

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 41/1, 81-108

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN ODNOWY LITURGII

Zawartość: Szczyt i źródło. I. LITERA I DUCH. 1. Przekłady — nasza bo-
łączka. — 2. Instrukcja o przekładach tekstów liturgicznych na języki na-
rodowe. — 3. Akomodacja *Ordo Missae*. II. URZĘDY I SŁUŻBY. 1. Celebrans
i jego zgromadzenie. — 2. Liturgiczne uprawnienia kobiet. III. DIAKONIA
SZTUKI. 1. Przystosowanie Kościołów do odnowionej liturgii. — 2. Msza
św. śpiewana według nowego *Ordo Missae*. IV. LITURGICZNA WSPÓL-
NOTA. 1. Odnowa liturgii a różaniec. — 2. Jak ożywić życie sakramentalne
w parafii?*

Szczyt i źródło

Biuletyn Odnowy Liturgii z bieżącym, 17 z kolei numerem, wchodzi w piąty rok swojego istnienia. W pierwszym numerze, który ukazał się w pierwszym zeszycie „Collectanea Theologica” rocznika 1967, w ten sposób określono cel tego biuletynu: „Ma on mieć charakter przede wszystkim informujący, przekazując najważniejsze dane z czasopism i wydawnictw liturgicznych zagranicznych oraz wiadomości o różnych inicjatywach i formach realizacji odnowy liturgicznej zarówno w Polsce jak i zagranicą. Informacje te, na ogół zwięzłe, ograniczające się do rzeczy istotnych, będą dotyczyły: dokumentów odnowy liturgii, diskutowanych ogólnych problemów odnowy, zagadnień praktycznych zwłaszcza rubrycystycznych, kroniki ruchu odnowy w kraju i zagranicą, gdzie będą notowane ciekawsze inicjatywy duszpasterskie”.

Zgodnie z tą zapowiedzią dotychczasowe numery biuletynów posiadały cztery działy zatytułowane: dokumenty odnowy, problemy odnowy, praktyka odnowy i kronika odnowy. Podział ten odpowiadał dobrze temu ruchliwemu okresowi, w którym, w realizacji postanowień soborowej konstytucji liturgicznej, co chwilę pojawiały się nowe dokumenty liturgiczne i instrukcje wykonawcze, przebudowujące strukturę liturgii Kościoła i rodzące mnóstwo problemów i wątpliwości praktycznych.

Obecnie, po zakończonej już reformie mszału, roku liturgicznego i brewiarza oraz obrzędu chrztu świętego dzieci i innych sakramentów, wchodzimy powoli już w okres pewnej stabilizacji. Nie oznacza to jednak, że odnowa liturgii jest dziełem dokonanym. Otrzymaliśmy wprawdzie w szeregu opublikowanych dokumentów obiektywną podstawę dla dzieła odnowy, ujętą w prawne przepisy, formę, jako wyraz woli Kościoła. Olbrzymie dzieło wcielenia tej formy w życie, co zakłada ogromną i długofalową pracę duszpa-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Franciszek Blachnicki, Lublin.

stersko-wychowawczą, zmierzającą do ukształtowania nowej świadomości i nowych postaw, które zapuściłyby głębsze korzenie we wspólnotach wiernych, stając się w nich tradycją i obyczajem, zaledwie zostało rozpoczęte.

W obliczu ciągle realnego niebezpieczeństwa utożsamienia odnowy liturgii z reformą tekstów i rubryk i uznania wskutek tego sprawy odnowy za załatwioną z chwilą ogłoszenia i wprowadzenia w życie ostatniego dokumentu liturgicznego, jest sprawą zasadniczej wagi budzenie i podtrzymywanie świadomości potrzeby tej długofalowej pracy oraz poczucia odpowiedzialności za nią, zwłaszcza u duszpasterzy. Wielkie bowiem muszą się dokonać przemiany w ich mentalności, nawykach i postawach, zanim dojdą oni z tradycyjnego modelu duszpasterstwa do tego, aby skoncentrować „cały swój duszpasterski obowiązek wokół liturgii” oraz „ażeby uważali liturgię za szczyt i źródło” (Instr. z 26. 1X. 1964, a 8 i 5).

Powyższemu zadaniu chce służyć w przyszłości Biuletyn Odnowy Liturgii. Nie tyle więc informacja co inspiracja poszukiwań i poczynań na polu realizacji odnowy liturgii ma być jego celem.

Układ i treść biuletynu będą więc miały w przyszłości na uwadze potrzeby mającej się budować w terenie, głównie przez posługę kapłana i jego współpracowników, liturgicznej wspólnoty. Jego orientacja więc będzie wybitnie liturgiczno-pastoralna. Wyraża się to w nowym, przyjętym od tego numeru jego podziale. Dział pierwszy, zatytułowany *Litera i duch* będzie się zajmował dokumentami i księgami liturgicznymi. Prawo liturgiczne i tekst liturgiczny stanowią bowiem podstawę liturgii i punkt wyjścia duszpasterstwa liturgicznego. Wielka obfitość nowych tekstów przez długi jeszcze okres czasu będzie się domagała interpretacji i komentarza i to nie tyle lityery prawa w sensie dawnej rubrycystyki, ile w odniesieniu do ducha, tkwiącego u jej podstaw, a domagającego się wyjaśnienia teologicznego i pastoralnego. Aktualny będzie także problem adaptacji i akomodacji tekstów i przepisów zgodnie z ich duchem i wymaganiami naszej lokalnej sytuacji.

Dział drugi, zatytułowany *Urzędy i służby* poświęcony będzie problemom związanym z formacją wykonawców liturgii mających specjalne funkcje w zgromadzeniu liturgicznym. Będzie tu chodziło zarówno o kapłana, przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego, jak i o jego pomocników, będących bądź na jego usługach, bądź wraz z nim na usługach zgromadzenia. Należyte sprawowanie liturgii w duchu odnowy jest nie do pomyślenia bez odpowiednio przygotowanego pomocniczego zespołu liturgicznego ożywiającego zgromadzenie i formacja tych zespołów jest jednym z centralnych zadań liturgiczno-pastoralnych.

Diakonia sztuki jest również niezbędna dla należytego przygotowania i przebiegu zgromadzenia liturgicznego, dla zapewnienia mu odpowiednich warunków przestronnych, dania mu godnej „oprawy”, zapewnienia godnego, uroczystego i pięknego przebiegu. Tymi problemami zarówno w zakresie sztuki sakralnej, jak i muzyki oraz śpiewu zajmie się dział trzeci biuletynu.

Dział czwarty wreszcie, zatytułowany *Liturgiczna wspólnota* poświęcony będzie zagadnieniom związanym już bezpośrednio z wychowywaniem i przygotowaniem wspólnoty liturgicznej, zarówno w ramach samego zgromadzenia, jak i poza nim. Będzie to więc dział pastoralny w znaczeniu ściślejszym. Będą tu należały również problemy katechezy liturgicznej, komentarza, homilii, wychowania do modlitwy, ascezy, społecznej i czynnej miłości, o ile te czynniki warunkują powstanie prawdziwej wspólnoty liturgicznej względnie z niej wynikają, zgodnie ze stwierdzeniem soboru, że liturgia jest źródłem i szczytem całego życia Kościoła.

Bogactwu i ważności zarysowanych problemów oczywiście z trudem będą mogły odpowiedzieć szczupłe ramy biuletynu. Sprawa domaga się już osobnego czasopisma. Redakcja zamierza podjąć u odpowiednich czynników starania o przekształcenie biuletynu w samodzielne pismo. Zanim starania te

nie zostaną uwieńczone sukcesem, w dalszym ciągu będziemy korzystali z gościnnych łamów „Collectanea Theologica”.

Redakcja¹

I. LITERA I DUCH

1. Przekłady — nasza bolączka

Tłumaczenie łacińskich tekstów liturgicznych na języki narodowe to jeden z najtrudniejszych i najbardziej delikatnych problemów technicznych posoborowej odnowy liturgii. Trudności obiektywne związane z tym problemem były chyba jednym z głównych powodów, dlaczego Kościół tak długo wahał się z wprowadzeniem języków narodowych do liturgii, mimo iż już na Soborze Trydenckim okazał zrozumienie dla wielkiego znaczenia duszpasterskiego takiej decyzji. Powzięcie tej decyzji na II Soborze Watykańskim jest m. in. dowodem zaufania do poziomu naukowego i sprawności technicznej naszej epoki, zapewniającej należyte pokonanie trudności związanych z tym problemem.

Jeżeli chodzi o naszą sytuację, to trudno byłoby powiedzieć, że jak dotąd poradziłyśmy sobie w sposób zadowalający z zadaniem tłumaczenia i adaptacji tekstów dokumentów liturgicznych. Zastrzeżenia podnoszone wobec zatwierdzonych przekładów były zjawiskiem dość częstym, prowadząc czasem do zmiany już po wprowadzeniu ich w życie. Świeżo zaś poważne zastrzeżenia budzi wydrukowany już jako wkładka do mszału przekład nowego *Ordo Missae*.

Można wskazać chociażby następujące, rażące i budzące uzasadnione sprzeciwie miejsca przekładu:

1) Wezwanie do aktu pokutnego brzmi w przekładzie: *Przepróśmy Boga za nasze grzechy, abyśmy mogli godnie odprawić Najświętszą Ofiarę*. Tekst ten nie oddaje ani litery, ani ducha łacińskiego oryginału. (*Fratres, agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda*). W wezwaniu nie chodzi przecież o to, aby w następującej chwili ciszy wierni przeprasali Boga za grzechy wzbudzając akt żalu, bo to za chwilę uczyni się wspólnie, w akcie pokutnym, ale o to, aby u z n a l i (właśnie: *agnoscamus*) swoją grzeszność w obliczu Boga.

2) Doksologia końcowa kanonu została przetłumaczona: *Przez Chrystusa z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie Boże, Ojcze Wszchemogący, w jedności Ducha Świętego wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków*. Tak przetłumaczona doksologia *Per ipsum...* traci organiczne powiązanie z całą Modlitwą Eucharystyczną, robi wrażenie zewnętrznego dodatku, sztucznie przyczepionego. Razi kompletnym brakiem wycucia ducha i stylu biblijnych tekstów Pawłowych i tekstów liturgicznych. Dla kogoś, kto z uwagą odmawia tekst poprzedzającej Modlitwy Eucharystycznej, będąc przez cały czas myślą przy Chrystusie i wymieniając bezpośrednio przedtem Jego imię, wydaje się to być nie do przyjęcia, aby w doksologii wprowadzać na nowo to imię w formie „przyczepki” jako element obcy w stosunku do poprzedzającego tekstu.

¹ Biuletyn redaguje zespół pracowników naukowych i współpracowników Instytutu Teologii Pastoralnej KUL. W skład kolegium wchodzi: ks. Zdzisław Bernat, ks. Franciszek Blachnicki (redaktor), ks. Mieczysław Brzozowski, ks. Wojciech Danielski, ks. Franciszek Greniuk, ks. Stanisław Hartlieb, ks. Bogdan Snela, ks. Rudolf Zielasko.

3) W embolizmie słowa *expectantes beatam spem* wzięte ze św. Pawła, przetłumaczono *oczekując obiecanej nagrody*. Dalekie to jest od ducha biblijnego oryginału i razi swoim utylitarystycznym sformułowaniem.

Przykładów podobnych możnaby przytoczyć więcej. Jest to rzeczą zrozumiałą i normalną, że w przekładach tego rodzaju będą zawsze niedoskonałości i różne dyskusyjne możliwości. Chodzi jednak o to, aby przed ostatecznym ustaleniem tekstu przekładu wyczerpać wszystkie możliwości dyskusji w kręgu jak najszerszym specjalistów i zainteresowanych, aby wyeliminować braki rażące i przyjąć tekst względnie doskonały. Nie wydaje się jednak, aby u nas sprawę potraktowana dostatecznie poważnie i z wykorzystaniem wszystkich dostępnych możliwości usunięcia usterek. Dla porównania można tu przytoczyć, jak sprawę przekładów przygotowuje się np. we Francji.

Liturgicznym zespołem roboczym dla krajów mówiących językiem francuskim jest Narodowy Ośrodek Duszpastersko-liturgiczny (w skrócie CNPL) w Paryżu. Do tego ośrodka należy m. in. Komisja Tłumaczeń składająca się z sześciu członków: teologa, liturgisty, filologów języka łacińskiego i francuskiego, poety.

Ta komisja powierza jednemu ze swych członków przygotowanie tłumaczenia wstępnego (*pré-translation*). Tak przygotowany tekst studiuje najpierw indywidualnie każdy z członków komisji. Potem ma miejsce dyskusja podczas sesji plenarnej. Owocem tych prac jest tłumaczenie nr 1, które rozsyła się ośrodkom eksperymentacyjnym.

Tłumaczenie nowego *Ordo Missae* zostało posłane do biskupów, członków Komisji Liturgicznej Episkopatu Francuskiego (jest ich dziewięciu, a każdy reprezentuje jeden z dziewięciu okręgów apostołskich Francji) oraz konferencji episkopatów tych krajów, które również posługują się językiem francuskim jak np. Belgia, Kanada, Kongo.

Każdy z dziewięciu biskupów Francji wybierał w swoim okręgu, względnie w swojej diecezji dziesięć ośrodków (parafie lub wspólnoty zakonne), w których korzystano z tego tłumaczenia w ramach eksperymentu od 10. VI. do 15. IX. 1969 r. W innych krajach języka francuskiego konferencje episkopatu ustalały swój sposób eksperymentowania.

Po upływie wyznaczonego czasu Komisja Tłumaczeń zebrała się ponownie, aby przedyskutować krytyczne uwagi otrzymane od w/w ośrodków i zaproponować ewentualne ulepszenia; tak powstało tłumaczenie nr 2, które znów posłano wszystkim biskupom, członkom komisji episkopatu dla otrzymania ich opinii. Biskupi mogli zdecydować o dalszych eksperymentach i zmianach. I tak np. w odnienieniu do tłumaczenia Modlitw Eucharystycznych zaaprobowano ostatecznie dopiero tekst nr 15!

Tłumaczenie tekstów *Ordo Missae 1969* zaaprobowano podczas równoczesnej podwójnej sesji plenarnej. W sąsiadujących ze sobą salach zgromadzili się biskupi z dyrektorem CNPL, a w drugiej członkowie Komisji Tłumaczeń. Omawiano tłumaczenie nr 2, czyli tekst poprawiony przez ekspertów na podstawie uwag krytycznych nadesłanych przez ośrodki eksperymentacyjne. Ile razy biskupi chcieli wprowadzić zmiany w tekście im przedstawionym, odwoływali się do ekspertów, aby wysłuchiwać ich zdania w tej materii.

