określenie „sacerdos” nie wchodzi w zakres pojęcia „minister”, obydwie terminy są bowiem wyraźnie od siebie oddzielone. Także i funkcja kapłana jest w liturgii określona jako funkcja przewodnika i przeciwstawiona posłudze w następującym sformułowaniu: „non sit munus praesidentiale sed ministeriale” (3642).

Niemniej, obok tekstów brzmiących tak jak na to wskazują wymienione wyżej przykłady spotykamy inne, w których kapłan — „sacerdos”, zdaje się być zaliczany do grona „ministri”. Np. w zdaniu, którego fragment jest następujący: „sacerdos vel alius minister” (3625).

Rozdział III dekretu nosi tytuł *De officiis et ministeriis in Missa* daje nadzieję na ostateczne ustalenie znaczenia określenia „minister” czy „ministerium”. Dekret stwierdza, że „w zgromadzeniu, jakie zbiera się na Mszę św., każdy ma prawo i obowiązek uczestniczenia, w różny jednak sposób, zależnie od stopnia święceń i funkcji. Wszyscy zatem, czy to ministrzy czy wierni spełniając swoją funkcję, powinni wykonywać tylko i wszystko to, co do nich należy, tak aby w samym sposobie odprawiania ukazywał się Kościół ustanowiony w różnych stopniach święceń i różnych posługach” (3710). Po tym ogólnym wyjaśnieniu, z którego wynika, że zasadniczą rolę w ustaleniu rodzaju posługi w Kościele odgrywają święcenia, dekret w trzech obszernych podrozdziałach omawia najpierw „Obowiązki i posługi tych, którzy posiadają wyższe święcenia” (*De officiis et ministeriis Ordinis sacri*), następnie „Zadania i funkcje ludu Bożego” (*De officio et munere plebis Dei*) i wreszcie mówi „O szczególnych funkcjach” (*De ministeriis peculiaribus*).

Z analizy tego III rozdziału wynika, że zakres pojęcia „minister” czy „ministri” jest w dekrecie bardzo szeroki, obejmuje ono bowiem zarówno biskupa sprawującego Eucharystię, jak i wiernych zbierających składkę w kościele. Z tytułu rozdziału III wynika, że wszyscy o których

¹⁴ Numeracja wskazuje na miejsce tekstu w publikacji E. Sztafrowskiego, *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*.

jest w nim mowa mają jakąś „ministerium”, tytuł bowiem brzmi: „De... ministeriis Ordinis sacri”. Wśród tych posiadających „ministerium” na pierwszym miejscu wyliczony jest biskup: „Omnis legitima Eucharistiae celebratio dirigitur ab Episcopo...”. W tej samej kategorii osób posiadających „ministerium” na zasadzie święceń dekret wymienia kapłanów (presbyteros) i diakonów, o których czytamy: „Inter ministros primum locum obtinet diaconus...”.

Po przeczytaniu tych tekstów ręce zaczynają opadać. Analiza tekstów wymaga przecież logicznego myślenia. Jakże tu logicznie myśleć? ... że biskup i prezbiterzy są w posłudze Eucharystii na dalszym miejscu niż diakoni? Rzymscy autorzy, czy raczej redaktorzy dekretu najwyraźniej zgubili drogę!

Wśród szczególnych posług dekret rozróżnia tych „ministri” których określa z nazwy, a więc „subdiaconus” (dekret pochodzi z roku 1970) — (3723), „lector”, którym może być osoba świecka, także i kobieta (3724), „psalmista” (3727) oraz innych, których z kolei dzieli na tych co spełniają swą posługę w prezbiterium kościoła lub poza nim: „E ceteris ministros, alii diversa munera in presbyterio exercent, alii extra presbyterium” (3728). Do pierwszych zalicza się tych którzy usługują do mszału, krzyża, świec, chleba, wina wody i kadzielnicy. Do drugich komentatora, tych którzy przyjmują wiernych u bram kościoła i wskazują miejsca w kościele, oraz tych co zbierają składkę („Qui collectas in ecclesia faciunt”).

Terminologia z powodu tych oczywistych błędów w redagowaniu dokumentów prawnych tak się skomplikowała, że wymagała wyjaśnienia, zwłaszcza w stosunku do pojęcia „ministri sacri” znajdującego się w Ogólnej Instrukcji do mszału rzymskiego. Na zapytanie: „Quaenam germana significatio terminorum „ministri” et „ministri sacri” in n. 27 Institutionis generalis Missalis romani?” Stolica Apostolska udzieliła następującej odpowiedzi: „Ministri” seu „ministri sacri” iuxta locutionem n. 27 Institutionis generalis Missalis romani, qui „cum ad presbyterium pervenerint ... altare salutant” et „venerationis significandae causa ipsum altare osculantur...”, sunt revera diaconus et subdiaconus. De ipsius expresse hoc dicitur in nn. 129 et 144 eiusdem Institutionis generalis¹⁵.

Odpowiedź ta wprowadziła nowy zamęt, odnosiła się bowiem tylko do określeń zawartych w Ogólnej Instrukcji do mszału rzymskiego.

Z innych tekstów prawa o dużej wadze wiadomo np., że przez określenie „ministri sacri” należy rozumieć biskupa, kapłana i diakona, zarówno w Kościele katolickim jak i prawosławnym, co wyraźnie wynika z dekretu Kongregacji dla spraw Kościołów Wschodnich *Crescens matrimoniorum* z dnia 22 lutego 1967 r.¹⁶ Sprawę jeszcze bardziej komplikuje fakt, że listem apostolskim *Ministeria quaedam* z dnia 15

¹⁵ „Notitiae”, n. 52, s. 104.

¹⁶ AAS 59 (1967) 165—166.

sierpnia 1972 r. pap. Paweł VI bliżej określił sprawę tzw. dawniej niższych święceń, a w liście apostolskim *Ad pascendum populum* z dnia 15 sierpnia 1972 r. ustalił, że wejście do stanu duchownego dokonuje się dopiero poprzez przyjęcie diakonatu¹⁷. Dokumenty te należy brać pod uwagę przy ustalaniu znaczenia terminu „minister” czy „minister sacer”, co bynajmniej nie ułatwia zadania zwłaszcza tłumaczowi, który chce wiernie i zgodnie z zasadami interpretacji prawa przełożyć na język nowożytny te terminy.

Kraków

Ks. TADEUSZ PIERONEK

¹⁷ Obydwa dokumenty zob. AAS 64 (1972) 529—534, oraz. s. 534—540.

Ks. Wacław Świerżawski

DUSZPASTERSKIE IMPLIKACJE TŁUMACZENIA LITURGII

1. DLACZEGO DOKONANO TŁUMACZENIA LITURGII NA JĘZYKI OJCZYSTE?

Odnowa i rozwój liturgii, ujęte w plan sterowany ogólnie przez Stolicę Apostolską, przejęły program wiele razy formułowany przez inicjatorów i prekursorów ruchu znanego w Europie i naszym kraju od wielu lat. Program ten pokrywa się z głównym zamiarem i celem ostatniego Soboru, który został przedstawiony w Konstytucji o Liturgii. Jest nim większy rozwój życia chrześcijańskiego, dostosowanie instytucji kościelnych do tych zmian, popieranie wszystkiego, co może ułatwić zjednoczenie wierzących i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła. (KL 1).

Temu celowi podporządkowuje się i służy całe dzieło tłumaczenia liturgii na języki ojczyste i wynikające z tego konsekwencje. Można ten cel reformy wyrazić również inaczej: dokonuje się ona po to, by chrześcijanie podczas sprawowania liturgii „nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie”, lecz „aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli, świadomie, pobożnie i czynnie... oraz doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem” (KL 48). Jest to więc cel na wskroś duszpasterski, praktyczny, konkretny, a przy tym ujmujący istotny nerw chrześcijaństwa.

Wiemy, z jak wielką troską starano się wyrazić przykazania o obowiązku niedzielnego uczestniczenia w liturgii, „której żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje w skuteczności” (KL 7). Ewolucja formuł wyraźnie prowadzi do spektakularnego „Mszy świętej wysłuchać”

przez „we Mszy świętej nabożnie uczestniczyć” aż do proponowanego określenia „Mszę świętą współsprawować”, w którym dominuje wyraźnie akcent pragmatyczny. Zresztą ten ostatni, chyba najbardziej dojrzały, nie jest całkowicie adekwatny z istotą rzeczy. Bardziej bowiem ukazuje kierunek latreuty czny liturgii aniżeli soteriologiczny, bardziej widzi misterium liturgii jako czyn ludu z kapłanem i Chrystusem oddającym cześć Ojcu aniżeli czyn Chrystusa uświęcający zgromadzony i uczestniczący w świętych misteriach lud Boży, odpowiedzialny za zbawienie świata.

Przetłumaczenie liturgii na języki ojczyste i sprawowanie jej w środowisku etnicznym jednolitym to jakby sprowokowanie ożywczego tchnienia dla konkretnej wspólnoty. Liturgia w swojej płaszczyźnie doczesnej (zjawiskowej) staje się czynnością bezpośrednią (por. *oratio obliqua* i *recta* — mowa zależna i niezależna). Dzieje się to właśnie dzięki językowi ojczystemu, który równocześnie staje się pośrednikiem w naszym spotkaniu z obecnym i działającym w liturgii Zmartwychwstałym Panem. Co więcej, właśnie język staje się zasadą zrozumiałego, świadomego czynnego uczestniczenia w misterium Chrystusa.