Porównując tłumaczenie nr 1 z wersją ostateczną tekstów *Ordo Missae 1969* zauważamy poważne różnice tak w tekstach, jak i w obrzędach. Nie są one niespodzianką. Z samej Francji wpłynęło dziewięćdziesiąt krytycznych wypowiedzi od ośrodków bardzo zróżnicowanych. Obok tego opinie w tej materii przesłano również z Belgii, Kanady, Szwajcarii oraz innych krajów języka francuskiego. Owocem pracy tak licznego i tak zróżnicowanego zespołu musiała być wysunięcie niejednej propozycji.

Jeżeli porównamy ogrom pracy włożonej w dzieło tłumaczenia i adaptacji tekstów liturgicznych we Francji z naszym wkładem, musimy dojść do wniosku, że bardzo wiele pozostało nam jeszcze do zrobienia. Praca ta musi

być podjęta, chodzi przecież o ustalenie tekstów, którymi będą się modliły i które będą formowały całe pokolenia.

Wydaje się, że należałoby przyjąć następujący sposób postępowania i pracy w tej sprawie:

- 1) Należałoby uchwałą episkopatu uznać wszystkie dotychczasowe przekłady tekstów liturgicznych za przekłady tymczasowe (*ad interim*) określając zarazem termin, w jakim należałoby przygotować nowe i ostateczne przekłady.
- 2) Należałoby powołać nadzwyczajną komisję tłumaczeń z odpowiednich specjalistów (ew. jako podkomisję Komisji Liturgicznej Episkopatu) i zlecić jej rewizję oraz ostateczne opracowanie przekładów.
- 3) Komisję należałoby zobowiązać do przedyskutowania projektów ze wszystkim zainteresowanymi ośrodkami i specjalistami w skali krajowej i do przeprowadzenia eksperymentów w różnych ośrodkach przed przedłożeniem ostatecznych projektów do zatwierdzenia Konferencji Episkopatu.

Ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

2. Instrukcja o przekładach tekstów liturgicznych na języki narodowe

25 stycznia 1969 przewodniczący Rady Liturgicznej przesłał do przewodniczących konferencji episkopatów i do przewodniczących narodowych komisji liturgicznych następującą instrukcję dotyczącą sporządzania przekładów na języki narodowe. W „*Ephemerides Liturgicae*” 83(1969) 133—139 podane zostały jej główne części w języku francuskim. Pominięto pierwsze cztery artykuły stanowiące wstęp wyjaśniający cel i temat instrukcji oraz końcowe (n. 38—43) podające zasady dla komisji sporządzających przekłady i dla ich wydawnictw.

I. Zasady ogólne

5. Tekst liturgiczny jako dokument obrzędowy jest środkiem przekazu ustnego. Jest najpierw znakiem zmysłowym, przy pomocy którego ludzie modlący się komunikują się między sobą. Dla wierzących sprawujących liturgię słowo jest równocześnie misterium, gdyż poprzez wypowiedziane zdania sam Chrystus mówi do swego ludu, a lud odpowiada swemu

Panu, Kościół mówi do Boga i wyraża głos Ducha, który go ożywia.

6. Przekłady mają więc za cel służyć w liturgii dla ogłoszenia wiernym Dobrej Nowiny zbawienia, a następnie wyrazić modlitwę Kościoła do Pana. „Przekłady liturgiczne stały się głosem Kościoła” (przemówienie Pawła VI do Kongresu Tłumaczy Liturgicznych 10. XI. 1965). Dla osiągnięcia tego celu nie wystarczy, nawet gdy się dokonuje przekładu przeznaczonego do liturgii, wyrazić w innym języku dosłowną zawartość idei tekstu oryginalnego, ale należy także dokonać wysiłku wiernego zakomunikowania danemu ludowi i w jego własnym języku tego, co Kościół chciał przekazać przez tekst oryginalny innemu ludowi w innym języku. Wierności przekładu nie należy więc osądzać jedynie według poszczególnych słów czy zdań, ale powinna być ona dostosowana do właściwego kontekstu przekazu liturgicznego, zgodnie z jego naturą i jego własnymi sposobami.

7. W akcie przekazu liturgicznego nie wystarczy więc rozpatrywać „tego, co się mówi” dosłownie w oryginale. Należy także wiedzieć, k t o przemawia, do k o g o się mówi, i j a k się mówi. Tak więc przygotowując przekład należy dostrzec i zachować wierność wypowiedzi pod wielu aspektami, zwłaszcza: A) w odniesieniu do tego, co się ma zakomunikować, B) w odniesieniu do tych, do których przekaz się zwraca, C) w odniesieniu do sposobu i formy przekazu.

A. W odniesieniu do treści przekazu

8. Chociaż w akcie przekazu ustnego niemożliwe jest zupełne oddzielenie tego, co się mówi i sposobu, w jaki się mówi, jednak niezbędne jest w przekładzie wypowiedzi z jednego języka na drugi wydobyć treść wypowiedzi, aby dać jej nowe sformułowanie, ściśle i szczęśliwe.

9. Aby wykryć prawdziwy sens jakiegoś tekstu, stosować należy naukowe metody studiów tekstowych i literackich, wypracowane przez specjalistów. Ten aspekt wysiłku właściwego każdemu tłumaczowi jest teraz dobrze znany. Wystarczy zasygnalizować pewne zastosowania wobec tekstów liturgicznych.

10. a) Jeśli trzeba, należy przeprowadzić krytykę tekstową tekstu, który ma być przełożony, tak, ażeby tłumaczyć bądź lekcję oryginalną, lub przynajmniej uznaną za najlepszą.

11. b) Należy wyszukać znaczenia słów łacińskich, uwzględniając ich zastosowanie historyczne i kulturalne, chrześcijańskie i liturgiczne. Np. słowo *devotio* nie musi mieć tego samego znaczenia w klasycznym antyku, w chrześcijaństwie VI wieku i w chrześcijaństwie schyłku średniowiecza. Wobec obrazu czy przenośni stylistycznej musimy się zapytać, czy jest ona pospolita, czy wyszukana, pełna ekspresji czy niewłaściwie użyta. Np. słowo *refrigerium* nie zawsze zawiera coś „lodowatego”; słowo *grex* nie koniecznie przywołuje obraz owcy.

12. c) Nie należy zapominać, że często o jedności semantycznej (a to pozwala uchwycić znaczenie) stanowi nie słowo, ale całe zdanie. Należy więc unikać zacieśniania czy zniekształcania efektywnego znaczenia przekazu na skutek zbyt analitycznego przekładu, który każde słowo, lub część słów przesadnie uwypukla. Np. zgromadzenie słów łacińskich *ratam, rationabilem acceptabilemque* wzmacnia znaczenie epiklezy w tej modlitwie. W niektórych jednak językach zastosowanie trzech przymiotników może doprowadzić do odwrotnego skutku i zmniejszyć siłę „oratorską” tego wezwania.

13. d) Dużo słów czy wyrażzeń można zrozumieć tylko wtedy, gdy są umieszczone w swoim kontekście historycznym, społecznym i obrzędowym. Np. w oracjach W. Postu słowo *ieiunium* przypomina nie tylko ograniczenie w pokarmie, ale może niekiedy przywoływać na myśl całą dyscyplinę W. Postu, zarazem liturgiczną i ascetyczną.

B. W odniesieniu do osób, do których przekaz się zwraca

14. Przekład ma więcej lub mniej wartości zależnie od zastosowania, do jakiego jest przeznaczony. Uwzględniając naturę zgromadzeń liturgicznych, dla których przekłady są przeznaczone, należy wziąć pod uwagę następujące punkty:

15. 1) Język ma być potoczny, to znaczy dostępny dla większości wiernych mówiących tym językiem i zbierających się zwykle dla kultu, „włączając dzieci i ludzi niewykształconych” (Paweł VI, przemówienie cytowane wyżej). Nie wynika z tego, że język ma być pospolity (wulgarny), ma bowiem zawsze być „godny wzniosłych rzeczy, które wyraża” (tamże) i bez zarzutu z punktu widzenia literackiego. Z drugiej strony stosowanie języka potocznego nie usuwa konieczności zapewnienia dostatecznej katechezy, ażeby wprowadzić wiernych we właściwe znaczenie biblijne i chrześcijańskie niektórych słów czy zdań. Jednakże na ogół nie można wymagać od wiernych specjalnej kultury literackiej po to, by całość tekstów liturgicznych była dla nich dostępna. Na koniec należy zaznaczyć, że jeżeli przekaz stosuje często teksty o charakterze naprawdę poetyckim, nic to nie przeszkadza użyciu języka potocznego.

16. 2) Ażeby słuchacze tekstu otrzymali przekaz w znaczeniu zamierzonym przez liturgię, należy ponadto czuwać nad niektórymi punktami:

17. a) Kiedy się stosuje terminy języka potocznego, które mają znaczenie

„religijne”, należy sprawdzić, czy ich użycie naprawdę odpowiada zamierzonemu znaczeniu, czy też należy je poprawić. Te terminy mogą bowiem przekazywać znaczenie przed-chrześcijańskie, pseudo-chrześcijańskie, po-chrześcijańskie czy nawet anty-chrześcijańskie. Należy ocenić czy słowo lub wyrażenie może nabyć znaczenia ściśle chrześcijańskiego dzięki kultowi i wierze zgromadzenia. Przykład: w greckim języku biblijnym często unikano słowa *hieros* (konsekwany, sakralny), zbyt związanego z kultami pogańskimi i wolano od niego słowo rzadziej używane *hagios* (święty). Znaczenie biblijnego *hesed* — *eleos* — *miseriordia* nie jest ściśle oddane przez terminy języków nowożytnych, które odnoszą się dosłownie do łacińskiego *miseriordia*. W łacinie klasycznej czasownik *mereri* oznacza „być czegoś godnym”. Język jednak liturgiczny przemienił pierwotne znaczenie słowa. Jeżeli się na to nie zwróci uwagi, tłumaczenie może być błędne np. w takich zdaniach jak *quia quem meruisti portare* (antyfona *Regina caeli*).

18 b) Często się zdarza, że w języku potocznym nie ma słowa, które by dokładnie odpowiadało znaczeniu biblijnemu czy liturgicznemu w tłumaczonym tekście (np. biblijna „sprawiedliwość”). Trzeba wtedy wybrać słowo, które najłatwiej może być przyjęte dzięki częstemu stosowaniu w różnych kontekstach w katechezie i w modlitwie, tak że nabierze znaczenia biblijnego i chrześcijańskiego, o co szło w liturgii. Np. słowa *doxa* po grecku czy *gloria* po łacinie, wybrane, jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *kabôd* nabrały znaczenia biblijnego, którego nie miały na początku. Podobnie może się zdarzyć, że języki nowożytne nie mają terminów zdolnych oddać w pełni liturgicznego znaczenia słowa łacińskiego. Np. słowo *mysterium*: przekład współczesny byłby niedokładny i nasuwałby wiernym, przynajmniej mniej światłym, tylko coś ukrytego, nie przywołując na myśl rzeczywistości nadprzyrodzonej, która jest udzielana w widzialnym znaku.

19. c) W większości języków współczesnych, które dziś stały się środkiem przekazu liturgicznego, będzie konieczne stopniowe uformowanie przystosowanego języka biblijnego i liturgicznego. Na ogół najlepszy rezultat osiągnie się raczej przez stosowanie słów zwyczajnych i potocznych, które nabiorą znaczenia chrześcijańskiego, niż przez uciekanie się do słów rzadkich i uczonych.

20. 3) Modlitwa Kościoła jest zawsze modlitwą poszczególnej grupy zgromadzonej *hic et hunc*. Często więc w liturgii nie wystarczy przetłumaczenie z dokładnością ściśle werbalną i materialną tekstów sformułowanych w innej epoce i w innej kulturze. Zebrana wspólnota powinna móc uczynić z przetłumaczonego tekstu swoją własną modlitwę, żywą i aktywną, a każdy członek wspólnoty powinien móc w niej odnaleźć i wypowiedzieć siebie.

21. Dlatego, tłumacząc teksty liturgiczne często trzeba dokonać roztropnych adaptacji. Trzeba tu odróżnić kilka przypadków:

22. a) Przekład słowo w słowo często zapewnia najlepszy przekaz. Np. Kiedy się tłumaczy na język romański: *Pleni sunt caeli et terra gloria tua*.

23. b) Niekiedy, przeciwnie, obrazy muszą być zmienione, ażeby mogły utrzymywać prawdziwe znaczenie, np. *locus refrigerii* dla krajów północnych.

24. c) Niekiedy samo pojęcie wyrażanych rzeczywistości jest trudne do zrozumienia, dlatego, że szokuje dzisiejszych chrześcijan (np. *terrena despiciere* lub *ut inimicos sanctae Ecclesiae humiliare digneris*), czy już nie interesuje współczesnych nam ludzi (np. niektóre zwroty antyariańskie), lub nie nadaje się do modlitwy dzisiejszej (np. niektóre aluzje do form pokutnych dziś nie praktykowanych). W tych wypadkach nie wystarczy usunięcie tego, co się nie nadaje. Trzeba pomyśleć, jak wyrazić w języku współczesnym ekwiwalentne rzeczywistości ewangeliczne. Adaptacje te wymagają wielkiej wagi. Nie wystarczy, że odpowiedzą mentalności współczesnej czy smakowi estetycznemu. Muszą one wyrażać naukę pewną i duchowość autentycznie chrześcijańską.

C. W odniesieniu do sposobu i formy przekazu

25. Sposób mówienia i wypowiedzania jest integralną częścią przekazu ustnego. Kiedy się redaguje tekst liturgiczny, forma „oratorska”, lub mówiąc nieściśle, bardziej potocznie — „literacka” ma ogromne znaczenie. Kilka aspektów zasługuje tu na uwagę.

26 1) Rodzaj literacki każdego tekstu zależy najpierw od natury aktu obrzędowego, który wyraża się w słowach. Co innego jest wykrzykiwać radośnie (*acclamare*), co innego błagać, co innego głosić, co innego rozmawiać, czytać ludowi lub śpiewać. Do każdej czynności jest odpowiedni sposób mówienia. Inna też będzie forma modlitwy mówionej przez pojedynczą osobę, inna — mówionej wspólnie, inna, gdy jest to proza, inna, gdy utwór poetycki. Inna, gdy jest recytowana, inna, gdy śpiewana. Te dane mają wpływ nie tylko na sposób mówienia, ale i na redakcję literacką.

27. 2) Każdy tekst liturgiczny jest utworem literackim przeznaczonym do celebracji. Gdy jest napisany, jak to zazwyczaj ma miejsce, przedstawia się tłumaczom, jako utwór literacki. Należy więc dla każdego tekstu szukać elementów charakterystycznych, które określają jego rodzaj literacki. Np. dla oracji rzymskich: ogólna struktura formalna, tok, wyrażenie czci, ścisłość itp.

28. Wśród tych elementów trzeba rozróżnić zasadnicze dla danego rodzaju literackiego od dodatkowych. Pierwsze trzeba, o ile to tylko możliwe, zachować w przekładzie takie, jakie są, choćby za cenę odpowiedników. Można dzięki temu uszanować ogólną strukturę oracji rzymskich: tytuł Boga, umotywowane prośby, prośba, konkluzja. Inne elementy będą mogły być odtworzone według ducha każdego języka (kadencja, harmonia itd.).

29. Trzeba zaznaczyć, że gdy jakaś cecha jest istotna dla danego rodzaju literackiego (np. zrozumiałość dla audytorium w modlitwach prezydenckich), przeważa ona nad innymi właściwościami mniej ważnymi (np. wierność czysto werbalna).

II. Kilka przykładów szczególnych

30. Wśród tekstów liturgicznych Pismo święte zawsze zajmowało miejsce uprzywilejowane, ponieważ Kościół uznaje w Księgach świętych Słowo Boże, dane do depozytu. (Np. Konstytucja *Dei Verbum* 9). To Słowo Boże przyszło do nas historycznie w różnych formach, tzn. w poszczególnych rodzajach literackich. Otóż Objawienie przekazane nam w ten sposób, nie może być całkowicie oderwane od formy literackiej, w jakiej nam zostało przekazane. Dlatego w przekładach Pisma św. przeznaczonych do liturgii, cechy charakterystyczne oratorskie, czy literackie różnych rodzajów reprezentowane w Piśmie świętym muszą być szanowane w sposób zupełnie specjalny. Jest to ważne przede wszystkim gdy idzie o psalmy i o kantyki biblijne.

31. Przekłady biblijne w liturgii rzymskiej mają być zgodne z tekstem liturgicznym łacińskim (*Instrukcja* z 26 września 1964, n. 40a). W żadnym wypadku nie mogą być parafrazą tekstu biblijnego nawet, jeżeli jest on trudny do zrozumienia. Nie wolno też włączać z nawiasami, czy bez nich, wyrażań lub zdań wyjaśniających. To należy do katechezy i do homilii.

32. Jednakże nie należy wykluczać, w niektórych przypadkach przekładów dokładnych dokonanych w różnych językach, zwłaszcza z języków oryginalnych, w jakich były pisane Księgi święte. Jeżeli się zdarzy, że dla przyczyn uzasadnionych i za zgodą władz kościelnych te przekłady są owocem współpracy z braćmi odłączonymi, mogą one być używane przez wszystkich chrześcijan (KO 22). Dobrze jest, gdy przekłady aprobowane dla liturgii są możliwie bliskie najlepszym wersjom biblijnym używanym w danym języku.

33. Niektóre formuły np. modlitwy konsekuracyjne, anafory, prefacje, egzorcyzmy, te, które towarzyszą czynnościom, np. nakładaniu rąk, namaszczeniu, znakom krzyża itd. winny być tłumaczone *integre et fideliter* bez wariantów, opuszczeń, czy dodatków. Tekst taki — dawny czy skomponowany niedawno — jest wypracowany teologicznie i koncepcyjnie, bardzo precyzyjnie, ma przestudiowane każde słowo. Jeżeli tekst jest dawny, niektóre terminy łacińskie przedstawiają trudności odnośnie słownictwa czy interpretacji ze względu na zastosowanie lub znaczenie bardzo się różniące od odpowiedniego terminu w językach nowożytnych; wtedy przykład wymaga poszerzenia, a niekiedy parafrazy, ażeby dobrze wyrazić prawdziwe znaczenie pierwotne, którego, co nie jest rzadkością, nie udaje się przetłumaczyć słowo w słowo. Dla tekstów współczesnych ta trudność będzie znacznie mniejsza, ponieważ stosują one terminologię i język bliższy pojęciom współczesnych ludzi.

34. Oracje (kolekta, modlitwa nad darami, pokomunia, modlitwa nad ludem) z dawnego dziedzictwa rzymskiego, bardzo zwarte i pełne idei, mogą być tłumaczone swobodniej: należy zachować idee, ale można w sposób pełen umiaru rozszerzyć, jeśli trzeba, sformułowanie, ażeby lepiej zaktualizować treść celebry i dostosować się do wymagań dnia dzisiejszego. W każdym bądź razie trzeba unikać wszystkiego, co jest zbyt sztywne i napuszone.

35. Teksty liturgiczne, których wypowiedzianie ma specjalne znaczenie, muszą przestrzegać praw właściwych ich sposobowi wyrazu, a gdy idzie o teksty pisane — praw związanych z ich rodzajem literackim. Jest to ważne zwłaszcza w aklamacjach, gdzie czynność aklamacji głosem stanowi element zasadniczy. Nie wystarczyłoby przetłumaczyć tylko pojęcia wyrażone, jeżeli forma słowna nie nadawałaby się fonetycznie i rytmicznie do funkcji tych tekstów.

36. Teksty z natury przeznaczone do śpiewu wymagają szczególnej troski: a) należy zachować formę śpiewu (antyfona, antyfona — refren psalmu, refren itd.) właściwego każdej czynności liturgicznej i każdej z jej części. (Por. Instrukcja *Musicam sacram* z 5 marca 1967, n. 6, 9).

b) W Psalmach, utrzymując podział na wersety, jaki jest dany w tekście łacińskim, można dać podział na strofy, jeśli to odpowiada śpiewowi czy wspólnej recytacji. Zwłaszcza wtedy, kiedy stosuje się tekst tradycyjny, znany wiernym, a może wspólny także innym Kościołom.

c) Jeżeli są śpiewane teksty responsoriów i antyfon, nawet gdy są one wyjątkami z Pisma świętego, stają się częścią liturgii i stanowią nowy rodzaj literacki. Dlatego, tłumacząc je, można im nadać formę słowną, która w pełni utrzymując znaczenie, będzie dostosowana do śpiewu, harmonizuje z okresem liturgicznym czy specjalnym świętem i jest łatwo zrozumiana przez wiernych. W dawnych antyfonarzach jest dużo przykładów takich adaptacji, które lekko retuszują tekst oryginalny.

d) Jeżeli treść antyfony czy psalmu może stanowić jakąś trudność, konferencja episkopatu może upoważnić do wyboru innego tekstu, który odpowiada tym samym wymaganiom celebry liturgicznej i znaczeniu właściwemu dla danego okresu czy dla danego święta.

e) Tłumacząc te teksty trzeba czuwać, aby nadawały się także do recytacji mówionej, jak tego może niekiedy wymagać specjalna forma celebry.

37. Hymny liturgiczne o formie poetyckiej, jeżeli nie zostały przetłumaczone, jako prawdziwa poezja dostosowana do śpiewu ludu, tracą właściwe sobie znaczenie. Najczęściej wymaganie, aby nadawały się do śpiewu chóralnego, stanowi przeszkodę do wiernego przekładu. Hymny muszą więc stać się przedmiotem nowego opracowania, zgodnego z prawami muzycznymi i chorałnymi poezji narodowej, które są specjalne dla każdego języka.

tłum. S. Maria Ewa Rosier—Siedlecka, CR

3. Akomodacje „Ordo Missae”

Czechosłowacja. Kongregacja Kultu Bożego dekretem z dn. 2. XII. 1969 r. wyraziła zgodę na okres trzech lat, aby we Mszach świętych śpiewanych zamiast *Gloria i Credo* można było śpiewać kościelne pieśni aprobowane przez Konferencję Episkopatu (zob. „Notitiae” 50, s. 6).

Japonia. W ubiegłym roku zostało aprobowane *Ordo Missae* w języku japońskim wraz z wprowadzonymi doń akomodacjami uwzględniającymi właściwości kultury tego kraju.

1. Po lekcji lektor nie mówi *Verbum Domini*, lecz kłania się w stronę księgi świętej, a ministrant odpowiada *Bogu niech będą dzięki*.

2. Po Ewangelii opuszcza się wyrażenie *Verbum Domini*. Kapłan lub diakon mówi: *Chwała Tobie, Chryste*, a lud głośno powtarza te same słowa *Chwała Tobie Chryste*.

3. Zamiast symbolu nicejsko-konstantynopolskiego można używać symbolu podanego w nowym *Ordo Baptismi parvulorum* (zob. nr 159 i por. np. nr 59 — chodzi o symbol wiary tzw. apostołski). Podaje on w prostszej formie główne prawdy wiary chrześcijańskiej, łatwiej go zapamiętać, a stosowany przy sakramencie inicjacji chrześcijańskiej (w Japonii często udzielanym ludziom dorosłym) i podczas Eucharystii wskazuje na wzajemne relacje tych sakramentów (moment pastoralny).

4. Po *Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę*, zamiast *Niech Pan przyjmie* można zachować milczenie wypełnione osobistą modlitwą.

5. Przed Komunią św. zamiast *Panie nie jestem godzien* wprowadza się inne słowa wzięte z Ewangelii św. Jana 6, 68—69: *Panie, do kogóż pójdziemy? Słowa życia wiecznego masz. Ty jesteś Chrystus Syn Boga*. Tekst ten, jak się wydaje, właściwiej dysponuje serca wiernych do Komunii św.

6. W przypadku Komunii św. pod dwiema postaciami kapłan mówi tylko *Ciao Chrystusa* pomijając słowa *Krew Chrystusa*, ponieważ w języku japońskim to ostatnie wyrażenie brzmi dość surowo i okrutnie, nie harmonizując ze świętą chwilą spotkania z Chrystusem (zob. „Notitiae” 51, s. 66 n.).

Ks. Marian Pisarzak MIC, Lublin

II. URZĘDY I SŁUŻBY

1. Celebrans i jego zgromadzenie

Paul Cneude w artykule *L'assemblée* („La Maison Dieu” nr 100, 89—103), komentując odnośne sformułowania pouczenia ogólnego mszału rzymskiego, przedstawia w drugiej części relacje i obowiązki celebransa wobec zgromadzenia, ujmując je w pięciu hasłach: powołać zgromadzenie (*susciter l'assemblée*), zorganizować zgromadzenie, kochać swoje zgromadzenie, ożywiać swoje zgromadzenie i przygotowywać zgromadzenie. Warto tu przytoczyć w skrócie główne myśli tego cennego i ciekawego artykułu.

a) Powołać zgromadzenie

Troska o to, aby zgromadzenie zaistniało, domaga się najpierw pewnych przygotowań zewnętrznych, natury technicznej. Chodzi tu przede wszystkim o problem miejsca zgromadzenia w jego relacji do ilości zgromadzonych. Trzeba stworzyć takie warunki, aby wierni mogli się poczuć naprawdę wspólnotą także od strony czysto naturalnej, psychologicznej, aby mogli nawiązać osobowy kontakt z innymi. Trudno np. mówić o takich warunkach,

gdy garstka ludzi rozproszona jest w ogromnym kościele, wtedy trzeba pomyśleć o celebrowaniu w bocznej kaplicy, krypcie itp.

Powołać zgromadzenie oznacza następnie sprawić, aby zaczęło ono istnieć właśnie, jako zgromadzenie ludu Bożego, a więc rozbudzić w nim świadomość tego aspektu jego egzystencji. To zadanie mają spełnić obrzędy wejścia nowego *Ordo Missae*. „Celem tych obrzędów jest, aby wierni, schodzący się razem, utworzyli wspólnotę” mówi *Institutio generalis* (n. 24). Nowy porządek Mszy św. cechuje wielkie bogactwo tych obrzędów. Należy tu śpiew wejścia z procesją, znak krzyża, dialog wstępny pomiędzy celebransem, a zgromadzeniem, akt pokutny, *Kyrie*, *Chwała na wysokości Bogu* w niektóre dni oraz kolekta (por. IG 24—32). Przez te obrzędy, a zwłaszcza przez wstępne pozdrowienie i odpowiedź ludu „objawia się tajemnica zgromadzonego Kościoła” (IG 28). Ważną rolę w tym zawiązywaniu zgromadzenia i rozbudzenia jego świadomości może odegrać wprowadzenie do liturgii dnia, które może dać celebrans własnymi słowami, po wstępnym pozdrowieniu, wchodząc w bezpośredni, rodzinny kontakt ze zgromadzeniem.

Powyzsze obrzędy wstępne Mszy św. zasługują więc na szczególną uwagę z punktu widzenia pastoralnego i należy je starannie przygotować.

b) Zorganizować zgromadzenie

Zorganizować zgromadzenie znaczy rozdzielić poszczególne funkcje i zadania, jakie mogą spełnić wierni w zgromadzeniu, zgodnie z postanowieniami rozdziału III *Institutio generalis*. Celebrans nie powinien mieć ambicji, aby możliwie wszystko zrobić sam, ale powinien uaktywniać wiernych, aby każdy czynił to, co do niego należy zgodnie z przewidzianym podziałem ról i funkcji w zgromadzeniu. Także i tutaj nie chodzi jednak tylko o jakiś problem techniczno-organizacyjny; lecz o rozbudzenie świadomości, że struktura zgromadzenia jest znakiem, który objawia Kościół ustanowiony w różnorodności urzędów i służb i o rozbudzenie poczucia odpowiedzialności za wypełnienie w Kościele swego powołania zgodnie z otrzymanym charyzmatem.

c) Kochać swoje zgromadzenie

Celebrans powinien kochać zgromadzenie, jak Chrystus miłuje swój Kościół. Miłość ta będzie owocem poznania. Kapłan musi znać swoje zgromadzenie i to nie tylko przez znajomość poszczególnych osób, z których się ono składa, ale musi je znać, jako zgromadzenie w jego zaletach i brakach, sposobie reagowania na czynność celebransa, w swych postawach wewnętrznych itp.

Poznać kogoś można przez słuchanie. Dlatego celebrans musi umieć słuchać, co mówi zgromadzenie. Słuchać nie tylko w ramach zgromadzenia, ale także poza nim. Musi prowadzić dialog z członkami zgromadzenia na temat doboru tekstów czytań, modlitw i pieśni, długości i tematu homilii itp. Powinien w ten sposób umożliwić członkom zgromadzenia jego współkształtowanie.

Kochać swoje zgromadzenie oznacza przede wszystkim okazywać mu szacunek. Celebrans jako przewodniczący zgromadzenia stoi w jego służbie. „Kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie sługą waszym” (Mt 20, 27). Celebrans nie stoi poza zgromadzeniem, ale jest jego członkiem, celebruje wśród współcelebrujących, przewodzi modlitwie, modląc się sam. W akcie pokutnym staje jako grzesznik wśród grzesznych, a w liturgii słowa jest słuchaczem wśród słuchaczy. Dlatego w pouczeniach dawanych wiernym w czasie zgromadzenia używa formuły „my”, a nie „wy”.