Współczesne analizy językoznawcze pomagają nam bardzo w zrozumieniu tej funkcji języka w liturgii. H. G. Gadamer przypomina, że prawdziwym bytem języka jest to, co absorbuje nas, gdy go słyszymy. On nie jest instrumentem, ale jest w nas. Jesteśmy ogarnięci przez język. Poznajemy samych siebie, ucząc się mówić, a jego prawdziwy byt polega na tym, co w nim powiedziane. A więc „ja” nie jest podmiotem języka. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić — to mówić do kogoś. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty. Duchowa realność języka jest realnością PNEUMA, ducha łączącego „Ja” i „ty”. Wszystko, co powiedziane nie zawiera swej prawdy po prostu w sobie, lecz odsyła w tył i w przód do tego, co niepowiedziane...”¹

Jest to punkt wyjścia nie tylko dla tłumaczenia języka, ale czegoś więcej — interpretacji i przede wszystkim działania. Słowo pragnie dokonać skutku, zaktualizować myśl w konkretnej sytuacji. Język jest ukierunkowany na działanie. Dzięki językowi myśl może stać się orędziem i proklamacją, może pokonywać przestrzeń i czas.

Wymiar języka może posiadać jeszcze głębsze pokłady. Po wniebowstąpieniu Wcielone Słowo (Verbum, Logos) zaniósł ludzką mowę w sferę Boga. Odtąd wszystko wypowiedziane „na dole” odnosi się do tego, co „w górze”, a to, co „w górze” integruje to, co „na dole” i nadaje temu prawdziwe znaczenie², staje się prawdą wypowiedzianych słów. Tak więc dzięki tej interwencji odsłania się najgłębsza warstwa

¹ H. G. Gadamer, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, „Teksty” 6 (197?) 10—21.

² P. Imbs, *Du langue humain á la Parole de Dieu*, MD 53 (1958) 9—23.

języka, która wraz z warstwą semantyczną tworzy jedno misterium języka.

Konsekwencje tych twierdzeń w odniesieniu do tłumaczenia przypominają, że „żaden przekład nie jest tak zrozumiały jak oryginał. Wieloznaczny sens tego, co powiedziane — a sens wskazuje zawsze jakiś kierunek — wychodzi na jaw tylko wówczas, gdy coś mówimy: niepowtarzamy, lecz mówimy po prostu. Zawsze wtedy, gdy tylko powtarzamy za kimś, ów sens wymyka się nam z rąk. Zadaniem tłumacza nie jest więc odtworzenie tego, co powiedziane. Musi on raczej zwrócić się w kierunku przez nie wskazanym, to znaczy ku sensowi — by przynieść to, co jest do powiedzenia, w perspektywę własnego mówienia”³.

Tłumaczenie tekstów liturgicznych z języka łacińskiego na język ojczysty domaga się więc następnego kroku — przybliżania, wyrażania i wcielania tego, co określa pośrednictwo języka z komplementarnym udziałem obrzędów: orędzia Chrystusa do zgromadzonych i modlitwy ludu przez Chrystusa do Ojca. Liturgia dzięki zrozumiałej mowie ma przestać być spektaklem, aby stać się tym, co wyjawia zamiar Chrystusa („to czyńcie”. — wspólnym czynem ofiarniczym Kościoła, Jego Oblubienicy rodzącym owoc w miłości. Na tym polega uczestnictwo w świętym misterium liturgii, tak kapłanów jak i wiernych. I dlatego głównym celem duszpasterskim odnowy liturgicznej, która cała służy tłumaczeniu spraw Bożych na język ludzki, jest przekazywać i czynić zrozumiałym misterium Chrystusa obecne w liturgii.

2. ZROZUMIAŁY JĘZYK LITURGII JĘZYKIEM ŻYWEJ WIARY

Ponieważ znaczenie misterium Chrystusa uobecnione w liturgii dostępne jest wierzącym dzięki służebnej roli języka ojczystego, trzeba wielką troską otoczyć tak samą sprawę tłumaczenia, która dzięki zrozumieniu języka pomaga w zrozumieniu misterium, jak i sprawę interpretacji, która służy rozumieniu znaczenia w inny sposób.

Rolę języka w procesie inicjacji w misterium ukazuje w sposób analogiczny historia odkrycia przez Helenę Keller, że kolejne dotknięcia jej ręki przez nauczycielkę przekazywały jej nazwy przedmiotów. W owym przeżyciu nie chodzi w pierwszym rzędzie o to, że nazwy ujmują istotę nazywanych rzeczy, ale o to, że w zetknięciu nazw z rzeczami rozwija się świadomość intencjonalna, którą język ojczysty modeluje⁴. Buduje więc język naszą relację do przedmiotu, czy lepiej — do kogoś drugiego. Rozumieć, to nie tylko poznawać. Ta podstawowa funkcja odkrytego znaczenia dopełniła się przez funkcję sprawczą, konstytutywną, czy wreszcie komunikatywną. To co mamy na myśli, aktualizujemy, wcielamy („słowo staje się ciałem”) i przekazujemy innym; znaczenie indywidualne staje się w ten sposób znaczeniem wspólnym.

³ H. G. Gadamer, *Człowiek i język*, art. cyt. 20.

⁴ B. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, 77.

Idąc konsekwentnie dalej — wspólnota (określenie podstawowe dla liturgii) nie jest tylko pewną liczbą ludzi w ramach określonych granic. Jest osiągnięciem wspólnego znaczenia — w różnym stopniu, w zależności od rozumienia funkcji znaczenia.

Liturgia, sponuje wymianę z góry w dół i z dołu w górę. Słowo Boże krzyżuje się ze słowem ludzkim. Jednak Słowo Boże ukazuje swoją rację bytu w przekazie-komunikacji używa do tego ludzkiego języka. On służy formowaniu prawdy i ją określa, mając na celu organizację życia moralnego u ludzi, wyrażającego się w pełni w kulcie. Skoro przy tym Słowa Boże mają orientację czynną, to prowokują, domagają się odpowiedzi. Znowu czynią to zachowując konwencję języka ludzkiego. Wpływają na umysł (wartość logiczna języka), na wolę (wartość czynna języka) czy na uczucie (wartość afektywna języka), na czucie artystyczne (wartość estetyczna języka) — i im bardziej wpływają na całego człowieka, im bardziej z uwagą on słucha i je rozumie, tym bardziej musi także o nim świadczyć. Ale również ma prawo pytać, bo przychodzą mu do głowy różne pomysły. Odpowiedzi na pytania dawane przez duszpasterzy przedłużają dialog rozpoczęty w chwili sprawowania liturgii. Z niego rodzi się świadomość Kościoła jako wspólnoty o dwukierunkowej orientacji — *ad intra* i *ad extra*.

Zresztą ma to jeszcze szerszy zasięg. Reforma liturgii była dotychczas dziełem duchowieństwa. Od tego czasu dojrzewa coraz bardziej lud Boży, żywy podmiot liturgii — Kościół, Oblubienica Chrystusa, powołana w całości do świętości. Ten Lud Boży zaczyna też mówić na temat wspólnego dzieła liturgii skoro jest jego współtwórcą współdziałającym w jego sprawowaniu. Zaczyna też wysuwać reformistyczne sugestie, składając je w ręce kompetentnych czynników. Jego wizja choćby na odcinku języka — jest nieco odmienna od wizji obecnej.

Pyta on, jaki jest cel tłumaczenia liturgii na język ojczysty, i pyta słusznie. Koniec epoki języka technicznego, jakim była łacina, i wprowadzenie języka żywego upoważnia do zadania zasadniczego pytania: jaki ma być język liturgii — potoczny czy literacki? Język potoczny jest narzędziem, za pomocą którego wspólnota ludzka realizuje swą współpracę w codziennym dążeniu do ludzkiego dobra. Jest to język domu, szkoły, przemysłu i handlu, zabawy i niepowodzenia, środków masowego przekazu i przypadkowych konwersacji. Taki język jest eliptyczny. Wie, że skinienie ręką jest tak samo dobre jak ruch głową, że pełne zdanie jest niekiedy czymś zbędnym i może tylko irytować. Jego podstawą jest zdrowy rozsądek, dzięki któremu wiemy jak się zachować w aktualnie powstającej sytuacji, co powiedzieć, jak powiedzieć, co zrobić, jak zrobić. Taki język jest własnością grupy. Język literacki jest stały w przeciwieństwie do zmiennego potocznego⁵. Jest

⁵ B. Lonergan, dz. cyt. 78—79. Na temat języka przekładu zob. Z. Klemensiewicz, *Przekład jako zagadnienie językoznawstwa*, art. w: Z. K., *W kręgu języka literackiego i artystycznego*, Warszawa 1961, 220—231.

narzędziem dzieła, którego trzeba się nauczyć na pamięć lub przepisać. Dąży on nie tylko do pełniejszych wypowiedzi, ale stara się także wypełnić braki, jakie wynikają z braku osobistej obecności. Chciałby, żeby słuchacz nie tylko rozumiał, ale odczuwał.

Styk żywego języka z mentalnością przyzwyczajoną do sakralnego, stałego i niezmiennego rodzi poważne problemy. Nie da się ich uniknąć, ponieważ są one częścią wszystkich współczesnych przemian. Paweł VI przypomniał (1965): „Nie chcemy cenzurować procesu oczyszczenia i odnowy, który dokonuje się obecnie w Kościele. My chcemy tylko prosić wszystkich, którzy czują godność i odpowiedzialność katolików, by miłowali mocno i głęboko misterium wewnętrznej jedności Kościoła”. Właśnie w tym miejscu wracamy do metafrazy liturgii — do języka żywej wiary. On bowiem jest i będzie kształtowany przez język liturgii, jak też i on będzie wpływał na język, jaki w liturgii będzie stosowany.