Celebrans zawsze powinien mieć na uwadze dobro duchowe wiernych

w doborze czytań, w urządzaniu wnętrza kościoła, w wykonywaniu czynności liturgicznych. Zalecenie to powtarzane często w *Institutio generalis* stanowi jakby jej motyw przewodni (por. IG 22, 278, 280, 313 316).

d) Ożywiać swoje zgromadzenie

Ożywiać zgromadzenie znaczy tchnąć w niego ducha, pozwolić mu odnaleźć swojego ducha wspólnoty. Temu celowi mają służyć różne odezwania się celebransa do zgromadzenia, zwłaszcza w tych czterech przewidzianych w *Institutio gen.* (n. 11) momentach (po pozdrowieniu wstępnym, przed liturgią słowa, przed prefacją i rozesłaniem), kiedy celebrans może swoimi słowami dać pewne objaśnienia i zachęty. Temu celowi ma służyć przede wszystkim homilia, która stanowi konieczne powiązanie pomiędzy słowem a obrzędem i która ma otworzyć serce i ducha zgromadzonych *hic et nunc* w kościele wiernych na przyjęcie zbawczego orędzia głoszonego dla nich tego dnia. W ten sposób ożywiony i rozbudzony słowem celebransa duch zgromadzenia znajdzie potem swój zewnętrzny i społeczny wyraz w różnych formach czynnego uczestnictwa w liturgii, jak akłamacje i inne odpowiedzi w dialogu z celebransem, śpiew, postawy ciała i gesty, zwłaszcza gest pojednania, procesja (z darami i komunijna) oraz milczenie. Na kształtowanie tych wszystkich postaw i form czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii znów duży wpływ wywiera celebrans swoją wewnętrzną i zewnętrzną postawą: stopniem wewnętrznego zaangażowania i skupienia, sposobem mówienia, śpiewu, autentycznością i prostotą gestów itp.

e) Przygotowywać zgromadzenie

O przygotowaniu zgromadzenia należałoby może mówić na początku, jako o pierwszym zadaniu celebransa. Przygotowanie to dokonuje się jednak przede wszystkim w ramach samego zgromadzenia. Każde z nich wprowadzając stopniowo coraz głębiej w zrozumienie ducha odnowionej liturgii zgromadzenia eucharystycznego, stanowi zarazem przygotowanie do następnego zgromadzenia.

Szczególną rolę może tu odegrać końcowe upomnienie celebransa, przed rozesłaniem wiernych, połączone z tzw. ogłoszeniami duszpasterskimi. Rozsyła się wiernych ze zgromadzenia, „aby każdy powrócił do swoich dobrych uczynków, chwalać i błogosławić Pana” (IG 57 b). Te uczynki dobre, wyrastające z uczestnictwa w zgromadzeniu eucharystycznym, są zarazem przygotowaniem do uczestnictwa w następnym zgromadzeniu.

Drugą zasadą naczelną odnośnie przygotowania zgromadzenia jest, że należy je przygotowywać razem z zgromadzeniem. Należy w zespołach liturgicznych wciągnąć, jak najwięcej wiernych do aktywnej współpracy z przygotowaniem zgromadzenia, np. przez opracowanie komentarzy, wybór czytań, przygotowanie śpiewów itp.

Powyższe spojrzenie na zadania i obowiązki celebransa, jako przewodniczącego zgromadzenia eucharystycznego uświadamia nam z kolei wielkie wymagania wypływające z nowego *Ordo Missae* odnośnie formacji aktualnych i przyszłych kapłanów i duszpasterzy.

opracował Ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

2. Liturgiczne uprawnienia kobiet

Institutio generalis Mszału Watykańskiego (dotąd używaliśmy Trydenckiego) w rozdziale trzecim mówi o urzędach i funkcjach w zgromadzeniu eucharystycznym. Najpierw omawia posługi liturgiczne związane z wyższymi świę-

ceniami, następnie funkcje właściwe ludowi Bożemu (tu jest mowa także o scholi i organiście), a na koniec zadania szczególnych pomocników. Do tych pomocników należy: subdiakon, lektor, psalmista, akolita, komentator, porządkowy, zbierający dary (kolektor, kwestarz i ceremoniarz. Wszystkie funkcje niższe od funkcji właściwych subdiakonowi mogą być wykonywane również przez świeckich mężczyzn. Spośród tych funkcji te, które są wykonywane poza prezbiterium, a mianowicie funkcje komentatora, porządkowego i zbierającego dary, mogą być zlecone również niewiastom, jeśli rektor kościoła uzna to za wskazane. Spełnianie przez kobiety funkcji lektora jest według *Ordo Missae* możliwe, jeśli zachodzą następujące warunki: 1. upoważnienie dane przez konferencję episkopatu, 2. brak odpowiedniego mężczyzny, 3. spełnianie tej funkcji poza prezbiterium. Zdaje się, że pewne złagodzenie w tym przedmiocie wnosi *Instrukcja o mszach świętych w małych zespołach* z 15. V. 1969 r. W numerze 6 f tak jest powiedziane: „Lekcje, które poprzedzają Ewangelię, może czytać ktoś z uczestników (mężczyzna lub kobieta) (zob. „Notitiae” 51, s. 53).

W roku 1969 siostry zakonne otrzymały specjalne uprawnienia, które odnoszą się do sakramentów i sakramentaliów. Za zgodą ordynariusza miejscowego, przełożona domu zakonnego lub inna zakonnica przez nią delegowana, gdy brak odpowiedniego ministra, może otworzyć i zamknąć tabernakulum, aby wspólnota zakonna mogła odbyć adorację Najświętszego Sakramentu. Uprawnienie to przysługuje siostrom zakonnym w określonych diecezjach lub w pojedynczych klasztorach i kolegiach Argentyny, Brazylii, Kanady, USA, Włoch lub w określonych zakonach żeńskich na całym świecie („Notitiae” 48, s. 361).

W Kolumbii i w Argentynie ordynariusz miejsca może nadto zgodzić się, by siostry zakonne przez niego wyznaczone przewodniczyły nabożeństwu biblijnemu (chodzi o *celebratio verbi Dei*) i obrzędowi pogrzebowym („Notitiae” 48, s. 362). Dodajmy tu jeszcze wiadomość z prasy, że siostry na misjach mogą udzielać Komunii św.: („Tygodnik Powszechny” z 8. II. 1970).

Mimo upoważnień, o których tu mowa, ogólnie rzecz biorąc, trzeba powiedzieć, że kobiety niełatwo są dopuszczone do zadań liturgicznych. Doznają ograniczeń. Te ograniczenia są pewnym zgrzytem na tle ogólnej promocji przyznawanej im w świecie. Stąd mówi się wiele o niesprawiedliwej segregacji, istniejącej rzekomo już tylko w Kościele.

Należy jednak stwierdzić, (*A. Franquesa OSB, De officiis et ministeriis in Missa*, „Ephemerides Liturgicae” 83 1969 408), że fakt ograniczeń wynika z aktualnego stanu problemu, który jeszcze wymaga głębszego opracowania. Problemem jest teologia funkcji kobiety w Kościele, zwłaszcza w dziedzinie liturgicznej. Jest to zagadnienie stosunkowo nowe i poważne, a zarazem nie dość opracowane i jeszcze niedostatecznie rozwiązane. Nie można zaś rozwiązywać go niepoważnie i pośpiesznie. Ileż to trudności, polemik i podziałów wśród braci odłączonych spowodował problem zadań pastoralnych kobiety.

Rozwiązaniu problemu nie sprzyja obecny stan badań podstaw historycznych i teologicznych. Czynione są poważne wysiłki także na polu biblijnym. Do uwzględnienia pozostaje też aspekt socjologiczny i antropologiczny.

O ile teologia laikatu uzyskała ogólne podstawy w uchwałach Soboru, jako nauka o wspólnym kapłaństwie wiernych, co już znajduje swe zastosowanie praktyczne w dokumentach odnowy liturgicznej, to teologia funkcji kobiety w Kościele nie jest jeszcze dostatecznie rozwiązana.

Czy w poszukiwaniu wzoru do ustalenia roli kobiety w Kościele, a więc także w ramach zgromadzenia eucharystycznego, czy nasze mają zatrzymać się przy Chrystusie—Kapłanie, czy raczej przy Maryi, stojącej pod krzyżem, jako Współodkupicielce i Matce? — oto wyjściowe pytanie, które może wy-

tyczyć poprawny kierunek myślenia nad sygnalizowanym tu problemem liturgicznym uprawnień kobiety.

. Ks. Marian Pisarzak MIC, Lublin

III. DIAKONIA SZTUKI

1. Przystosowanie Kościołów do odnowionej liturgii

Dla właściwego rozwoju odnowionej liturgii nie wystarczy wprowadzać nowe teksty i przepisy rubrycystyczne, rzeczą niemniej ważną jest systematyczne przystosowywanie przestrzeni kościelnej, jako materialnej podstawy tej odnowy. W niniejszym opracowaniu pomijamy zagadnienie budowy nowych obiektów kościelnych, które można w punkcie wyjścia dostosować do potrzeb odnowionej liturgii. W naszej sytuacji polskiej trzeba w pierwszym rzędzie zająć się przystosowaniem już istniejących obiektów kościelnych, kierując się zasadami, które podają niekiedy bardzo szczegółowo dokumenty odnowy liturgicznej. Inne kryteria stosujemy do zabytkowych wnętrz kościelnych i zupełnie inne do obiektów bezstylowych.

1. Ochrona i adaptacja kościołów zabytkowych

Kierując się nakazami konstytucji o liturgii (KL 122, 128; por. Instr. EM 24) należy z jednej strony bardzo troskliwie strzec skarbcza sztuki, wytworzonego przez ubiegłe wieki, a z drugiej strony w skarbcu tym dokonać określonego uporządkowania, by służył on odnowionej liturgii i odpowiedział za potrzebami współczesnym (OM 254; por. KL 123; 129; *Instr.* 1964, 130).

Budynek kościelny jest nie tylko dokumentem stylu epoki, ale również może przede wszystkim, świadectwem życia i głębokiej religijności określonej wspólnoty kościelnej, która zamknęła w nim swój geniusz twórczy, natchniony liturgią. Budynek kościelny jest pomnikiem historii Kościoła lokalnego i pozwala religijności współczesnej nawiązać do bogatej tradycji chrześcijańskiej.

Niezwykle ważnym dziełem troski Kościoła o rozwój sztuki kościelnej jest konserwacja zabytków, toteż diecezjalna komisja sztuki winna w pierwszym rzędzie dokonać inwentaryzacji zabytków i stopniowej ich konserwacji przy pomocy i współpracy konserwatora państwowego i fachowców konserwacji. Dbłość o pomniki sztuki jest wyrazem żywej reakcji na piękno historycznych dzieł artystycznych i właściwym punktem wyjścia do kształtowania przestrzeni kościelnej w nowej postaci w nowym stylu, odpowiadającym prądom epoki. Zabytkowe wnętrza, piękne w swoich założeniach historycznych i wspaniałe artystycznie, stają się paradoksalnym wyrzutem sumienia, gdy w obecnym stanie są brudne, zaniedbane, zniszczone, a więc w pewnym sensie martwe, choć odbywa się w nich akcja liturgiczna.

Adaptacja zabytkowego wnętrza kościelnego winna kierować się następującymi zasadami: 1° — należy oczyścić kościół z tandety, nie mającej nic wspólnego z podstawowym stylem budowli (wiele figurek, gipsów, oleodruków, małowartościowych rzeźb i obrazów); 2° — zrekonstruować możliwie najwierniej właściwy styl kościoła, podkreślając elementy zachowane czy uzupełniając nabytkami muzealnymi brakujące elementy składowe danego stylu według pierwotnej koncepcji kościoła; 3° — o ile jest to możliwe, dokonać wśród elementów zabytkowych pewnych przesunięć albo wprowadzić warunkujące odnowę liturgii nowe elementy architektury wnętrza, starając się, by harmonizowały one z całością. Nie można tutaj podać generalnych recept na adaptację wnętrza zabytkowego, gdyż budynek stwarza sytuację tak

zindywidualizowaną, że należy w każdym wypadku zaangażować fachowców: plastyków, architektów, konserwatorów i liturgistów do opracowania perspektywicznego planu konserwacji i adaptacji danego obiektu.

Podstawowym zadaniem jest usytuowanie ołtarza i miejsca liturgii. Ołtarz, który w naszych obecnych wnętrzach przylega do fasady ołtarzowej i znajduje się przy ścianie apsydy, nie da się w tej formie utrzymać dla celów odnowionej liturgii. Sprawa odwrócenia ołtarza do ludu (*versus populum*) jest postawiona jednoznacznie i uzasadniona teologicznie w dokumentach odnowy (*Instr.* 64, 91; OM 262). Chodzi o to, aby ołtarz stał się centrum akcji liturgicznej i gromadził wokół uczestników liturgii. Tylko w nielicznych wypadkach można wykorzystać istniejący ołtarz, odsuwając go od fasady. Pozostawiając fasadę na swoim miejscu, należy raczej konstruować nowy ołtarz, jak najbliższej wiernych, by liturgiczna akcja mogła odbywać się swobodnie i mogła być widziana przez wszystkich uczestników liturgii. Pozostała w ten sposób przestrzeń w apsydzie może być wykorzystana do urządzenia: miejsca dla scholi przez sprowadzenie na dół dawnego chóru z instrumentem muzycznym włącznie, ale bez naruszania architektury chóru (por. OM 257, 274—275; *Instr.* 64, 97—98), miejsce dla kapłana za ołtarzem na podwyższeniu, które winno być również twarzą do ludu (*versus ad populum*), przy czym zabrania się stosowania jakiegokolwiek postaci tronu oraz miejsce dla służby ołtarzowej w pobliżu ołtarza, by ministranci mogli łatwo wykonywać swoje czynności i brać aktywny udział w liturgii (OM 271; *Instr.* 64, 92). Warto się poważnie zastanowić, czy pozostawić ciężką i stwarzającą ostry przedział balustradę, która rzadko kiedy ma wartość zabytkową, a wraz z popularyzowaniem się przyjmowania Komunii w postawie stojącej zupełnie traci swoją funkcjonalność. Wydzielenia prezbiterium od nawy kościoła należy raczej dokonać przez podwyższenie, czy przez odpowiednie usytuowanie go i rozwiązanie artystyczne. Nie powinno być ono ani za wysokie, ani za niskie, by wierni mogli łatwo kontaktować się z akcją liturgiczną (OM 258).

Ambona, która najczęściej zawieszona jest wysoko w nawie kościoła, winna wrócić bliżej ołtarza, by umożliwiała podczas liturgii słowa kontakt ze wszystkimi słuchaczami i koncentrowała całą liturgię słowa. W związku z tym należałoby ją zdecydowanie obniżyć i rozwiązać architektonicznie tak, by łatwo mógł do niej dojść lektor, głoszący homilię i prowadzący modlitwę wiernych (OM 272).