Odróżniliśmy wyżej — za Lonerganem — cztery funkcje znaczenia, od którego rozumienia zależy nasze uczestnictwo w liturgii: jest ono poznawcze, konstytutywne i sprawcze. Owe funkcje mają swą warstwę ontologiczną. Co to znaczy? Otóż „w stopniu w jakim znaczenie jest poznawcze, to, co znaczone jest realne. W stopniu w jakim jest ono konstytutywne, konstytuuje część rzeczywistości tego, kto posługuje się znaczeniem — jego horyzont, umiejętności asymilacji, wiedzę, wartości, charakter. W stopniu w jakim jest komunikatywne, sprawia, że słuchający uczestniczy w znaczeniu poznawczym, konstytutywnym lub sprawczym mówiącego. W stopniu, w jakim jest sprawcze, nakłania innych lub rozkazuje”⁶. Przetransponujemy tę wypowiedź na głębię liturgii. Dzięki przetłumaczeniu liturgii na język ojczysty otrzymaliśmy ogromną pomoc dla przekazu orędzia Chrystusa dla swojego Kościoła. Chodzi tylko o utrzymanie na właściwym poziomie kształtowania wiary żywej, która jest jedynym receptorem tego misterium — i tylko ona może być świadectwem, że „Kościół budzi się w duszach” (R. Guardini).

W tym kontekście można więc słusznie powiedzieć, że znajomość misterium Chrystusa i Kościoła, któremu służy cała odnowa liturgii w kontekście Soboru, powierzona jest raczej liturgii niż teologii jako nauce. Liturgia bowiem uobecnienia dla każdego z wierzących pełnię tego misterium, pozwala się w nim zanurzyć i nim żyć. Owa znajomość nie jest poznaniem tylko intelektualnym i abstrakcyjnym, ale jest poznaniem żywym, wewnętrznym doświadczeniem, wejściem w kontakt z Żywym Bogiem. Liturgia uobecniając misterium jest bliższa sposobowi w jaki objawił je Bóg, niż sposobowi w jaki ucząją o nim teologowie. W tym sposobie przybliżania wprowadzającego w uczestniczenie rolę główną odgrywa język.

⁶ Ibid., 343.

3. OD SEMIOTYKI DO WSPÓLNOTY Z BOGIEM I LUDŹMI

Symfonia może być analizowana w partyturze i w akcji — ale brzmieć może tylko w akcji. Język ojczysty liturgii prowadzi do aktualnego, żywego dialogu z Bogiem i ludźmi, a jego dopełnieniem powinna być wspólnota, w której „Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie uświęcenie, a Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swojego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu” (KL 7).

Już w samym fakcie ustanowienia obrzędu sakramentalnego symbole z woli Pana są dopełnione formułami językowymi. To język udziela czynnościom sakramentalnym znaczenia i sensu, on domaga się zaangażowania, nadto dzięki niemu obrzęd otrzymuje referencję historyczną i eschatologiczną — staje się anamnezą tego, co Pan ustanowił i tego co się dopełni w Królestwie. Dzięki więc słowu języka powtarzanie obrzędu staje się aktualizacją obecności Pana dla zgromadzonych, a dzięki Niemu więzią wszystkich ze wszystkimi. W czasie więc sprawowania obrzędu język wypełnia funkcję nie tylko wyjaśniania znaczenia, ale i nawiązania kontaktu między przekazującym i odbiorcami; stanowi pewien rodzaj pośrednika (medium), klucza dla odczytania kodu⁷. W pewnym sensie to od niego zależy pełny przekaz znaczenia sprawowanego misterium — sięgający właśnie z jednej strony do wskazania na Obecnego, z drugiej zaś do utworzenia wspólnoty dialogu, w której naczelnym przykazaniem jest miłość.

Tak więc tłumaczenie liturgii na język ojczysty ma duży wpływ na wiele płaszczyzn życia chrześcijańskiego. Choć więc zmienić język to także zmieniać struktury, ale raczej i przede wszystkim za jego pomocą dążyć do pogłębienia realizacji misterium Chrystusa. Właśnie tę sprawę trzeba tutaj mocno wyakcentować. „Moc czynności liturgicznych nie jest wcale związana z częstym eksperymentowaniem obrzędów lub też z ciągłym (coraz większym) upraszczaniem ich formy, lecz wynika jedynie z coraz głębszego wnikania w Słowo Boże i sprawowane misterium”⁸.

Wiemy z własnego doświadczenia, na czym polega prawdziwa reforma liturgicznej celebracji, jak wielkie piętno wyciska na niej żywa wiara celebransa mająca także niepośledni związek z wiarą zgromadzonej wspólnoty. Nie wchodzi tu na pierwszy plan organizacja kultu, wspaniałość elementów estetycznych, akustycznych czy wizualnych, ale raczej kategorie właściwie atmosfery i stylowi Wieczernika — duch ofiary, milcząca kontemplacja i czynna miłość. Prawda tłumaczenia tekstu liturgicznego wyjaśnia się dopiero w kontekście czynności liturgicznych: czytań tekstów, modlitwy celebransa, aklamacji ludu i śpie-

⁷ Por. M. Amalados, *Sémiologie et sacrement*, MD 114 (1973) 7—35.

⁸ *Liturgicae Instaurationes*, Trzecia Instrukcja wykonawcza do KL z 1970 r. (Sztafrowski 5660).

wów. Związek tych wszystkich wartości z rozumienia Słowa Bożego nie musi być podkreślany.

Dlatego pragnąc mówić o duszpasterskich implikacjach wynikających z tłumaczenia liturgii łacińskiej na język ojczysty trzeba mówić o dalszej reformie liturgii na wszystkich szczeblach i we wszystkich wymiarach. Nie trzeba i nie można mówić, że wreszcie trzeba zakończyć ruch liturgiczny, ale powinno się skierowywać go na właściwe tory. One zaś są w ścisłej zależności od umiejętnego przekształcania semiotyki w zdrową teologię liturgii⁹. Istnieje wciąż ogromne zapotrzebowanie na katechezy mystagogiczne, czy choćby — jakto kiedyś nazywał Ks. A. Wronka — kazania liturgiczne¹⁰. Nowy etap ruchu odnowy liturgicznej otwiera przed Kościołem naszych czasów ogromne perspektywy, ale także jest świadom idących z tym zagrożeń. Ostatnie dokumenty Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza *Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum* (1973) i *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1970), podają nam dyrektywy w tych sprawach. Zachęcają też one gorąco do zrozumienia, „że osiągnięcia tych rezultatów nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii nie staną się nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne” (KL 14).

Temu służy nasza codzienna praca na Wydziałach teologicznych i w Seminariach duchownych, temu winny służyć żywe ośrodki liturgiczne, których już jest sporo w naszej ojczyźnie, jak również postulowane i rodzące się wciąż w bólach Liturgiczne Instytuty badawcze i duszpasterskie. Temu wreszcie ma służyć i służy każda choćby najskromniejsza twórcza praca na tym odcinku. Właśnie temu przygotowaniu służy także niniejsze wspólne dzieło. Sympozjum na temat Liturgii i semiotyki, które dzięki studium nad językiem pragnie przemyśleć jeszcze raz swoje podstawowe pojęcia i dzięki temu dołożyć swoją cegiełkę do wspólnego dobra narodowej kultury, której ogromną częścią jest liturgia. A przede wszystkim przyczynić się do większej jedności w miłości między Zmartwychwstałym Panem a ludzkimi wspólnotami.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIEŻAWSKI

⁹ Por. I. Onatibia, *Influence de la traduction sur la réforme et la célébration de la liturgie*, MD 86 (1966) 170—195.

¹⁰ Ks. A. Wronka, *Kazania Liturgiczne*, Poznań 1933. Trudności semiotologiczne czy to w tłumaczeniu tekstów, czy w konieczności utrzymania pewnych chropowatych i nieprzetłumaczalnych terminów, dalekich od naszej mentalności współczesnej nie powinny dziwić. One muszą pozostać. Inaczej łatwość tłumaczenia za wszelką cenę doprowadziłaby do poważnego zmniejszenia depozytu tradycji. A tego trzeba unikać ze wszystkich sił. Na tę trudność jest tylko jedna skuteczna rada, stara, ale zawsze aktualna: Katecheza. Trzeba wznowić praktykę Ojców Kościoła, którzy pozostawili nam wzory takich katechez do „Amen”, „Corpus Christi”, „Sursum corda” i innych.

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

Ks. Stanisław Grzybek

Święto Wniebowstąpienia Pańskiego (4. V. 1978)

NIEBO CELEM NADPRZYRODZONYM CZŁOWIEKA

(Czyt. I: Dz 1, 1—11; Czyt. II: Ef 1, 17—23; Ew. Łk 24, 46—53)

1. Doświadczenie życiowe: Święto Wniebowstąpienia Pańskiego jest ostatnim etapem ziemskiej wędrówki Chrystusa. Do tego czasu Chrystus przebywał na ziemi razem ze swymi uczniami, od dziś będzie im patronował z wysokości nieba. Wierzymy, że Chrystus odchodząc z ziemi nie zostawił ani Apostołów ani nas sierotami, ale zgodnie ze swoją obietnicą zesłał obiecane Ducha Świętego. Sam zaś czeka na nas w niebie. Można zatem powiedzieć, że niebo jest celem nadprzyrodzonym człowieka.

2. To mówi Pan: Ewangelia jest streszczeniem i podsumowaniem całej działalności Jezusa Chrystusa. Wyjaśnia, że cierpienie było potrzebne, bo bez niego nie ma zbawienia i nieba. W oparciu o nie Apostołowie mogą teraz spokojnie głosić swoją naukę, trwać na modlitwie, odpuszczać grzechy i głosić nawrócenie. Skuteczność ich działalności ma swoje uzasadnienie w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Każdy apostoł powinien pamiętać, że być uczniem Chrystusa, to nie tylko głosić Jego naukę, ale razem z Nim cierpieć i umierać, poto by później razem z Nim cieszyć się wiecznym szczęściem w niebie.

Chrystus dziś przekonał nas, że tu stałego miejsca nie mamy ale przyszłego szukamy. Zdążamy do niego nie tylko wtedy gdy o nim myślimy, ale nawet i wtedy gdy jesteśmy myślami swoimi całkiem pogrążeni w ziemi. Tak czy inaczej jesteśmy przeznaczeni do nieba. Ono jest celem i sensem naszego życia. Żyjąc tu na ziemi powinniśmy stale dziękować Bogu, za miejsce jakie nam przygotował w niebie i błogosławić i wychwalać Jego imię na świecie. W oparciu o te refleksje można przyznać rację św. Augustynowi, który twierdził, że każdy człowiek już tu na ziemi nosi niebo w sobie i do nieba zdąża.

3. Życie chrześcijańskie: Jezus w czasie swojego ziemskiego życia często nauczał o niebie, ale dziś konkretnie na swojej osobie ukazał nam czym niebo jest dla każdego człowieka. Jest ostatecznym i nadprzyrodzonym celem jego życia. Czy żyjemy czy umieramy zawsze zbliżamy się do nieba. Trzeba tak żyć, żeby nie przestąpić sobie niczym drogi do nieba i aby po najdłuższym życiu spotkać się tam z naszym Mistrzem i Zbawcą, Jezusem Chrystusem.

POWSZECHNE KAPŁAŃSTWO WIERNYCH

(Czyt. I: Dz 1, 12—14; Czyt. II: 1 P 4, 13—16; Ew. J 17, 1—11a)

1. Doświadczenie życiowe: W Dziejach Apostolskich szczególnie w rozdziale 2, 42—47 mamy opisaną historię pierwszych dni istnienia Kościoła na ziemi po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Uderza nas tam charakterystyczna notatka, że pierwsi chrześcijanie, „codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (w. 46). Ta jednomyślność świadczy o jakiejś ich jedności, która źródło swoje miała w jednym Chrystusowym kapłaństwie, które wszyscy wspólnie sprawowali i wzajemnie sobie służyli. Apostołowie uczestniczyli w hierarchicznym czyli służebnym kapłaństwie Chrystusa, wierni zaś mieli udział w kapłaństwie powszechnym.

2. To mówi Pan: Na czym polega powszechne kapłaństwo wiernych? Trzeba najpierw powiedzieć, że istnieje tylko jedno Chrystusowe kapłaństwo, my zaś w nim jakoś uczestniczymy. Sobór Watykański II mówi w Konstytucji o Kościele, że kapłani urzędowi „sprawują w zastępstwie Chrystusa ofiarę eucharystyczną i składają ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świętobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość” (KK, nr 10). Krótko mówiąc są kapłanami przez pełne zaangażowanie się w chrześcijaństwo i Chrystusową naukę, którą realizują w życiu przez swoje czyny.

Dzisiejsza ewangelia mówi, że to realizowanie odbywa się przez uwielbianie Boga na ziemi, tak jak Go uwielbiał sam Chrystus. Objawiał imię Ojca ludziom (w. 6), pouczał o Nim i modlił się za nimi, aby Bóg zachował ich od złego (w. 11). Był dla nich apostołem, kapłanem i ofiarnikiem. Takim powinien być każdy wierny w stosunku do swoich współbraci, wtędy będzie realizował dobrze powszechne kapłaństwo wiernych.

3. Życie chrześcijanina: Powszechne kapłaństwo wiernych to nic innego jak tylko pełne zaangażowanie się w szczęście i zbawienie innych. Czy myślę o tym?

Święto Św. Stanisława Biskupa (8. V. 1978)

NASI ORĘDOWNICY

(Czyt. I: Dz 20, 17—18a. 28—36; Czyt. II: 2 Kor 4, 1—2. 5—7;)
(Ew. J 10, 11—16.)

1. Doświadczenie życiowe: Ci którzy co roku biorą udział w uroczystym nabożeństwie, odprawianym ku czci św. Stanisława Bpa i Męczennika w Krakowie na Skałce, znają już dobrze ziemskie życie swojego wielkiego Patrona. Często o tym życiu słyszą, czytają i mówią. Warto dziś zastanowić się nad inną stroną zagadnienia. Czym dla nas św. Stanisław jest dziś w niebie? Czy możemy liczyć na jego opiekę i pomoc? Nie ulega wątpliwości, że jest i pozostanie dla nas wielkim i przemożnym patronem i naszym niezawodnym orędownikiem.

2. To mówi Pan: Słuszność tej tezy potwierdza dzisiejsza ewangelia. Mówi ona nam o dobrym pasterzu, pozwalając przypuszczać, że tym właśnie dobrym pasterzem jest św. Stanisław. Jeśli do niego można odnieść słyszane przed chwilą słowa, to znaczy, że on już na ziemi bardzo troszczył się o swoją owczarnię. Był nie tylko dobrym pasterzem ale przede wszystkim pasterzem nieustraszoną. Do tego stopnia nie lękał się, że nawet życie swoje położył za owce swoje.

W symbolice biblijnej pasterz, owce i owczarnia to nic innego jak tylko Kościół. Jeden pasterz i jedna owczarnia to idealny obraz Kościoła, który gromadzi w sobie owce z całego świata i troszczy się o ich zbawienie. Tak troszczył się o ten Kościół Krakowski św. Stanisław, Biskup i Męczennik. Tak dalece się o ten Kościół troszczył, tak bardzo był w nim zakochany, że życie swoje oddał za niego w ofierze.

Może on dziś o sobie powiedzieć, że *Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje i moje mnie znają* (w. 14).

3. Życie chrześcijańskie: Jeśli św. Stanisław troszczył się o swoich na ziemi, tak że się „zatroszczył” aż na śmierć, można przypuszczać, że i teraz pamięta o swoich. Ufając mu i wiele się po nim spodziewając, uczynmy go swoim patronem i niezawodnym orędownikiem.

Zesłanie Ducha Świętego (14. V. 1978)

MIŁOŚĆ I ŚWIĘTOŚĆ W KOŚCIELE

(Czyt. I: Dz 2, 1—11; Czyt. II: 1 Kor 12, 3b—7. 12—13; Ew. J 20, 19—23)

1: Doświadczenie życiowe: Każdy człowiek w swoim życiu zawsze na coś czeka. Matka czeka na powrót syna, żona na powrót męża, rodzice na powrót swoich dzieci. Student kończący studia czeka na posadę, chory czeka na zdrowie, starzec stojący nad grobem na śmierć. Apostołowie zgromadzeni w wieczerniku też na coś czekali. Czekali na Ducha Świętego. Czekali wytrwale i z nadzieją bo im go obiecał sam

Chrystus. Dziś wspominamy rocznicę tego ich czekania. Pytamy się co im ten Duch Święty przyniósł ze sobą? Przyniósł im wiele darów, ale z nich na pierwszy plan wybija się miłość i świętość.

2. To mówi Pan: Ewangelia mówi, że Chrystus przekazawszy najpierw uczniom swoim pozdrowienia, „tchnął na nich i powiedział im: *weźmijcie Ducha Świętego* (w. 22). On sam im go przyniósł bo on sam im go obiecał.

Ten Duch zstąpił na nich w postaci ognia, jak nam o tym mówi dzisiejsze pierwsze czytanie, bo ogień symbolizuje miłość, a On — Duch Święty jest przede wszystkim miłością. Ona dziś naprawdę rozlała się po sercach apostołów i ogarnęła całą ich osobę. Napełnieni tą miłością, już niczego więcej nie pragnęli jak tylko służenia tej odwiecznej Miłości.

Duch Święty napełnił ich także świętością, bo miłość i świętość to właściwie to samo. Miłość jest objawieniem się świętości Boga, a świętość wyraża się na zewnątrz przez uczynki miłości. Apostołowie obdarzeni miłością, tym samym zostali wezwani do świętości. Oni też tak zrozumieli samą uroczystość zesłania Ducha Świętego. Dlatego św. Piotr w imię tej miłości otworzył drzwi wieczernika i zaczął ludzi nawoływać do świętości, w oparciu o prawdę zmartwychwstania Chrystusa.

3. Życie chrześcijanina: Uroczystość zesłania Ducha Świętego jest bardzo osobistym świętem każdego chrześcijanina-katolika, bo ona dotyczy przede wszystkim jednostki. Duch Święty stepuje wprawdzie na Kościół, ale Kościół składa się z jednostek, a więc ze mnie. Czy czuję tę moc jaka spływa dziś z Ducha Świętego na mnie? Czy jestem jej wierny?

Święto Matki Kościoła (15. V. 1978)

OBCENOŚĆ MATKI BOŻEJ W KOŚCIELE

(Czyt. I: Rdz 3, 9. 11—14; Czyt. II: Dz 1, 12—14; Ew. J 19, 25—27)

1. Doświadczenie życiowe: Dnia 21 listopada 1964 r. pod koniec trwania Soboru w obecności wszystkich jego ojców, Paweł VI ogłosił uroczyste Najśw. Maryję Pannę Matką Kościoła. Z ust. jego padły wtedy wiekopomne słowa: „Na chwałę Najśw. Maryi Panny i dla naszej pociechy ogłaszamy Maryję Matką Kościoła to znaczy całego ludu chrześcijańskiego, tak wiernych jak i pasterzy, którzy nazywają ją najdroższą Matką oraz postanawiamy by odtąd cały chrześcijański lud jeszcze bardziej czcił Bogarodzicę i zwracał się do niej ze swoimi prośbami”.

Powyższe słowa są bardzo wymowne. Jeszcze raz przypominają nam uroczystość kim jest Matka Najśw. dla wszystkich ludzi, a szczególnie kim ona jest w naszym Kościele.