Nowego uporządkowania domagają się też miejsca wiernych, aby możliwe było pełne uczestnictwo wszystkich zebranych w liturgii. Przy zbliżeniu do wiernych ołtarza może się okazać korzystniejsze ustawienie miejsc siedzących w formie trapezu czy półkola, by utrzymać kontakt wzrokowy z ołtarzem i amboną. Jednoznacznie zabrania się jakiegokolwiek rezerwowania miejsc prywatnych, tabliczki z nazwiskami na ławkach winny więc bezpowrotnie zniknąć (OM 273; KL 32; *Instr.* 64, 98).

Miejsce przechowywania Eucharystii winno znajdować się najlepiej w bocznej kaplicy dla prywatnej modlitwy wiernych, albo na bocznym ołtarzu czy też poza ołtarzem w odpowiednio do tego przygotowanym miejscu (OM 276) i tylko w jednym tabernakulum (OM 277).

W projektowaniu takiej adaptacji najlepiej posłużyć się w pierwszej fazie makietami czy elementami przenośnymi, które dopiero po dłuższym czasie eksperymentowania i sytuowania można wykonać w formie i materiale trwałym.

Jest rzeczą oczywistą, że takiej sytuacji pewne elementy nawet zabytkowe, ale zupełnie nie odpowiadające odnowionej liturgii, będą musiały opuścić wnętrza kościoła. W związku z tym konieczne jest zorganizowanie muzeum diecezjalnego, czy w niektórych wypadkach parafialnego, w którym te wartościowe, ale we wnętrzu odnowionego kościoła nieużyteczne elementy, znalazłyby swoje właściwe miejsce.

2. Odnowa kościołów bezstylowych

Budynek kościelny, który nie podlega ochronie zabytków i w aktualnym stanie nie przedstawia większej wartości artystycznej, winien ulec bardziej zasadniczej przebudowie pod kątem jego przydatności do odnowionej liturgii i dania tej liturgii prawdziwie artystycznej oprawy. Jeżeli istnieją możliwości i środki, odnowę takiego wnętrza należy rozpocząć od podstaw, angażując do tego zadania fachowców architektów i plastyków. Kolejność prac, które należy w takim wypadku wykonać, jest następująca: 1° — opracowanie perspektywicznego, całościowego planu przebudowy wnętrza kościelnego; 2° — podjęcie przewidzianych przeróbek architektonicznych (zmiana kształtu okien, wymurowanie ścianek, naprawy murarskie itp.) 3° — usytuowanie stałych elementów wystroju wnętrza (podwyższenie na ołtarz, miejsce liturgii słowa, usytuowanie tabernakulum, miejsce dla chóru itp.); 4° — wykonanie zaplanowanych polichromii i elementów architektury wnętrza (meble, elementy przenośne).

O ile warunki materialne czy względy duszpasterskie nie pozwalają na łączne wykonanie wszystkiego, wówczas w każdym wypadku winno się na początku, zaplanowanej nawet na kilka lat odnowy, opracować perspektywiczny plan i realizować sukcesywnie w miarę możliwości kolejne elementy wystroju, rozpoczynając jednak od tego, co jest najpilniejsze dla sprawowania odnowionej liturgii.

3. Przykłady właściwego rozwiązania wnętrza kościelnych

Jednym z najlepszych rozwiązań, łączących zabytkowe barokowe założenia z nowoczesnym wystrojem wnętrza, powstałym jeszcze przed soborem, jest kościół św. Marcina przy ul. Piwnej w Warszawie, dzieło niemal w całości s. A. lmy. Ołtarz wysunięty bardzo blisko do nawy kościoła, świeczniki stoją obok ołtarza, mównica bardzo blisko słuchaczy, za ołtarzem duży chór z ławkami, w apsydzie duży krucyfik. Jedyny mankament to umieszczenie tabernakulum na osi ołtarza pod kurcyfiksem jako pozostałość przedsoborowego rozwiązania. Całość kościoła łączy umiejętnie awangardową nowoczesność z elementami zachowanymi po katastrofie wojennej. Ściany zachowane w formie barokowej, pozostają jednak w stanie surowym, dając przez to niezwykle sugestywne tło dla unikalnie wykonanej metodą sgrafitto Drogi Krzyżowej.

Przykładem wyjścia do zupełnie nowych rozwiązań ze starego budynku kościelnego jest bezsprzecznie kościół księży chrystusowców we Władysławowie. Dawny kościół stanowi apsydę i zaplecze zakrystyjno-katechetyczne. Wkomponowany w ścianę apsydy nowoczesny witraż z grubego szkła i betonu daje fantastyczne tło dla odwróconego twarzą do ludu ołtarza. Całość utrzymania w jednolitym stylu skupia uwagę na toczącej się akcji liturgicznej.

Wszystkie wymogi odnowionej liturgii spełnia kaplica konwiktu Księża Studentów KUL w Lublinie, dzieło Wł. Pięńkowskiego, odnowiono od podstaw. Ołtarz ustawiony jest na dużym parkietowym podium, służy kilkudziesięciu księżom do codziennej liturgii koncelebrowanej. Tabernakulum mieści się w ścianie apsydy w bocznej jej stronie, po przeciwnej stronie znajduje się, piękna mozaikowa kompozycja Madonny, wykonana przez M. Hiszpańską, podobnie jak i ciekawie rozwiązana i usytuowana mozaikowa Droga Krzyżowa.

Ogólnie rzecz biorąc mimo wielu już ciekawych adaptacji wnętrza kościelnych do odnowionej liturgii, zauważa się w Polsce duże zaniedbania w tej dziedzinie i problem ten do tej pory nie został wystarczająco jasno postawiony jako nieodzowny warunek i nakaz odnowy liturgicznej. Jest więc sprawą niezwykle palącą zmobilizować społeczną opinię, zwłaszcza rządzców obiektów

kościelnych do jak najszybszego podjęcia prac adaptacyjnych, inaczej wprowadzane sukcesywnie elementy odnowy liturgicznej nie znajdą właściwej przestrzeni, pozwalającej rozwinąć im pełną wymowę.

4. Notatki bibliograficzne

W języku polskim nie ukazała się do tej pory monografia, służąca jako przewodnik odnowy wnętrza kościelnego. Oprócz sporadycznych artykułów i części *Wprowadzenia do liturgii*, Poznań 1967, zawierającej kilka artykułów na ten temat, niewiele ukazuje się opracowań w tej dziedzinie. We wprowadzeniu znajdują się cenne, choć nie wyczerpujące całej problematyki artykuły ks. J., Popiela, *Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii* (s. 534—549) i *Problematyka duszpasterska sztuki kościelnej* (s. 550—562), w której autor zbiera dość obszerną bibliografię nowoczesnej sztuki kościelnej (s. 562—565) oraz praca ks. J. Pasierba, *Zagadnienie sztuki kościelnej w świetle Konstytucji o liturgii* (s. 518—533). Ten sam autor napisał również obszerną pracę książkową: *Ochrona zabytków sztuki kościelnej*, Warszawa 1968, zawierającą przepisy państwowe, kościelne i zasady ochrony zabytków kościelnych.

Dobrym przykładem gruntownego opracowania zagadnień wnętrza kościelnego jest dostępna u nas ilustrowana praca pod red. E. Kiela i K. Schollmeiera, *Kunst im heiligen Dienst*, Leipzig 1967. Zawiera ona 14 artykułów, omawiających wpiery zagadnienia ogólne. F. Klostermann omawia zagadnienie Kościoła jako wspólnoty (s. 9—13). B. Löwenberg wskazuje na elementy nowego ukształtowania przestrzeni liturgicznej (s. 14—20). G. Dieckmann szeroko traktuje o miejscu do sprawowania liturgii, omawiając m. in. reprezentatywny charakter lokalnej wspólnoty, zgromadzonej na liturgię, która przedstawia obejmujący wszystko Kościół, podział ról w tej wspólnocie i jej eschatologiczny charakter jako reprezentacji sakramentu jedności — ludu Bożego; dalej wskazuje na centralny charakter Eucharystii, sprawowanej przy jednym ołtarzu, wokół którego gromadzi się lud, by karmić się ze stołu słowa i chleba Bożego oraz w tym świetle przeżywać pozostałe sakramenty (s. 21—44). U. Rapp ukazuje drogi, za pomocą których sobór pragnie spojrzeć z teologicznego punktu widzenia na sztukę i jej twórców poprzez teologiczne naświetlenie poszczególnych elementów przestrzeni kościelnej (s. 45—54). G. Schneider omawia podstawy kształtowania budowli kościelnej i przestrzeni wokół ołtarza, zwracając uwagę na twórczą rolę artysty i duchowe fundamenty budowli kościelnej wypracowane przez teologię, zwłaszcza w odniesieniu do roli ołtarza, sedile przewodniczącego liturgii i ambony oraz pozostałych elementów otaczających ołtarz (s. 55—63). Wreszcie G. Rombold, zajmujący się *ex professo* problemem sztuki kościelnej, krótko omawia wspólnotowy charakter i inne zasadnicze jakości przestrzeni kościelnej (s. 64—65).

Część druga książki omawia odrębnie poszczególne elementy kształtowania przestrzeni kościelnej i podaje konkretne przykłady rozwiązań. Th. Filt-haut daje konkretne propozycje rozwiązania miejsc przewodniczącego funkcje ołtarza, ukształtowanie przestrzeni do sakramentu chrztu, przedsionka czy dziedzińca przed kościołem i miejsc dla indywidualnej modlitwy (s. 66—74). H. Schnell omawia szczególnie interesujący dla sytuacji polskiej problem ukształtowania odnowionej liturgii w kościołach baroku (s. 75—80). G. Rombold przedstawia ciekawe rozwiązanie kaplicy studenckiej w Wiedniu z przestrzennym rozdzieleniem liturgii słowa od liturgii ofiary, do której podchodzi się w krąg wokół ołtarza; winno to zainteresować duszpasterzy akademickich, którzy stosują i u nas krąg liturgiczny (s. 81). G. Schneider podaje jako przykład rozwiązanie katolickiego kościoła w Stralsundzie (s. 82—83).

Ostatnia część książki zawiera rzuty niektórych rozwiązań, cenny indeks rzeczowy i zdjęcia przedstawiające kierunki przystosowania wnętrza kościelnych do odnowionej liturgii.

Książka jako dzieło zbiorowe charakteryzuje się pewnymi powtórzeniami, mimo to można ją bez przesady nazwać kopalnią wiedzy na temat roli sztuki w służbie Bożej, tym bardziej, że napisana jest przez znanych fachowców i nie ogranicza się do praktycznych recept, ale daje głębokie podstawy teologiczne kształtowania przestrzeni kościelnej. Należy się spodziewać, że polscy fachowcy, których nie brak, opracują i wydadzą podobny podręcznik odnowy wnętrza kościelnego.

Ks. Bogdan Snela, Lublin

2. Msza św. śpiewana według nowego Ordo Missae

Posoborowe instrukcje wykonawcze dotyczące zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II odnowy liturgicznej wypowiadają się często na temat śpiewu i muzyki kościelnej. Przede wszystkim jednak muzyce kościelnej jest poświęcona instrukcja Kongregacji Obrzędów z dnia 5 marca 1967 *Musicam Sacram*. Jest ona dokumentem, w którym opracowano tak zasady ogólne dotyczące muzyki kościelnej, jak i przepisy omawiające szczegółowo śpiew i muzykę instrumentalną we Mszy św., w *Officium Divinum*, przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów, w nabożeństwach (zob. omówienie instrukcji *Musicam Sacram* w „Collectanea Theologica” 37 (1967) z. 3, 137—139).

Nowy porządek Mszy św. w pewnym stopniu rozszerza zakres śpiewu w liturgii mszalnej, pewne zasady podaje w nowym oświetleniu, reguluje już czysto praktycznie sposób sprawowania Najświętszej Ofiary „*in cantu*”. Wydaje się więc rzeczą pożyteczną zebrać i omówić to wszystko, co „*Institutio Generalis Missalis Romani*” mówi o śpiewie i muzyce we Mszy św.

Institutio Generalis przypomina, że śpiew spełnia ważną rolę w świętych obrzędach. Podkreślono przede wszystkim jego rolę jednoczącą uczestników liturgii, jak i moment radości, której śpiew jest znakiem (IG n. 19). Ustalono pewną hierarchię wśród poszczególnych części liturgii, co również ma znaczenie, gdy idzie o zakres śpiewu we Mszy św. Na pierwszym miejscu znajdują się tzw. *partes praesidentiales*, tj. te części, które należą do celebransa jako przewodniczącego akcji liturgicznej. Należą do nich: Modlitwa Eucharystyczna (*culmen totius celebrationis*), oracje (*collecta, super oblata* i po Komunii), wezwania, formuły wprowadzające, konkluzje i błogosławieństwo końcowe (IG n. 10, 11). Kiedy celebrans wymienione części odmawia (*clara et elata voce!*) lub śpiewa, nie może mieć miejsca żadna inna czynność lub modlitwa czy śpiew. Zamilknąć mają również organy względnie inne instrumenty, aby wszyscy obecni mogli z uwagą wysłuchać słów celebransa (IG n. 12). Szczególną wagę mają również dialogi między celebransem a ludem oraz aklamacje ludu jako czynności całego zgromadzenia (IG n. 15). Następnie zostały wyróżnione jako należące również do całej społeczności: akt pokutny, wyznanie wiary, modlitwa powszechna i *Ojciec nasz* (IG n. 16). Pozostałe części liturgii podzielono jeszcze na dwie grupy. Do pierwszej należą, te, które same stanowią obrzęd, mianowicie: hymn *Chwała na wysokościach Bogu*, psalm responsoryjny, *Święty*, aklamacja po przeistoczeniu oraz śpiew dziękczynny po Komunii św. Drugą grupę stanowią śpiewy, które towarzyszą określone obrzędowi. Są to: śpiew na wejście, na przygotowanie darów, przy łamaniu św. Postaci (*Baranku Boży*) oraz na Komunię (IG n. 17).

Liturgia śpiewana może obejmować wszystkie śpiewy albo tylko niektóre z nich. Stopnie uczestnictwa w śpiewie Mszy św. ustaliła instrukcja *Musicam Sacram* (n. 29—31). Wydaje się, że *Institutio generalis* dopuszcza bardziej elastyczny sposób doboru części śpiewanych we Mszy św., przy czym należy się

kierować wymienionym porządkiem. Preferencję mają te części, które wykonują celebrans i asysta, dialogi oraz wspólny śpiew celebransa i ludu (IG n. 19).