2. To mówi Pan: Powyższe słowa mają swoje uzasadnienie w Piśmie św. szczególnie w przeczytanej przed chwilą ewangelii. Słusznie twierdzą OO. Kościoła, że św. Jan pod krzyżem reprezentował cały Kościół. Jeśli zatem Chrystus powiedział do niego „oto matka twoja”, to tak jakby te słowa wypowiedział do całego Kościoła.

Maryja jest ściśle zjednoczona z Kościołem, przez narodzenie Chrystusa, który jest głową Kościoła, rozumianego choćby jako mistyczne ciało Chrystusa. Ona przebywająca razem z Apostołami w wieczniku, tam gdzie się rodził Kościół już wtedy stawała się jego Matką. Ona dla tego Kościoła była słońcem, światłem i życiem. Słusznie Konstytucja Soborowa o Kościele, mówi, że Maryja jest pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem.

Jako Matka okazuje swoim dzieciom, członkom Kościoła pełnię swojej macierzyńskiej miłości. Tak jak się troszczyła o potrzeby ludzkie na ziemi (Kana Galilejska), tak teraz troszczy się i zaradza potrzebom współczesnego Kościoła.

3. Życie chrześcijanina: Wobec matki, a szczególnie wobec takiej Matki obowiązuje nas tylko jedna postawa: postawa wierności, szczerzej i wytrwałej uległości oraz pełnej synowskiej miłości.

Święto Trójcy Przenajświętszej (21. V. 1978)

NASZE ŻYCIE WYZNANIEM WIARY W TRÓJCĘ PRZENAJSW.

(Czyt. I: Prz 8, 22—31; Czyt. II: Rz 1—5; J 16, 12—15)

1. Doświadczenie życiowe: W Starym Testamencie mocno obowiązywała prawda, że Bóg jest jeden. Wierny Izraelita musiał się modlić słowami księgi Powtórzonego Prawa: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg twój jeden jest”. Stary Testament nie znał tajemnicy Trójcy Świętej. Dopiero przychodzi Chrystus i objawia nam tę prawdę. My dziś spotykamy się z nią w naszej religii na każdym kroku. Najczęściej wyrażamy ją w znaku krzyża św., gdy modlimy się w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Tajemnicy tej nigdy nie zgłębimy, dlatego raczej nie próbujemy jej wyjaśniać ale wierzymy w nią bo to takie jest życzenie Chrystusa.

2. To mówi Pan: Ewangelia dzisiejsza jest najwspanialszą teologią Trójcy Św. Jest w niej mowa o Ojcu, który wszystko co ma przekazuje Synowi. Syn zaś daje to Duchowi Świętemu. Duch Święty przyjdzie i opowie prawdę o Synu Bożym. Nawet jak mówi św. Jan Ewangelista od Syna weźmie i „wam oznajmi” (w. 11). Słowa dzisiejszej ewangelii ukazują jak ściśła jest zależność i łączność trzech osób boskich ze sobą. To rzutuje na prawdę, że mamy tu do czynienia tylko z jednym Bogiem.

Życie Kościoła ukazuje nam tę prawdę w jej najpiękniejszej postaci. Jest ono równocześnie wyrazem wiary Kościoła w tę tajemnicę. Ko-

ściół zawsze z głębokim przekonaniem bronił tej tajemnicy, szczególnie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy różne herezje rozmaicie interpretowały naukę o poszczególnych osobach boskich i ich wzajemnym do siebie stosunku. Nasza wiara powinna się dziś pokrywać z wiarą Kościoła.

3. Życie chrześcijanina: Jakże często Kościół przywodzi nam na pamięć tę prawdę. Czyni to szczególnie w najpiękniejszej modlitwie zwanej doksologią: Chwała Ojcu i synowi i Duchowi Świętemu! Naszym zadaniem jest troszczyć się o tę chwałę, rozszerzać ją w około, żyć nią na co dzień, by kiedyś głosić ją przez całą wieczność w niebie.

Święto Najśw. Ciała i Krwi Pańskiej (25. V. 1978)

NASZE WYZNANIE WIARY W EUCHARYSTIĘ

(Czyt. I: Rdz 14, 18—20; Czyt. II: 1 Kor 11, 23—26; Ew. Łk 9, 11b—17).

1. Doświadczenie życiowe: Przez cały rok Jezus przebywa w tabernakulum, ukryty pod postacią chleba. W jeden dzień, w dzisiejszą uroczystość opuszcza swoje ukrycie i wychodzi w uroczystej procesji by się nie tylko pokazać swoim wiernym, ale by także im pobłogosławić na trudne i mozolne dni życia. Z tej okazji budujemy dla eucharystycznego Chrystusa ołtarze, obnosimy Go w uroczystych procesjach, a nade wszystko dajemy świadectwo naszej wierze, w myśl słów naszej pieśni: „W tej hostii jest Bóg żywy, choć ukryty lecz prawdziwy”. Zapytajmy się dziś samych siebie jaka jest ta nasza wiara w tego ukrytego pod postacią chleba Boga?

2. To mówi Pan: Jezus ukrył się pod postacią chleba poto, by być dla nas życiodajnym pokarmem. Tę prawdę przypomina i podkreśla dzisiejsza ewangelia, mówiąca o rozmnożeniu i nakarmieniu chlebem 5.000 samych mężczyzn.

Jezus nie ulega sugestii uczniów, by rozpuścić tłumy, aby poszły i kupiły sobie chleba. Mówi do nich stanowczo, ale jakże wymownie: ja ich nie rozpuszczę. Wy im dacie jeść! Wy im musicie dać jeść! To jest waszym obowiązkiem! I jak to Apostołowie mają robić w przyszłości Jezus im pokaże teraz. Spójrzy w niebo, pobłogosławi chleb i ryby, połamie je i każe podać ludowi (w. 16). To rozmnożenie chleba i nakarmienie nim zgłodniałych rzesz ludzkich, jest symbolem innego karmienia człowieka: karmienie go eucharystycznym chlebem, który jest prawdziwym Ciałem Chrystusa. Dziś patrząc na ten właśnie chleb, wierzymy że pod jego postacią jest prawdziwy Bóg. Ten samy który się narodził w betlejemskiej stajence, ten sam który wszedł i wszedł przeszedł ziemię palestyńską, ten sam, który za nas i dla nas umarł na krzyżu.

3. Życie chrześcijanina: My dziś wierzymy w tego Chrystusa, uwielbiamy Go i pragniemy aby z nami pozostał aż do skończenia świata. Czujemy bowiem, że przy Nim i z Nim jesteśmy szczęśliwi i spokojni o nasze doczesne i wieczne szczęście.

VIII Niedziela Zwykła (28. V. 1978)

ROZWÓJ IDEI NIEWOLNICTWA MARYJNEGO

(Czyt. I: Iz 49, 14, 15; Czyt. II: 1 Kor 4, 1—5; Ew. Mt 6, 24—34)

1. Doświadczenie życiowe: Idea niewolnictwa znana jest w Kościele już od 10 wieków. W Polsce zaczęto ją propagować już w w. XVII. Głównym propagatorem jest wielki miłośnik i niewolnik Maryi św. Ludwik Grignon de Montford. Wierny jego ideom był u nas bł. O. Maksymilian Kolbe. On z całą świadomością oddał się Matce Najśw. w Jej niewolę i dziś zbiera już na ołtarzach owoce swojego oddania. Ukochał Maryję do końca i ukochał Ją bez końca i nie zawiódł się na Niej. Wstępujemy w jego ślady, jeśli chcemy nasze życie uczynić piękniejszym, szczęśliwym i lepszym.

2. To mówi Pan: Ewangelia dzisiejsza mówiąca o Opatrzności Bożej w zasadzie jest ewangelią, która każe nam wyważać proporcje między tym co doczesne a tym co wieczne, między tym co przyrodzone a tym co nadprzyrodzone, między tym co ziemskie a tym co nadziemskie. Każe nam stawiać zawsze akcent na to co nadziemskie, nadprzyrodzone, boże. Jeśli wybieramy ideę niewolnictwa i ofiarowania się bezwzględnemu Najśw. Maryi Pannie, to właśnie stawiamy na to wieczne, nadprzyrodzone i nieprzemijające.

Już uczyniliśmy to 10 w. temu gdy przyjęliśmy jako naród chrzest św. Wtedy oddaliśmy się Chrystusowi, Kościołowi i Matce Najśw. na szczególną własność. Oddanie się przez chrzest, który nas włącza w Kościół jest znakiem bezwzględnej zależności, łącznie z konsekwencjami jakie ta zależność niesie. Oddanie się Matce Najśw. w niewolę jest właściwie dopełnieniem tamtego oddania, jest jego ukoronowaniem i szlachetną realizacją. Nie tylko nie przynosi nam ujmę, ale przeciwnie jest powodem do chluby i dumy.

3. Życie chrześcijańskie: Życie nasze w Chrystusie i przez Chrystusa wymaga na codzien coraz ściślejszego łączenia się z Nim i Jego Najśw. Matką. Dlatego aby w pełni żyć chrześcijaństwem chcemy siebie, rodziny nasze, parafie, Kościół cały oddać w szczególną i bezwzględną opiekę.

SERCE JEZUSA WZOREM NAJDOSKONALSZEJ MIŁOŚCI

(Czyt. I: Ez 34, 11—16; Czyt. I: Rz 5, 5—11; Ew. Łk 15,3—7)

1. Doświadczenie życiowe: Św. Jan Ewangelista mówi, że: *miłość jest z Boga, a każdy kto miłuje narodził się z Boga i zna Boga* (1J 4, 7). Już sam ten jeden tekst wystarczy, aby postawić tezę, że Chrystus jest z Boga i jest samym Bogiem, bo On nas umiłował i „oddał za nas swoje życie” (1J 13, 16). Z tej też racji możemy powiedzieć, że serce Jezusa jest wzorem najdoskonalszej miłości. Jakie mamy na to dowody?

2. To mówi Pan: Miłość Jezusa Chrystusa nie jest miłością deklarywną, nie sprowadza się do słów, wypowiedzi i pięknych oświadczeń. To jest miłość czynna i miłość zaangażowana. Chrystus dawał tego nie raz dowody przez swoje czyny.

Dzisiejsza ewangelia też jest potwierdzeniem tej tezy. Troska o odnalezienie zgubionej owieczki, samo jej szukanie, narażanie się na trudy niewygody, niebezpieczeństwa i trudności, podejmowanie wszelkich wysiłków, z tą myślą by tylko odnaleźć zgubę, jest oczywistym dowodem autentycznej miłości. Ta miłość zyskuje najwyższą aprobatę w niebie, przez słowa Ewangelisty: *Taka sama będzie radość w niebie (nie wiem dlaczego miała by być większa?) z jednego grzesznika który się nawraca, jaka jest z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia* (Łk 15, 7). Bóg cieszy się w niebie, jeśli nam się uda nawrócić jednego grzesznika, tak jak się cieszy z wielu ludzi sprawiedliwych, którzy, jako święci i zbawieni już nie potrzebują nawracania się.

– Miłość serca Jezusowego miała na względzie przede wszystkim tych, którzy jej potrzebowali, dlatego Chrystus głównie nad nami się pochylał i im okazywał swoje miłosierdzie. Niemniej kochał wszystkich i dlatego powiedział do wszystkich: *Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy jesteście obciążeni i smutni a ja was ochłodzę* (Mt).

3. Życie chrześcijanina: Czy umię i na ile czerpię z najwspanialszego wzoru miłości z Bożego serca? Czy naśladowę to serce w jego czynnej miłości względem drugich? Niech tu zachętą dla nas będą słowa św. Jana: *Umiłowani, jeśli Bóg tak umiłował świat, to i my powinniśmy miłować się wzajemnie* (1J 4, 11).

IX Niedziela Zwykła (4. VI. 1978)

KOŚCIÓŁ POWSZECHNY A KOŚCIOŁY PARTYKULARNE

(Czyt. I: Pwt 11, 18. 26—28; Czyt. II: Rz 3, 21—25a. 28; Ew. Mt 7, 21—27)

1. Doświadczenie życiowe: Chyba ze wszystkich trosk, jakie zajmują umysł dzisiejszego człowieka, najważniejszą jest troska o jego egzystencję. Troszczymy się o ubranie, jedzenie, mieszkanie, wykształcenie, posiadłość. Często te troski wypełniają całkowicie nasze doczesne życie. Aby im zaradzić i uczynić sobie to życie lżejsze, łączymy się w grupy, społeczeństwa i narody. Nie ulega wątpliwości, że w grupie zawsze jest łatwiej rozwiązać wiele problemów. Jeden drugiemu pomaga. Tak jest w porządku przyrodzonym, tak też jest i w porządku nadprzyrodzonym. Aby ułatwić nam zbawienie w porządku nadprzyrodzonym, Chrystus połączył nas we wspólnotę, której nadał imię Kościół święty. Jesteśmy dziećmi tego Kościoła powszechnego, do którego należymy przez Kościół partykularny, którym jest diecezja. Jaka jest nasza rola w relacji do „Obu” Kościołów?

2. W pewien sposób na to pytanie odpowiada dzisiejsza ewangelia. Nasza rola sprowadza się do działania. *Nie każdy który mi mówi Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten kto spełnia wolę Ojca mego który jest w niebie.* (w. 21). Życie nasze w Kościele jest niestannym, ale i równocześnie roztropnym działaniem. Obowiązek tej roztropności wynika z przypowieści o ludziach, z których jeden zbudował dom swój na skale, a drugi na piasku. Trzeba zawsze, żyjąc w Kościele budować na skale. Wtedy można liczyć na przetrwanie.

Mamy obowiązek budować nasz Kościół zarówno powszechny jak i partykularny, ale zawsze na „skale” względnie w oparciu o „skale”, którą jest Chrystus. Jego niezmiennie przykazanie, Jego wola, Jego życzenia są dla nas najlepszym drogowskazem i nie tylko normą ale i zasadą postępowania.

3. Życie chrześcijanina: Cenimy sobie wysoko naszą przynależność do jednej i drugiej społeczności. Choć to jest jedna społeczność, to jednak praktycznie są dwie: mniejsza diecezja i większa powszechny Kościół w który wchodzi każda diecezja. Troszcząc się o diecezję, o parafie, tym samym troszczymy się o dobro całego Kościoła.

X Niedziela Zwykła (11. VI. 1978)

Z NIEWOLI NIENAWIŚCI W NIEWOLĘ MIŁOŚCI

(Czyt. I: Oz 6, 3—6; Czyt. II: Rz 4, 18—25; Ew. Mt 9, 9—13)

1. Doświadczenie życiowe: W Kościele Chrystusowym możemy dostrzec ciekawe zjawisko, że od samego jego początku działały w nim dwie siły, ścierały się ze sobą dwa motory, pracowały przeciwko sobie

dwie potęgi: potęga miłości i potęga nienawiści. Bywało czasem tak, że te potęgi brały się ze sobą za bary i toczyły ze sobą bój. Bój już nie o takie czy inne granice, ale bój o idee i światopoglądy. W tym boju stawał zawsze Kościół i głosił wielkie hasło: że zwycięża się przez miłość, że ociera się łzy płaczącemu przez miłość, że pomaga się drugiemu przez miłość, że w ogóle związką doskonałości jest miłość. Jeśli tak jest rzeczywiście to warto jest porzucić nienawiść i oddać się w słodką niewolę miłości.

2. To mówi Pan: Dzisiejsza ewangelia mówi, jak Chrystus zwyciężył nienawiść i jak ukazał przez swoje działanie potęgę miłości. Nienawiść Faryzeuszów była tak wielka, że skłonni byli zawsze potępiać wszystko i wszystkich kto choćby w najmniejszym stopniu nie szedł razem z nimi.

Mateusz dotknięty miłością Chrystusa, od razu zrozumiał jej twórcze i dobroczynne działanie. Rozkleiło się jego dobre z natury serce pod wpływem czulej i cieplej miłości Chrystusa. Porzucił cło i związane z nim ludzkie słabości i opowiedział się po stronie Tego który jest najwyższą miłością. Sam też od razu doświadczył na osobach swoich współtowarzyszy, że miłość Chrystusa nie ograniczyła się tylko do jego osoby. Ogarnęła ona także innych celników i grzeszników, w myśl zasady Chrystusa, że *nie przyszedł powoływać sprawiedliwych ale grzeszników* (w. 13).

Ta scena powołania celnika Mateusza rzutuje na całą działalność Chrystusa, który wykupił nas wszystkich z niewoli grzechu i szatana i oddał w słodką niewolę miłości siebie i swojego Ojca.

3. Życie chrześcijańskie: Dzisiejszy człowiek popada w różne niewole: są nimi niewiara, nienawiść, materializm, przemoc, obojętność, egoizm i sybarytyzm. Matka Najśw. uczy nas, że obowiązkiem naszym jest krok po kroku wyzwalać się z tej niewoli i zbliżać się z każdym dniem ku niewoli miłości i całkowitego zaufania Bogu. Ona jest na tym odcinku i pozostanie dla nas zawsze niedościgłym wzorem.

XI Niedziela Zwykła (18. VI. 1978),

DUCH ŚWIĘTY ŻYCIEM KOŚCIOŁA

(Czyt. I: Wj 19, 2—6a; Czyt. II: Rz 5, 6—11; Ew. Mt 9, 36—10, 8)

1. Doświadczenie życiowe: Bardzo często możemy dziś obserwować budowlę w stanie surowym. Dom niby stoi, przykryty dachem, ma okna, ale jeszcze wiele mu brakuje, by mogli w nim zamieszkać ludzie. Zwykle brak tam jest jeszcze światła, wody, ciepła. Dopiero gdy to wszystko zostanie podłączone, w nowej budowlu zaczyna tętnić życie.

Coś podobnego było też z Kościołem. Gdy go Chrystus założył, był on jeszcze w stanie surowym. Dopiero gdy tchnął w niego Ducha, Świętego, wtedy dopiero pojawił się w nim rumieniec życia. Można

powiedzieć, że Kościół Chrystusowy żyje pełnym życiem dopiero od zesłania Ducha Świętego i dzięki temu Duchowi.

2. To mówi Pan: Istotnym elementem w Kościele są ludzie. Dzisiejsza ewangelia mówi o nich. Mówi o ludziach którzy byli *jak owce nie mające pasterza* (w. 36). Dla tych ludzi Chrystus powołuje Apostołów i daje im władzę by ich uzdrawiali, leczyli, pouczali. Inaczej mówiąc, by im mówili, *bliskie jest królestwo niebieskie* (w. 7). Apostołowie robili to wszystko nie tylko w oparciu o rozkaz swojego Mistra, ale także na podstawie mocy, jaką otrzymali od Ducha Świętego. Stąd Duch Święty był dla nich duchem i życiem tej społeczności, którą oni tworzyli i którą żyli.

Takie było założenie Chrystusa, że Duch Święty miał w Jego Kościele być źródłem życia. Stąd też dziś Kościół tak bardzo nam zaleca nabożeństwo do Ducha Świętego, mając na myśli przede wszystkim rozwój i dynamikę tej społeczności. Nie jest to wymysł Kościoła, ale to wszystko opiera się o słowa samego Chrystusa, który powiedział, że choć odchodzi z ziemi, to nie zostawi nas sierotami, ale przyśle nam Ducha, Pocieszyciela, Ducha Prawdy, który nauczy nas wszelkiej prawdy.