Przejdźmy po kolei śpiewy mszalne. Kiedy celebrans idzie z asystą (ministrantami) do ołtarza, procesji towarzyszy śpiew na wejście. Z grupy śpiewów towarzyszących obrzędowi, śpiew na wejście zajmuje miejsce uprzywilejowane. Spełnia on mianowicie poczwórną rolę: 1) jest rozpoczęciem, otwarciem celebracji liturgicznej; 2) jednoczy zgromadzonych, dopomaga do wytworzenia jedności; 3) wprowadza w tajemnicę dnia liturgicznego czy uroczystości; 4) towarzyszy procesji wejścia celebransa i asysty (IG n. 25). Wydaje się, że zwłaszcza tam, gdzie procesja wejścia trwa stosunkowo krótko, można ten śpiew, mając na uwadze trzy pierwsze jego cele, rozpocząć jeszcze przed wyjściem celebransa z zakrystii, skoro wierni już się zgromadzili. Śpiew na wejście może być wykonany albo przez scholę i lud w sposób naprzemienny, albo podobnie przez kantora (organistę) i lud, albo tylko przez wiernych, albo wreszcie tylko przez scholę czy chór wielogłosowy.

Ułożyć można antyfony z psalmem według Graduału Rzymskiego (teksty dotychczasowego Mszału) albo według *Graduale Simplex*. Może to być również stosowna do charakteru czynności liturgicznej, dnia lub okresu liturgicznego pieśń kościelna, której tekst został aprobowany przez konferencję episkopatu (IG n. 26). W Polsce w tym ostatnim przypadku, jak wiadomo, obowiązuje *Śpiewnik Mszalny*, którego część zawierająca układy pieśni na wejście, przygotowanie darów i Komunię została przez episkopat zatwierdzona do użytku *ad interim* na dwa lata. Z pewnością okazuje się potrzeba, aby ustalić także repertuar dla chóru polifonicznego, który by odpowiadał warunkom liturgicznego śpiewu na wejście. Istnieje w literaturze chóralnej wiele utworów, które mogłyby być wykonywane jako introit (Np. psalmy Mikołaja G o m ó ł k i).

Jeśli nie ma śpiewu na wejście, należy introit recytować. W pierwszym rzędzie recytować winni wszyscy wierni, względnie jakaś grupa osób. Może również odczytać introit lektor, a w ostateczności sam celebrans bezpośrednio po pozdrowieniu ludu (IG n. 26). Do czasu wydania nowego Mszału korzystać można z tekstów Mszału dotychczas używanego z następującym zastrzeżeniem: jeśli introit nie jest śpiewany, wówczas recytuje się antyfonę tylko raz, pomijając werset psalmu i doksologię (*Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum”* z dnia 20 października 1969, n. 13a).

Nowym śpiewem jest formuła pozdrowienia posiadająca trzy warianty. Melodie zostały zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu. Po akcie pokutnym następuje śpiew inwokacji *Panie, zmiłuj się nad nami*. Opuszcza się go, jeśli użyto trzeciego wariantu aktu pokutnego, w którego skład wchodzi te inwokacje. *Ordo* wprowadziło tylko jedną repetycję każdego z trzech wezwań zakładając, że jest to dialog kapłana i ludu. Jeśli śpiewa się *Panie, zmiłuj się nad nami*, można zachować formę dialogu między scholą czy kantorem (organistą) a wszystkimi wiernymi. W kompozycjach już istniejących, które posiadają tekst trzykrotnie powtarzany, nie należy samowolnie wprowadzać zmian (skrótów) bez autoryzowania ich przez kompozytora *Institutio generalis* przewiduje, że wezwania można powtarzać więcej razy m. i. także wówczas, gdy taka jest kompozycja muzyczna (IG n. 30). *Kyrie* może wykonać także chór wielogłosowo korzystając z bogatego dorobku kompozytorów dawnych i współczesnych.

Śpiew hymnu *Chwała wysokości Bogu* stanowi uroczysty obrzęd. Ponieważ jest to *antiquissimus et venerabilis hymnus*, należało by sobie życzyć, aby i oprawa muzyczna tej części liturgii była bogatsza, bardziej urozmaicona. Hymn może śpiewać albo całe zgromadzenie wiernych, albo lud na przemian ze scholą, względnie sama schola. Jeśli śpiewa się jednogłosowo, zaintonować śpiew może sam celebrans albo kantorzy, względnie śpiew mogą rozpocząć

od razu wszyscy obecni (IG n. 87). Także i ten śpiew może wykonać, zwłaszcza dla podniesienia uroczystości, chór wielogłosowy. Wydaje się, że można by wykorzystać także repertuar dawny, choćby kompozycja była napisana do tekstu łacińskiego. Kompozycja wielogłosowa może również przewidywać intonację celebransa czy kantorów. Jeśli zaś *Chwała* nie jest śpiewana, ma być recytowane przez wszystkich razem lub w sposób naprzemienny (IG n.31).

Nowością *Ordo* jest to, że tylko oracja dnia (*collecta*) ma długą konkluzję, natomiast oracja *super oblata* i oracja po Komunii mają konkluzję krótką (por. *Instr.* z 20. X. 1969, n. 13c; IG n. 32).

Wyjątkowo dużo uwagi we wszystkich dokumentach posoborowych dotyczących liturgii poświęca się śpiewom międzylekcyjnym, ich rewaloryzacji, przywróceniu ich dawnej roli jako śpiewu o charakterze medytacyjnym po czytaniu Pisma św. *Institutio generalis* przypomina, że psalm responsoryjny jest *pars integralis liturgiae verbi*. Zasadniczo jest to śpiew solowy kantora, którego tutaj nazywa się psalterystą (*psalmista*), a który ma go wykonać na ambonie lub w innym stosownym miejscu, by był przez wszystkich obecnych słyszany i rozumiany. Udział wszystkich uczestników liturgii wyraża się przynajmniej w uważnym wysłuchaniu śpiewu (co obowiązuje również celebransa), a także, jeśli zespół wiernych jest do tego przygotowany, przez śpiew przewidzianego *responsum* po poszczególnych wersetach psalmu. Może również psalm być wykonany *modo directo* (IG n. 36). Zepewne trzeba dołożyć jeszcze dużo usilnych starań, by uformować nową świadomość tak księży, jak i wiernych, że psalm responsoryjny jest samodzielną częścią liturgii, że trzeba na ten śpiew przeznaczyć potrzebny czas, że wszelki pośpiech jest zaprzeczeniem sensu tego śpiewu jako modlitwnej medytacji. Jeśli psalmu się nie śpiewa, tekst odczytuje lektor, kantor (organista) lub komentator. W ostatecznym przypadku, gdy brak jakiegokolwiek lektora, czyta tekst sam celebrans. Taki stan winien być jednak traktowany tylko przejściowo, gdyż lektora można z całą pewnością przygotować w każdym środowisku.

Jeśli we Mszy św. są trzy czytania, to po drugim czytaniu następuje śpiew *Alleluja*, a w czasie, gdy *Alleluja* się nie odmawia, *versus ante Evangelium*. Jest rzeczą charakterystyczną, że *Alleluja* potraktowano jako śpiew *par excellence*. Wyraża się to w postanowieniu, że jeśli się nie śpiewa *Alleluja*, można je opuścić (IG n. 39). Jeśli we Mszy św. są tylko dwa czytania, wówczas między lekcją a Ewangelią można: a) w czasie, w którym jest *Alleluja* śpiewać (względnie odmawiać) — albo *psalmus alleluiaiticus* (psalm z *responsum: Alleluja*), albo psalm responsoryjny i *Alleluja* z wersetem, albo tylko psalm, albo *Alleluja*; b) w czasie, w którym nie odmawia się *Alleluja* można wykonać albo psalm responsoryjny, albo *versus ante Evangelium* (IG n. 38). Śpiew *Alleluja* (względnie śpiew wersetu przed Ewangelią) towarzyszy nałożeniu kadzidła, benedykcji diakona względnie modlitwie *Munda cor* celebransa i procesji z księgą Ewangelii na ambonę (rubryki *Ordo Missae cum populo*, n. 11).

Sekwencje są odtąd *ad libitum*, z wyjątkiem dnia Zmartwychwstania Pańskiego i dnia Zesłania Ducha Św. (IG n. 40). Gaston Fontaine w komentarzu do *Ordo Lectionum Missae* przypomina, że według *Graduale Simplex* sekwencję *Salva Sion* na Boże Ciało można skrócić, śpiewając tylko jej ostatnią część od słów: *Ecce panis angelorum* („Notitiae” 49, 1969, s. 277).

Głoszenie Ewangelii zostało wyróżnione już w instr. *Musicam Sacram* przepisem, że we Mszy św. śpiewanej zawsze należy śpiewać wstępny dialog, nawet wówczas, gdy sam tekst Ewangelii jest czytany. Nowe *Ordo* wprowadza także śpiew aklamacji po Ewangelii. Wypada, że względów estetycznych chcąc, po śpiewie wstępnego dialogu zachować choćby minimalną pauzę oddzielającą go od samego tekstu Ewangelii; podobnie na końcu, przed wezwaniem do aklamacji.

Coraz powszechniejsza jest opinia, że wyznanie wiary powinno być wspól-

nie odmówione przez całą społeczność uczestniczącą w liturgii. *Institutio generalis* nie wyklucza jednak śpiewu mówiąc, że może być wykonany albo przez wszystkich wspólnie, albo naprzemiennie (IG n. 44). Na innym wszakże miejscu zdaje się opowiadać za wspólnym odmówieniem wyznania wiary: *Symbolum dicitur a sacerdote una cum populo* (n. 98). Warto też zwrócić uwagę na rubryki w *Ordo Missae*, które w wypadku *Gloria* używają określenia: *cantatur vel dicitur hymnus*, a w wypadku *Credo*: *fit professio fidei*. Wydaje się, że śpiew wyznania wiary będzie stosowny, a nawet potrzebny dla zachowania równości wówczas, gdy w liturgii uczestniczyć będzie znaczna liczba wiernych (Jasna Góra, pielgrzymki, odpusty).

Procesji, w której przynosi się dary do ołtarza (czynią to przynajmniej ministranci przynosząc do ołtarza patenę, kielich, ampułki), towarzyszy śpiew. Może to być, podobnie jak w śpiewie na wejście, antyfona z Mszału dotąd używanego, albo *offertorium* z *Graduale Simplex*, albo odpowiednia pieśń. *Offertorium* tak dalece potraktowano wyłącznie jako śpiew, że w wypadku, gdy podczas przygotowania darów się nie śpiewa, antyfonę opuszcza się (IG n. 50). Podczas przygotowania darów może wystąpić chór z odpowiednim utworem wielogłosowym, lub można grać na organach z wyjątkiem *Triduum Sacrum*, kiedy samodzielną gra organowa jest zakazana.

Już wspomniano, że oracja super oblata ma krótką konkluzję. Warto dodać, że choć istnieją w Mszału polskim trzy tony oracji, w tym przypadku najbardziej stosowny jest ton pierwszy (oparty na łacińskim *tonus antiquior*), gdyż tonalnie najlepiej łączy się z następującym bezpośrednio po oracji dialogiem. Od wstępnego dialogu przed prefacją rozpoczyna się Modlitwa Eucharystyczna. Jest ona czynnością celebransa: główna *pars praesidentialis*. Udział wszystkich uczestników liturgii w Modlitwie Eucharystycznej polega na wysłuchaniu ze czcią i w milczeniu słów wypowiedzianych przez celebransa, oraz na zaśpiewaniu czy wypowiedzeniu przewidzianych aklamacji. Poza dialogiem wstępnym chodzi tu o śpiew *Święty*, aklamację po przeistoczeniu i końcowe *Amen*.

Wszystkie dotychczasowe wypowiedzi zwracały szczególną uwagę na śpiew *Święty*. *Institutio generalis* jeszcze raz podkreśla, że ta aklamacja stanowi składową część Modlitwy Eucharystycznej i powinna być zawsze zaśpiewana lub wypowiedziana przez całe zgromadzenie wspólnie z celebransem (IG n. 55, 108; rubryki *Ordo* n. 27). Charakterystyczną cechą aklamacji jest jej spontaniczność. Mając to na uwadze należało by przedyskutować kwestię, czy pod względem muzycznym kompozycje *Święty* nie powinny wyrastać niejako z prefacji, by były z nią zgodne przede wszystkim tonalnie i by w ten sposób społeczność uczestnicząca w liturgii mogła po prefacji bezpośrednio podjąć śpiew aklamacji bez konieczności poddawania tonu, intonacji, przygrywki itp. Przyjmując takie założenie, może udałoby się ustalić jedną, dwie lub najwyżej kilka melodii *Święty* (prefacja ma jedną melodię!), a zrezygnować z tego, by każda kompozycja mszalna musiała mieć *Święty* w swoim cyklu.

Nowością *Ordo Missae* jest aklamacja po konsekracji. *Ordo* zawiera trzy różne formuły tej aklamacji do wyboru; w Polsce do śpiewu przeznaczono pierwszą z nich i do niej zatwierdzono melodię. Obrzędy Komunii św. rozpoczynają się wspólnym śpiewem Modlitwy Pańskiej. Po niej nowe *Ordo* wprowadza skrócony i nieco zmieniony w stosunku do dotychczasowego embolizm i kończy go aklamacją ludu: *Bo Twoje jest królestwo, potęga i chwala na wieki*. Po aklamacji następuje modlitwa *Panie Jezu Chryste*, którą odtąd według nowych rubryk celebrans odmawia głośno lub śpiewa. Do śpiewu najbardziej stosowny jest tutaj, podobnie jak przy oracji *super oblata*, pierwszy ton oracji, gdyż dobrze łączy pod względem tonalnym poprzednią aklamację i następujące po modlitwie życzenie pokoju: *Pokój Pański niech zawsze będzie z wami*. Fleksę zastosujemy po słowach: *pokój mój wam daję*, metrum po słowach: *swojego Kościota*.

Inwokacje *Baranku Bożego* towarzyszą czynności łamania Chleba. Można śpiewać je na przemian w ten sposób, że kantor lub schola śpiewa wezwanie, a lud konkluzję: *zmiłuj się nad nami*. *Ordo* podtrzymuje wprowadzony przez instr. *Musicam Sacram* zwyczaj, że *Baranku Bożego* można śpiewać tyle razy, ile potrzeba, by wypełnić czas trwania obrzędu. Ostatni raz kończy się inwokacją konkluzję: *obdarz nas pokojem* (IG n. 56e). *Baranku Bożego* może wykonać wielogłosowo chór pod warunkiem, że kompozycja nie jest zbyt rozwlekła, przez co trwałoby znacznie dłużej niż obrzęd, któremu śpiew ten ma towarzyszyć.

Śpiew podczas Komunii św. (antyfonę lub pieśń należy rozpocząć, gdy celebrans spożywa Najśw. Postacie. Zasadniczo śpiew ten powinien trwać tak długo, jak trwa obrzęd rozdzielania Komunii św., wolno go jednak zakończyć wcześniej (*quousque videtur opportunum*) zwłaszcza wówczas, gdy jest przewidziany śpiew dziękczynny po Komunii św. (*hymnus, psalmus vel alius cantus laudis*). W dziękczynieniu po Komunii św. bierze udział cała społeczność razem z celebransem (IG n. 56i, j).