3. Życie chrześcijanina: Czy zdajemy sobie z tego sprawę, że być dzieckiem Kościoła, to znaczy stale poddawać się działaniu Ducha Świętego, który w tym Kościele jest elementem wiążącym wszystkich w jedno Mistyczne Ciało Chrystusa. Dziękujemy Duchowi Świętemu, że przez Niego i dzięki Niemu żyjemy w kościele.

XII Niedziela Zwykła (25. VI. 1978)

KOŚCIÓŁ SZKOŁĄ ŚWIETNOŚCI

(Czyt. I: Jr 20, 10—13; Czyt. II: Rz 5, 12—15; Ew. Mt 10, 26—33)

1. Doświadczenie życiowe: Wszyscy jesteśmy wezwani do świętości. Tak twierdzi Sobór Watykański II. Racją dla której mamy być święci, jest to, że Bóg, który nas stworzył jest święty. Co zaś trzeba robić, żeby zostać świętym, o tym mówi dzisiejsza ewangelia.

2. To mówi Pan: Świętość nie polega na tym, żeby robić wielkie rzeczy, ale polega na tym, że robimy małe rzeczy ale w sposób święty. To zaś wymaga wytrwałości, męstwa i poświęcenia.

Dzisiejsza ewangelia wzywa nas przede wszystkim do odwagi. „Nie bójcie się” (w. 26). *Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą* (w. 28). Nie bójcie się, jeśli w życiu swoim pragniecie naśladować Chrystusa. Jest to szlachetne pragnienie, któremu sam Bóg błogosławi i które On sam łaską swoją wspiera. Zawsze miejcie na uwadze wasz cel — wieczne szczęście w niebie. Waszym wysiłkom zmierzającym do uświęcenia, zawsze będzie błogosławił Bóg. On będzie także czuwał nad wami, tak jak czuwa nad całym stworzonym świa-

tem. Czuwa ogólnie, ale także czuwa szczególnie po przez swój Kościół święty.

Kościół Chrystusowy realizuje pragnienia samego Chrystusa, a więc realizuje pragnienie naszego uświęcenia. Jego Chrystus po to założył, abyśmy wszyscy byli święci. Mówimy, że Kościół jest święty, nie dlatego, żeby wszyscy w nim byli święci, lecz dlatego, że wszystkich prowadzi do świętości. Pierwszym warunkiem tej świętości jest przyznanie się, że się przynależy do Chrystusa. Myśl ta jest zawarta w słowach: *Kto mnie wyzna przed ludźmi, tego i ja wyznam przed Ojcem moim który jest w niebie.*

3. Życie chrześcijańskie: Kościół do którego przynależymy, jest jeden święty, apostołski i powszechny. Choć posiada cztery przymioty, ale one właściwie stanowią jedną cechę, która zamyka się w jego świętości. Dążąc do świętości równocześnie dążymy do jedności, powszechności i apostołskości tego Kościoła. Nasza troska o jego świętość jest nie tylko naszym pragnieniem ale naszym chrześcijańskim zadaniem.

Święto św. Apostołów Piotra i Pawła (29. VI. 1978)

KOŚCIÓŁ RZECZYWISTOŚCIĄ WIDZIALNĄ

(Czyt. I: Dz 12, 1—11; Czyt. II: 2 Tm 4, 6—8. 17—18; Ew. Mt 16, 13—19)

1. Doświadczenie życiowe: Na Kościół można patrzeć potrójnym spojrzeniem: można go oglądać jako społeczność wiernych, jako Mistyczne Ciało Chrystusa i jako nowy pielgrzymujący do Boga Lud Boży. Ten nowy Lud Boży składa się z hierarchii która lud naucza i jemu służy, oraz z wiernych którzy do tego ludu należą. To wszystko stanowi razem widzialną rzeczywistość ziemską Kościoła. O niej mówi wyraźnie dzisiejsza ewangelia święta.

2. To mówi Pan: Piotr wyznający Bóstwo Chrystusa, to widzialna rzeczywistość Kościoła. On w imieniu swoim i 12 apostołów mówi Chrystusowi, że uznaje w Nim głowę Kościoła i pragnie spełniać wszystkie Jego życzenia. Chrystus gratuluje Piotrowi tego wyznania, nazywa go szczęśliwym. Nigdy tak do niego nie mówił. Nie gratulował mu cudownego połowu ryb, nie gratulował mu nominacji na swego następcę, ale pogratulował mu, gdy Piotr uznał w Chrystusie najwyższą swoją władzę.

Piotr na zasadzie tego wyznania otrzymuje od Chrystusa „klucze do Kościoła”, otrzymuje władzę do związywania i rozwiązywania (w. 19), tj. do ustanawiania i znoszenia przepisów. Piotr ma być silną opoką tj. głową widzialną Kościoła. Ma być tak silny, by drżały przed nim moce piekielne, by one go nie przemogły.

Piotr ma się troszczyć o ten widzialny Kościół, który realizuje plany Chrystusa, niewidzialnej głowy Kościoła. Stąd nieustanna czujność Piotra, by należycie spełnić powierzoną mu misję.

3. Życie chrześcijańskie: Chociaż Piotr jest widzialną głową Kościoła i choć jest za niego odpowiedzialny, to jednak cały Lud Boży jest odpowiedzialny za skuteczne budowanie ziemskiej rzeczywistości tegoż Kościoła. Według wskazówek Chrystusa to budowanie tylko wtedy będzie skuteczne, jeśli w nim będzie mniej słów, a więcej działania, więcej chrześcijańskiej dobroczynności. Ona jedna bowiem tylko świadczy wyraźnie o naszej przynależności do Kościoła.

R E C E N Z J E

OBRZĘDY POGRZEBU dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1977, stron 320.

Zgodnie z uchwałą, podjętą na 161 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, od dnia 1 listopada 1978 r. będą obowiązywać w naszym kraju nowe obrzędy pogrzebu chrześcijańskiego. Wprowadzenie ich wymaga jednak gruntownego przygotowania tak ze strony sprawujących liturgię żałobną jak i w niej uczestniczących. Dobrze więc się stało, że mamy już w ręku wydany przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach nowy rytuał pogrzebowy: *Obrzędy Pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Można będzie zatem wcześniej zapoznać się z tekstami liturgicznymi oraz przeciwżyć nowe śpiewy, przewidziane w ramach liturgii żałobnej.

Część wstępną Obrzędów Pogrzebu stanowi Wprowadzenie teologiczne i pastoralne. Omówione w nim ważniejsze elementy liturgii pogrzebowej, podano zasadnicze wskazówki duszpasterskie, włączone tu zostały również ogólne postanowienia Konferencji Episkopatu Polski odnośnie adaptacji odnowionego rytu pogrzebowego do zwyczajów polskich.

Dwa początkowe rozdziały: I i II zawierają nowe, dotąd nie stosowane nabożeństwa żałobne, nie związane ściśle z samym pogrzebem. Są to: Nabożeństwo Słowa Bożego przy zmarłym oraz Modlitwa nad ciałem złożonym do trumny. Pierwsze z nich może zastąpić tę część pogrzebu, którą odprawia się w domu zmarłego, ewentualnie można je odprawić w kościele, gdy podczas pogrzebu nie ma Mszy św. Zasadniczy trzon tych nabożeństw stanowi śpiew psalmu, czytanie biblijne i modlitwa; w wypadku nabożeństwa Słowa Bożego jest to modlitwa litanijna dziękczynno-błagalna.

Pogrzeb zarówno dorosłych jak i dzieci może przybrać trojakią formę. Pierwsza forma pogrzebu dorosłych, którą podaje rozdział III Obrzędów, przewiduje do odprawienia trzy stacje: w domu zmarłego, w kościele i przy grobie, połączone procesjami: z domu do kościoła i z kościoła na cmentarz. Z ważniejszych a równocześnie nowych elementów liturgii pogrzebowej należy tu wymienić m. in.: pozdrowienie wiernych, zgromadzonych przy trumnie zmarłego, złożenie przez kapłana wyrazów współczucia dla rodziny zmarłego, modlitwa za pogrążonych w żałobie. Podczas obu procesji zapro-

ponowano obok śpiewu psalmów, pieśni czy odmawiania różańca, także modlitewne skupienie. Część obrzędów pogrzebowych, odprowadzanych w kościele, wypełnia przede wszystkim Msza św. lub zamiast niej, bądź też w łączności z nią część oficjum za zmarłych (Jutrznia albo Nieszpory), ewentualnie sama tylko liturgia Słowa Bożego. Drugą część stanowi tzw. „Ostatnie pożegnanie”, które „... nie oznacza oczyszczenia zmarłego z win, co dokonuje się raczej przez Ofiarę Eucharystyczną, lecz wyraża ono ostatnie pożegnanie, jakie wspólnota chrześcijańska oddaje swemu członkowi, zanim jego ciało będzie wyniesione i pogrzebane” (ss. 12—13).

Rozdział IV zawiera drugą formę pogrzebu, obejmującą stacje: w kaplicy cmentarnej lub w domu przedpogrzebowym, gdzie odbywają się obrzędy i modlitwy wstępne, liturgia słowa i ostatnie pożegnanie i skąd wyrusza procesja do grobu, oraz stację przy grobie.

Bardzo rzadkie zastosowanie będzie miała w naszych warunkach trzecia forma pogrzebu, zawierająca tylko jedną stację.

Rozdział V Obrzędów przewiduje dwojakiego rodzaju obrzęd dla tej formy pogrzebu, zależnie od tego, czy odprawiać się on będzie tylko w kaplicy cmentarnej (w domu przedpogrzebowym lub w domu zmarłego) czy też tylko przy grobie.