Nie trzeba podkreślać, jak szczególne zadanie w liturgii spełnia *schola cantorum*, chór czy organista. Wiele już na ten temat pisano. *Institutio generalis* zakłada, że w każdym kościele jest kantor czy kierownik chóru (najczęściej te funkcje będzie pełnił organista), którego zadaniem jest uczenie, kierowanie i podtrzymywanie śpiewu wiernych, a w wypadku braku scholi, wykonywanie przewidzianych dla niej śpiewów. Podobnie dotychczasowa praktyka w licznych ośrodkach wykazała, że wszędzie można przy dobrych chęciach i odrobnie wysiłku przygotować lektora oraz kantora-psalterzystę. Funkcje te z powodzeniem spełniają starsi ministranci.

W poprawnie ukształtowanej liturgii zadanie muzyki organowej będzie polegało przede wszystkim na towarzyszeniu i podtrzymywaniu przez poprawny akompaniament śpiewu wiernych, ewentualnie także scholi czy kantorów. Samodzielna muzyka instrumentalna może zabrzmieć podczas przygotowania darów, jeśli nie śpiewa się offertorium. Jest wiele utworów stosownych na tę chwilę, trwających 2—4 minut, np. chorały J. S. B a c h a. Jeśli jest większa liczba osób przystępujących do Komunii św., można grać na organach np. na przemian ze śpiewem chóru lub wiernych. Wydaje się, że odpowiednia gra organowa może również towarzyszyć dziękczynieniu po Komunii św., podczas gdy wszyscy *per aliquod temporis spatium* modlą się w milczeniu. Należy wszakże zachować przedtem choć krótką chwilę zupełnej ciszy. W praktyce będzie to wymagało od organisty omówienia z celebransem programu nabożeństwa z uwzględnieniem czasu trwania przewidzianego utworu, aby uniknąć niestosownego przerywania gry, co wprowadza zwykle atmosferę zdenerwowania i niesmaku, a o kulturze bynajmniej nie świadczy.

Utwór większych rozmiarów może być wykonywany po zakończeniu liturgii. Nie trzeba dodawać, że jeśli gra organowa ma spełnić swoje zadanie w liturgii, jeśli ma wytworzyć modlitewną atmosferę, jeśli sama ma być modlitwą, a przecież w jakimś sensie nią jest, skoro została włączona do kultu Bożego, winna być starannie przygotowana, poprawna, możliwie doskonała.

Wspomnieć jeszcze trzeba o tych momentach liturgii, kiedy zamilknąć ma śpiew i gra organowa. Już powiedziano, że takimi momentami są czynności celebransa, kiedy wypowiada lub śpiewa *partes praesidentiales* liturgii. Poza tym *Institutio generalis* przewiduje chwile zupełnej ciszy: *sacrum silentium*, którą zaleca zachować: 1) w akcie pokutnym po wezwaniu celebransa; 2) po wezwaniu do modlitwy, przed oracją dnia zawsze, a przed modlitwą po Komunii wówczas, gdy nie było zachowanego milczenia dziękczynnego; 3) po Ewangeliu względnie po homilii; 4) po Komunii św. (IG n. 23).

Ostatnie uwagi dotyczą postawy przy wykonywaniu śpiewów Mszy św. Wynika ona z ogólnych zasad, jakie stawia *Institutio generalis* (n. 21). Zasadniczą postawą modlitewną uczestników liturgii jest postawa stojąca. Wszy-

stkie więc niemal śpiewy wykonuje się stojąc. Siedzi się natomiast przy śpiewie psalmu responsoryjnego (n. 36), lecz już na śpiew *Alleluja* się wstaje (n. 21). Siedzi się również podczas przygotowania darów i podczas dziękczynienia po Komunii św. Wydaje się więc, że i śpiewać w tych przypadkach można siedząco (IG n. 21). Zaznaczyć jednak trzeba, że jest w gestii konferencji episkopatów krajowych inne określenie postawy liturgicznej. Musi jednak ona odpowiadać charakterowi poszczególnych części Mszy św. (*tamże*).

Ks. Zdzisław Bernat, Lublin

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

1. Odnowa liturgii a różaniec

W dyskusji na temat kryzysu paraliturgicznych nabożeństw południowych i wieczornych w parafiach, w związku z rozpowszechnieniem się mszy wieczornych, wypowiedział kiedyś J. A. Jungmann uwagę następującą: Nie zapomnieć o stopniach wiodących do ołtarza!

Tę uwagę można zastosować do ogólnej dzisiejszej sytuacji związanej z odnową liturgii. Zaabsorbowanie nowymi obrzędami, które trzeba przeprowadzać i przygotowywać, prowadzi do faktycznego zapomnienia o potrzebie dalszego przygotowania wiernych do czynnego uczestnictwa w liturgii eucharystycznej i do lekceważenia lub odrzucenia tradycyjnych form pobożności, które odpowiednio ze swej strony pogłębione i odnowione, mogłyby stanowić dużą pomoc w tym przygotowaniu. A przecież *Konstytucja o św. Liturgii* zaakcentowała mocno konieczność należytego usposobienia duszy do uczestnictwa w liturgii a w związku z tym konieczność pobożności pozaliturgicznej. (KL 11, 12, 13).

W wychowywaniu wiernych do świadomego i czynnego, a więc osobowego uczestnictwa w liturgii zadaniem podstawowym jest wprawienie ich do modlitewnego rozważania tekstów liturgicznych, zwłaszcza biblijnych a przez to do duchowego, wewnętrznego kontaktowania się z wydarzeniami historii zbawienia, zwłaszcza z jej centralnym wydarzeniem, jakim jest Tajemnica Chrystusa.

Do osiągnięcia tego celu doskonałym środkiem może się stać modlitwa różańcowa, zarówno odmawiana prywatnie, jak i wspólnie, jako nabożeństwo paraliturgiczne. W tym celu trzeba jednak odnowić i pogłębić tę praktykę. Cenne sugestie w tym kierunku zawiera artykuł z „*La Vie Spirituelle*”.

Czy rzeczywiście modlitwa różańcowa wymaga „odnowy”? Czy nie jest to po prostu niezdrowy pęd do zmieniania wszystkiego, co było dotychczas? Niewątpliwie wiele ludzi chętnie odmawia różaniec i ta forma modlitwy zasilą ich życie religijne, pozwala nawiązać rzeczywisty kontakt z Bogiem. Ale chyba nie rzadko można spotkać się dzisiaj z rezerwą w stosunku do różańca i to wcale nie ze strony ludzi religijnie objętych. Różaniec wydaje się im trudny, nie umieją naprawdę modlić się w ten sposób, nie potrafią połączyć wypowiadanych słów z myśleniem o poszczególnych tajemnicach i nie bardzo rozumieją sensu takiej modlitwy, kiedy co innego się mówi, a o czym innym się myśli. Największą trudność dla wielu osób odmawiających różaniec stanowi właśnie to, że słowa nie pokrywają się w tej modlitwie z treścią. Być może dawniej nie przeszkadzało to ludziom, przyzwyczajonym do tego, że łacińskie słowa liturgii także nie kojarzyły się w ich świadomości z odpowiednią treścią, a jedynie stwarzały klimat sprzyjający modlitwemu skupieniu. Dziś jednak, kiedy wprowadzono do liturgii języki narodowe właśnie po to, żeby zrozumiałe słowa podsuwały treść modlitwy, „rozdwojenie”, które

niewątpliwie jest w różańcu, staje się przeszkodą trudną do pokonania. A więc odrzucić tę modlitwę czy postarać się jakoś ją „odnowić”?

Co stanowi istotę modlitwy różańcowej? Sięgając do jej początków odkrywamy, że miała ona być rozważaniem radości Maryi z powodu Wcielenia Syna Bożego. Pierwsze słowa *Pozdrowienia Anielskiego* wyrażają właśnie radość mesjańską i zdaniem niektórych egzegetów należałoby je tłumaczyć: *Raduj się, Maryjo...* Perspektywy tej radości są bardzo rozległe, jeśli weźmiemy pod uwagę, że chodzi tu nie tylko o ludzką radość Matki, ale o ewangeliczną radość ze spełnienia Bożych obietnic, dokonania dzieła zbawienia. Obejmuje ona wówczas zarówno wcielenie Słowa i Jego przyjście na ziemię, jak i wypełnienie planu odkupienia człowieka przez śmierć Chrystusa, a także otwarcie eschatologicznej perspektywy przez Zmartwychwstanie, powrót do Ojca, zesłanie Ducha — Uświęciela i triumf Matki. Jest to oczywiście radość całego Ludu Bożego i każdego człowieka, który przez Chrztost został włączony do dzieła zbawienia. A więc różaniec można pojmować jako kontemplację tajemnicy zbawienia, dokonanego przez Jezusa, Syna Maryi. Modlitwa maryjna jest jednocześnie na wskroś chrystologiczna. Myśl zajęta rozważaniem tego, co dokonał dla nas — dla mnie — „Owoc żywota” Maryi, Jezus, kieruje się jednocześnie do Matki, „błogosławionej między niewiastami”, widząc Ją w ścisłym powiązaniu z „tajemnicą Chrystusa i Kościoła”, jak to ujęła *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Jak bardzo każdemu potrzeba ciągłego powracania do tych źródeł naszego życia religijnego, aby rozwijało się ono prawidłowo, aby umieć we właściwej perspektywie ustawić wszystkie swoje codzienne sprawy i problemy! Tak pojęty różaniec nie byłby przede wszystkim modlitwą prośby, ale właśnie modlitwą kontemplacyjną.

Sięgnijmy jednak znowu do historii. W czasach, kiedy rozdziła się w Kościele modlitwa różańcowa, *Pozdrowienie Anielskie* miało inną formę, niż dzisiaj, a mianowicie ograniczało się do pierwszej części — biblijnej i kończyło Imieniem Jezus. Druga część, zaczynająca się od słów *Święta Maryjo* i mająca przede wszystkim charakter prośby — szczególnie o dobrą śmierć — powstała dużo później (do brewiarza rzymskiego została wprowadzona w r. 1568). Do różańca weszła ona prawdopodobnie dopiero wtedy, kiedy ustalili się zwyczaj łączenia we wszystkich okolicznościach *Pozdrowienia Anielskiego* ze *Świątą Maryjo*. Dlaczego warto zwrócić na to uwagę? Ponieważ właśnie aby odnowić modlitwę różańcowa, aby uczynić ją bardziej zwartą, logiczną i ułatwić skupienie się na tym, co stanowi jej istotę, a więc na rozważaniu Tajemnicy Zbawienia, francuski Ośrodek Różańca proponuje oddzielenie w różańcu pierwszej części *Zdrowaś Maryjo* od drugiej. Jedna „tajemnica” różańca składałaby się wówczas z powtórnego dziesięć razy *Pozdrowienia Anielskiego* do słowa Jezus, a tylko raz, na zakończenie tajemnicy odmawiałoby się modlitwę *Świątą Maryjo*, przedstawiając w niej Matce Bożej wszystkie prośby, które nasunęły się przy rozważaniu treści tajemnicy.

Taka „reformacja” różańca jest już krokiem naprzód w dążeniu do lepszego odmawiania tej modlitwy, ale nie rozwiązuje jeszcze całkowicie problemu dwutorowości słów i myśli. Usuwa tę dwutorowość niemal całkowicie drugi „zabieg”, a mianowicie wprowadzenie bardzo dawnego systemu „dopowiedzeń”, które precyzują treść rozważanej tajemnicy. System ten znany jest w niektórych dzielnicach Polski, m. in. na Śląsku. Polega on na tym, że po imieniu Jezus dodaje się, „zależnie od tajemnicy”, *Któregoś poczęła z Ducha Świętego, Którego zaniósł do Elżbiety* itd. Aby ożywić modlitwę różańcowa i uczynić ją bardziej osobistą, byłoby pożądane urozmaicenie tych „dopowiedzeń” w taki sposób, żeby znalazły w nich wyraz coraz nowe aspekty rozważanej tajemnicy. Tak więc np. obok zdania: *Którego ofiarowałaś w świątyni* może się znaleźć: *W którym Symeon rozpoznał Zbawiciela, Który jest światłem na oświecenie ludów, Który daje nam udział w swojej Ofierze* itd. Obok zdania *Którego odnalazłaś w świątyni* może być: *Który chciał być*

w sprawach Ojca, Który uczy nas stawiać sprawy Ojca na pierwszym miejscu itd. Obok Który trzeciego dnia zmartwychwstał można powiedzieć: Który zwyciężył śmierć i zło, Który jest Życiem i Zmartwychwstaniem naszym, Którego Zmartwychwstanie umacnia naszą wiarę itp.

Możliwości są bardzo duże, a im częściej ktoś odmawia różaniec i wmyśla się w jego tajemnicę, tym łatwiej spontanicznie będą się rodzić nowe ujęcia. Historia różańca pokazuje, że pierwotnie był on odmawiany właśnie w ten sposób. Jeden z apostołów różańca, Dominik z Prus, który wstąpił do kartuzów w 1409 roku, pozostawił nam 150 takich „dopowiedzeń”. Przy tego rodzaju „systemie” odmawiania różańca nie ma potrzeby osobno rozmyślać i osobno powtarzać *Zdrowaś Maryjo*, jak sobie niektórzy radzą, nie umiejąc łączyć rozmyślenia z recytacją. Teraz słowa wyrażają to, o czym się myśli, zespolone są ściśle z treścią modlitwy. *Raduj się, Maryjo, bądź pozdrowiona Ty, która jesteś pełna łaski*, bo *Owoc Twojego żywota*: przyszedł na ziemię, cierpiał i umarł za nas, dał nam życie, dał nam udział w swoim Bożym synostwie, umacnia nas Duchem Swoim w codziennej walce, a w Tobie — Wniebowziętej ukazuje cel, do którego idziemy...

Taki różaniec pozostaje modlitwą maryjną, ale uwaga skupia się bardziej na Chrystusie, na Nim zatrzymuje się myśl. Do Niego prowadzi nas Matka, a na tym Jej przecież najbardziej zależy, żebyśmy byli blisko Syna.

Nasuwa się jeszcze jedno pytanie: dlaczego powtarzać po dziesięć razy słowa *Pozdrowienia Anielskiego*? Czy to nie staje się w końcu monotonne i nużące? Jest jakaś racja głębocka, która przemawia za taką formą modlitwy. Powtarzanie wytwarza rytm, uspokaja człowieka wewnątrz, wprowadza go w pewien klimat, ułatwiający trwanie przy Bogu. Kontemplacja nie tyle jest sprawą rozumowania, co raczej obecności, uwagi, jakiegoś zanurzenia się w Bogu i Jego sprawach. Powtarzając dziesięciokrotnie te same słowa trwamy w obecności pewnej tajemnicy, oddychamy jej atmosferą, dajemy się jej zagarnąć.