W rozdziale VI podano osobny obrzęd, związany z wprowadzeniem ciała do kościoła, jeżeli bezpośrednio po nim nie następuje liturgia pogrzebowa.

Treścią dalszych rozdziałów (VII—IX) są 3 formy pogrzebu dzieci, obejmujące stacje analogicznie, jak przy pogrzebie dorosłych. Modlitwy, większość śpiewaków i wezwania kapłana dostosowane są do rzeczywistości zmarłego dziecka, przy czym niektóre modlitwy i wezwania — a zwłaszcza obrzęd ostatniego pożegnania — przeznaczone są na pogrzeb dziecka ochrzczonego, inne zaś na pogrzeb dziecka nie ochrzczonego.

W ostatnim, X rozdziale Obrzędów zamieszczono różne teksty, które można wybrać w czasie nabożeństwa Słowa Bożego przy zmarłym, przy nawiedzeniu ciała zmarłego, w różnych momentach pogrzebu, a także podczas odprawiania oficjum żałobnego. Znajdujemy tu więc cały szereg modlitw, dostosowanych do różnych sytuacji zmarłego, teksty i melodie pieśni na ostatnie pożegnanie, dodatkowe formuły modlitwy powszechnej, litanie za zmarłych, ostatnie pożegnanie dziecka nie ochrzczonego, modlitwy przy poświęceniu krzyża nagrobnego, kwiatów i lampek na groby oraz bogaty zestaw czytań biblijnych zarówno dla pogrzebu dorosłych jak i dzieci.

Całość Obrzędów Pogrzebu zamyka Dodatek, w którym umieszczono część oficjum za zmarłych: Jutrznie (dawniejsza nazwa *Laudes*) i Nieszpory, będące polskim tłumaczeniem odpowiednich tekstów z *Liturgia Horarum*.

Przeglądając pobieżnie Obrzędy Pogrzebu trzeba zauważyć przede wszystkim nowe ujęcie teologii śmierci chrześcijanina i samego pogrzebu chrześcijańskiego. „W obrzędach pogrzebowych swoich dzieci Kościół obchodzi z wiarą paschalne misterium Chrystusa i modli się, aby ci, którzy przez chrzest zostali wszczępieni w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, z Nim przeszli przez śmierć do życia. Muszą oni przejść oczyszczenie duszy, aby mogli być przyjęci do grona świętych i wybranych w niebie, w ciele zaś będą oczekiwać błogosławionej nadziei przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania umarłych” (s. 9). Myśl ta przewija się w całej liturgii pogrzebowej, w której nie ma już mowy o lęku przed sądem czy karą ognia piekielnego; podkreśla się raczej przyszłe zmartwychwstanie ciała, udział w chwale uwielbionego Chrystusa, radość życia wiecznego, obcowanie ze świętymi, nadzieję spotkania wszystkich u Ojca w niebie. Nie mówi się także o samej tylko duszy zmarłego, lecz poleca się Bogu w modlitwach całego człowieka, prosząc dla niego o miłosierdzie i odpuszczenie grzechów. Wszystkie psalmy w liturgii żałobnej kończą się doksologią *Chwała Ojcu (Gloria Patri)*, a nie jak dotąd prośbą *Wieczny odpoczynek (Requiem aeternam)*.

Nowością jest również — poza wskazanymi wyżej — podana we Wpro-

wadzeniu możliwość odprawiania obrzędów pogrzebowych w wypadku, gdy odbywa się palenie zwłok zmarłego. Konferencja Episkopatu Polski nie zajmuje tutaj na ten temat swego stanowiska. Zezwala natomiast na pogrzeb dziecka nie ochrzczonego, na pierwszym miejscu stawia fioletowy kolor szat liturgicznych przed czarnym przy odprawianiu pogrzebu dorosłych, a nawet dopuszcza możliwość użycia szat białych, jeżeli zmarły przed śmiercią o to prosił.

Biorąc pod uwagę opracowanie samego tekstu liturgicznego, należy m. in. wskazać na zestawienie obok siebie kilku wersji pozdrowień, modlitw czy śpiewów, co zachęci kapłanów do wyboru tychże, choć powtarzanie tych samych zestawów przy każdej formie pogrzebu zajęło sporo miejsca i poszerzyło objętość książki. W wypadku podawania kilku wersji danego tekstu po każdej z nich dano odnośnik do dalszego ciągu obrzędów, co stanowi nowość w polskich wydaniach ksiąg liturgicznych.

Sam format Obrzędów jest zgrabny i bardzo praktyczny, łatwo mieści się w kieszeni sutanny lub płaszcza. Na twardą okładkę nałożono ochronną, czarną plastikową obwolutę, co zabezpieczy książkę przed szybkim zniszczeniem. Szkoda tylko, że wstążki-zakładki wykonano z niezbyt mocnego materiału i wybrano kolory łatwo brudzące się.

Obrzędy Pogrzebu, które zasługują przede wszystkim na szersze opracowanie teologiczne, powinni nabyć nie tylko kapłani czy organiści, ale także i ci spośród świeckich, którzy pełnią rolę prowadzących śpiew ludu podczas pogrzebu. Zgodnie ze wskazaniem biskupów polskich mogą oni odtać — za zezwoleniem proboszcza — przewodniczyć obrzędowi pogrzebowym w domu i procesji do kościoła, o ile niemożliwa jest tam obecność kapłana; mogą też przewodniczyć nabożeństwu Słowa Bożego przy zmarłym. Powstaje tylko pytanie: czy nakład 25 000 egzemplarzy zdoła zaspokoić wszystkie potrzeby duszpasterskie w tym względzie?

Kraków

KS. STANISŁAW DADAK

Ks. Stanisław Grzybek

A. D. H. MAYES, *Israel in the period of the Judges*, London 1974, stron 156.

Omawiana praca została wydana jako 29 tom drugiej serii studiów nad teologią biblijną (*Studies in Biblical Theology*), wydawanych w Londynie, a pomyślanych jako pomoc dla tych, którzy studiując Pismo św., pragną lepiej i głębiej zrozumieć zawartą w nim teologiczną treść.

Autor interesującej nas monografii, wychodząc z założenia, że księga Sędziów należy do dzieła deuteronomistycznego i została ostatecznie zredagowana w VI w. przed Chr. (dokładnie 561 r.), na samym początku uściśla w jakim sensie będzie dalej w swojej pracy posługiwał się terminem „Izrael”. Oczywiście, że nie odnosi go ani do mieszkańców północnego królestwa, ani do mieszkańców Judei, ale pod tym wyrażeniem rozumie „świętą konfederację dwunastu szczepów, zjednoczonych ku czci Jahwe w zwykłym sanktuarium” (s. 4). Z takiego wychodząc założenia, wydaje się, że autor opowiada się za koncepcją M. Notha, który utrzymuje, że „Izrael przed powstaniem monarchii, był federacją dwunastu szczepów zbudowaną na wzór późniejszych amfiktyonii greckich” (s. 4). Czy ta hipoteza jest w zupełności słuszna, trudno na to w tej chwili odpowiedzieć, niemniej stanowi ona jakąś próbę rozwiązania trudności, odnośnie wspólnotowego życia pokoleń, które pod wodzą Jozuego wkroczyły na początku 12 w. przed Chr. do Kanaanu. Chociaż hipoteza przyczynia się dość dobrze do zrozumienia rozwoju religii izraelskiej i prawodawstwa szczepowego przed uformowaniem się w Izraelu

właściwej monarchii, to jednak ona nie odpowiada zdaniem Autora omawianej książki na pytanie na jakiej podstawie cały Izrael zaczął wierzyć i oddawać cześć jednemu Bogu — Jahwe.

Autor rozwiązania tej trudności szuka gdzieś indziej. Sięga on do wydarzeń która miały miejsce prawdopodobnie w ostatnim roku wędrówki przez pustynię w miejscowości Kadesz, na pustyni Sin. Tam jego zdaniem skrytykowała się wiara w Jahwe i z nią w sercu poszczególne pokolenia wkroczyły do Kanaanu. Jedni pod dowództwem Kaleba zanieśli tę wiarę od południa do Hebronu, inni kroczyli do ziemi Kanaan drogą okrężną przez Jerycho i umocnili ją w sobie w Sychem. Potem „z tych dwóch centrów promieniowała ona, aby objąć zarówno północne jak i południowe szczyty” (s. 109).

A. Mayes uznaje pewne wartości amfiktonii, szczególnie na odcinku społeczno-narodowym, ale wydaje się nie widzieć jej roli, jeśli chodzi o religijne przeżycia Izraelitów i wynikające stąd pewne konsekwencje wpływające na zjednoczenie się szczepów w jeden naród. Autor jest zdania, że „prostu lud Jahwe powstał w Kadesz i że w Kadesz zorganizowano Izrael, do którego później odwołują się prorocy” (s. 109). Można zatem powiedzieć, że genezy jedności szczepowej Izraela należy szukać w ostatnich wydarzeniach, które miały miejsce przed ich wkroczeniem do Kanaanu. Niewątpliwie chodzi tu o wiele cudów zdziałanych przez Jahwe, które uwrażliwiły Izraelitów na prawdę o Jego wszechmocy i umocniły wiarę w Niego.

Omawiana praca A. Mayesa ma charakter teologiczny. Należy przyznać, że Autor umiejętnie podszedł do wy tłumaczenia problemu jedności szczepowej czy narodowej Izraelitów, szukając dla niej racji nie tyle w analogiach pozabiblijnych ile w samej Biblii. Nie można odmówić racji twierdzeniu, że w zajęciu takiego stanowiska wielką rolę odegrała w rozwiązywaniu problemu posłużenie się regułami najnowszej hermeneutyki biblijnej.