Na zakończenie tajemnicy przychodzi w sposób naturalny *Chwała Ojcu*... Wielbimy Boga w Trójcy jedynej, że daje nam siebie w Słowie Wcielonym, że daje nam udział w „niezłębionym bogactwie Chrystusa” i pozwala kontemplować „wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” — (Ef 3, 8—9).

Tak pojmowany i tak odmawiany różaniec może się stać ważnym elementem osobistego życia religijnego, szkołą prawdziwej modlitwy i czynnikiem kształtującym i pogłębiającym świadomość naszego chrześcijaństwa.

Na podstawie artykuł. M. B. Evquem OP, *Le Rosaire, Evangile de la joie*, La Vie Spirituelle, maj 1968, nr. 549, 501—518.

opracowała Lucyna Rutowska, Maków Podhalański

2. Jak ożywić życie sakramentalne w parafii?

Stwierdzamy w niejednym wypadku, że mniej ludzi garnie się do krtek konfesjonału oraz do Stołu Pańskiego, dość liczni lekceważą sakrament bierzmowania, inni zapraszają nas do namaszczenia zimnych zwłok. Jest to jakaś choroba.

Jednym z znaków choroby, wskazującym również na jej naturę, są nasze zwyczajowe wyrażenia. Np. „idę” do spowiedzi, bo „wypada”: jest ślub, pogrzeb, imieniny, spowiedź wielkanocna. Z jakiegoś powodu nie dotarłem do kościoła w dzień odpustu, pójdę więc do spowiedzi dopiero za kilka miesięcy, a może za rok. Nie przyjąłem sakramentu bierzmowania z moimi rówieśnikami, nie pójdę więc i podczas następnej wizytacji: to już „nie wypada”.

Trudno w takim podejściu doszukać się zrozumienia, że w sakramentach

spotykam się z Chrystusem, nie widać głębokiej potrzeby osobistej życia z Chrystusem; czy można mówić np. o poczuciu winy, tak istotnym w sakramencie pokuty? W tej sytuacji trzeba nieraz lękać się o wartość dokonującego się sakramentu. Nieraz w odniesieniu np. do spowiedzi św. będzie to sakrament pokuty bez pokuty, nawet jeśli penitent sumiennie odmówił zadaną pokutę. Bo nie ma tu *metanoia*, wewnętrznej odmiany. Jest forma, znak zewnętrzny bez treści wewnętrznej.

Przejawy życia religijnego naszych rodaków w wielu szczegółach opierają się na tradycji, na zwyczaju. Jest to cenny spadek po naszych praocicach, jeśli jednak ma być przekazany następnym pokoleniom, dotychczasowy zwyczaj musi zamienić się w przekonanie uzasadnione nie tylko tradycją. W swoim czasie pisał ks. A. Fedorowicz: „Dzisiejszy człowiek albo gdzieś w żywy kontakt z Kościołem przez coraz pełniejszy udział w jego życiu sakramentalnym i liturgicznym, albo odejdzie zupełnie. Na wiarę tradycyjną, z przyzwyczajenia czy nakazu, będzie coraz mniej miejsca”.

W epoce poddanej działaniu tak zorganizowanych, potężnych środków masowego przekazu, jest rzeczą stosunkowo łatwą zmieniać zwyczaje, zwłaszcza jeśli są nowe, czy wydają się łatwiejsze, jeśli sprzyjają ludzkim słabościom i są ponętne dla zmysłów. Popierając wszystko etykietą „naukowości”, rzekomego postępu, nowoczesności, można obalić nawet logiczne, bardzo czcigodne wiekowe zwyczaje.

Vaticanum II badając znaki czasów, szukało lekarstwa na chorobę, która nie jest tylko polska. Owocem tych poszukiwań jest radykalna zmiana obrzędów w każdym sakramencie. Najbardziej wpada w oczy wprowadzenie do każdego, nawet do namaszczenia chorych, liturgii słowa. Miałem już radość udzielania sakramentu chrztu świętego według nowego *Ordo*. Wśród reakcji uczestników tej liturgii, kilkudziesięciu kapłanów z całej Polski, znalazła się również opinia, że w Polsce takie ujęcie jest nierealne.

Dość beztrzesko, w duchu narodowego samouwielbienia, odrzucamy to, co wypracowują nasi bracia rozsiani po całej kuli ziemskiej, co i nam na trudne dni dzisiaj daje Chrystus zawsze obecny w Kościele, przemawiający przez sobór, wskazujący drogi przez Piotra. Można to zamknąć m. in. w takim zdaniu: ożywić życie sakramentalne, to znaczy pogłębić zrozumienie dokonującej się w sakramentach tajemnicy Chrystusa.

My to rozumiemy, ale czy to z przekonania, czy z racji jakiegoś bezwładu trzymamy się kierunku scjentyistycznego. Wolimy uczone wykłady, nie mamy zaufania nawet do odnowionej liturgii. Ostatnio taki wykrzywiony, niepełny kształt przybiera wszystko co się łączy z przygotowaniem i zawarciem sakramentu małżeństwa: długie godziny nauk przedślubnych, a jak najkrótszy obrzęd liturgiczny. A przecież tradycja chrześcijańska słowa „Gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię moje...” odnosi tylko do zgromadzenia liturgicznego. Słowami czytanego wtedy Pisma św. przemawia sam Chrystus, działający również w osobie przewodniczącego. Nie chodzi oczywiście o zaniechanie nauk przedślubnych, ale o dowartościowanie liturgii. *Et hoc faciendum et illud non omittendum*.

Musimy sobie powiedzieć, że w dziedzinie usunięcia zaniedbań duszpasterskich mogliśmy już zrobić niejedno. Przykładem w tej materii może być cytowany już ks. A. Fedorowicz, który długo przed soborem oparł swoją pracę duszpasterską na odpowiednim, wewnętrznym przeżywaniu Mszy św. Nie znał jeszcze nowego *Ordo Missae*, odprawiał według mszału Piusa V. Jednak Msza św. była w Izabelinie źródłem życia parafian, jego centrum i szczytem.

Decyzje Stolicy świętej, zawarte w soborowych dokumentach liturgicznych, są nam ogromną pomocą w wybraniu odpowiedniej drogi odnowy, ale równocześnie stawiają nam wymagania. Jak już wspomniano, liturgia każdego sakramentu obejmuje również liturgię słowa. Jest to z pewnością bardzo po-

ważny *onus* dla kapłanów: każdy sakrament połączony z czytaniem perykop Pisma św., z homilią. Ale przyjęcie tego *novum* i jego poważne potraktowanie jest koniecznością życia. Albowiem „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary” (KL 59). W tym soborowym pouczeniu słyszymy jak gdyby św. Bazylego: „Wiara i chrzest, te dwa sposoby zbawienia, są ze sobą złączone niepodzielnie: chrzest udoskonala wiarę, ale wiara jest fundamentem chrztu”. (*Traktat o Duchu Św.*, PG 32, 117). Ale *fides ex auditu* (Rz 10, 17). Dlatego ta, tak bogata obudowa istotnego momentu w obrzędzie nie jest jakimś niepotrzebnym, komplikującym sprawę dodatkiem, lecz ma na celu właśnie rozbudzenie koniecznej dla owocności sakramentu dyspozycji u przyjmujących. Przede wszystkim rozbudzenie wiary i miłości.

Pierwszym punktem naszej kerygmy będzie przekazanie wiernym zasadniczej prawdy: sakramenty to nie coś, lecz ktoś. Art. 7 KL trzeba nam „przetrawić”, na kolanach przemedytować. Chrystus nie tylko ustanowił sakramenty, On nadal je sprawuje. On jest rzeczywiście obecny nie tylko w znakach chleba i wina, lecz również w zgromadzeniu, w osobie kapłana, w słowie. Potrzebna jest tutaj wytrwała katecheza. Praktyczne podejście wierzących do sakramentów świadczy o naszym swoistym deizmie. Bóg jest w niebie, ustanowił kiedyś sakramenty jak jakiś automat, który sam już, sprowokowany przez kapłana, pomnaża mechanicznie swoje działanie. Prawda o Emmanuelu, Synu Bożym, który nieustannie przychodzi, jest z nami, między nami wydaje się być dość obca.

„Cóż jest łatwiej powiedzieć: odpuszczają ci się grzechy twoje, czy: wstań, weź łoże twoje i chodź?”. Dla Boga sprawą równie możliwą jest kontaktować się z człowiekiem czy to w znaku ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, czy w znakach chleba, wina, zgromadzenia, celebransa, słowa. Choć nie mamy możliwości dotknąć jak Tomasz ran naszego Pana, błogosławieni będziemy jeśli całą istotą uwierzmy, że w tych znakach jest jednak z nami On, ten sam, pełen miłości, poświęcający się dla nas do ostatecznych granic, nam się oddający.

Zrozumienie tej prawdy wymaga od przyjmującego sakrament wzajemnego poświęcenia się, oddania. Łacina wyraża to zwrotem *devovere*, *devotio*. Zwrot ten w tym kontekście oznacza oddanie Bogu swego życia w miłości. Personalistyczne podejście do sakramentów, zobaczenie w każdym z nich osobowego spotkania z Chrystusem, nie pozwoli na zadowolenie się samą troską o to, co jest potrzebne do ważnego przyjęcia. W ten sposób można podejść jedynie do automatu, do rzeczy. Bez odkrycia obecności Chrystusa nie ma autentycznego chrześcijaństwa, prawdziwego przyjmowania Chrystusa w sakramentach.

W współczesnej teologii sakramentów, podkreśla się mocno, że stanowią one szczytowe momenty osobowej łączności z Chrystusem. Z tej łączności mają sakramenty niejako wyrastać i mają prowadzić do pogłębienia i wzmocnienia tej więzi. Jeżeli natomiast tej łączności nie ma, przyjmowanie sakramentu jest pewnego rodzaju kłamstwem (w przypadku stanu grzechu ciężkiego nazywamy to kłamstwo świętokradztwem) i nie tylko nie prowadzi do zacieśnienia więzi z Chrystusem, ale tę więź osłabia jeszcze bardziej czy zrywa do reszty.

Personalistyczne podejście do sakramentów stawia też wymagania nam, którzy pośredniczymy w tym zbawczym działaniu Chrystusa. W atmosferze miłości okropnie razi urzędnik, który „odprawia”. Przez moje usta, ręce, osobę Chrystusa działa. Musi więc być we mnie coś z Chrystusa, który zawsze przychodzi pełen miłości. Chrystus powiedział, że dobry pasterz duszę swoją daje za owce swoje (J 10, 11).

Trzeba więc włożyć duszę w słowo i to przede wszystkim w słowo Boże.

Temu słowu zaufać, na nim budować. Dość często odnosi się wrażenie, że kapłan na pierwszym miejscu stawia swoje słowo. Jeden ma wspaniałe warunki głosowe, udowadnia to sposobem głoszenia kazania, lecz perykopy skryptyrystyczne, formuły sakramentalnych modlitw poprostu zbywa. Ktoś inny odczyta nawet bardzo pięknie słowo Boże, ale w kazaniu głosi swoje ludzkie, a przecież będąc pośrednikiem, powinien przekazać braciom to, co usłyszał od Pana.

Trzeba nam włożyć duszę w wykonywane znaki: „sakramenty jako znaki, mają pouczać” (KL 59). Człowiek nieobeznany z chrześcijaństwem, wchodząc do naszych kościołów barokowych i rokokowych, na ogół nie potrafi sam dojść do zrozumienia, że my wierzymy w Ukrzyżowanego, że szczytem i centrum naszego życia jest wieczerza eucharystyczna. Maleńki krzyżyk ginie całkowicie w pompatycznych figurach i kolumnach, stół Pański jest niezauważalny.

Chrześcijaninowi patrzącemu na gesty kapłana nie zawsze jest oczywiste, że on np. kreśli znak krzyża. Odnowiona liturgia jest bardzo oszczędna w gestach — wystarczy porównać chociażby znaki towarzyszące Modlitwie Eucharystycznej dawniej i obecnie. Koniecznie jednak trzeba sobie uprzytomnić, że pierwszorzędnym celem tych uproszczeń jest rewaloryzacja znaku, nie skrót, lecz jego czytelność. Znaki mają pouczać, powinny być zauważone i tak wykonane, aby mogły być zrozumiane bez komentarza. Misterium Chrystusa nie polega na zaciemnianiu prawdy naszymi niedokładnościami, nie toleruje magii. Cytowany art. 59 KL stwierdza: sakramenty „słusznie nazywają się sakramentami wiary. Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu naieźnej czci i pełnienia miłości. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni łatwo mogli zrozumieć znaki sakramentalne”.

Trzeba uprzytomnić sobie również, że lekarstwem na omawianą chorobę nie jest z całą pewnością przesadny pośpiech pozornie uzasadniony potrzebą zagonionych, nerwowych wiernych. Człowiek ubrany w zbyt ciasne ubranie wygląda karykaturalnie: śmieży, a nie pociąga. Ubranie takie przerabia albo się go pozbywa. Wiele strat ponosi Kościół współczesny z tej przyczyny, że ustalając czasokres trwania poszczególnych obrzędów zapominamy o pryncypialnej zasadzie! tabakiera jest dla nosa, a nie odwrotnie. Przesadny pośpiech sprawia, że liturgia, staje się nie tylko „niema”, choć może śpiewają nadzwyczajne chóry, jest dużo krzyku i hałasu, nie tylko przestaje być znakiem, na domiar złego zniechęca, odstręcza wypęcza z kościoła.

Coraz większy procent wiernych doskonale odróżnia szmیرę od rzeczy wartościowych, ziarno od plewy. Ludzie nie chcą być zbywani, nie potrzebują namiastek. Chociaż odnowę np. liturgii mszalnej — sprzeczną z ich indywidualistycznymi nawykami, wymagającą wiele wysiłku — nie przyjmą w pierwszym momencie z entuzjazmem, nie zatrzymamy ich w naszych świątyniach zachowując im rolę manekinów, statystów. Wydaje się być znamienne, że stają oni przy drzwiach, bardzo często się spóźniają, chętnie wychodzą przed czasem. Właśnie dlatego, że poważny procent ludzi współczesnych odczuwa brak czasu, nie wolno marnować tych chwil, które przeznaczają oni na włączenie się w zbawcze działanie Chrystusa obecnego między nami w znakach sakramentalnych.

Nie uratują również sprawy różne nagrody w rodzaju figurek roratnich. Świat nas przelicytuje, gdyż jest bogatszy w takie środki. Jednym z dowodów jest fakt, jak trudno zebrać dzieci przy żłóbku, ponieważ — na ekranie są teleferie. Możemy przejściowo, dorywczo korzystać i z takich pomocy. Warto jednak przypomnieć sobie słowa Chrystusa: „Marto, troszczysz się i zabiegasz o wiele rzeczy, a jedno tylko potrzeba. Maria obrała czastkę najlepšíą”. „Odkrywała” wytrwale Chrystusa.

Ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo k. Poznania