Bogusław Nadolski

Biuletyn liturgiczny

Collectanea Theologica 48/3, 63-75

1978

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

BIULETYNY I RECENZJE

Collectanea Theologica
48(1978) fasc. III

BIULETYN LITURGICZNY

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. Zaufać symbolom. — 2. Afrykanizacja liturgii. — 3. Okresowe dni modlitw błagalnych. II. SPRAWOZDANIA. 1. VI Międzynarodowy Kongres Societas Liturgica. — 2. Sympozjum na temat liturgii i semiotyki. — 3. Biblia dla potrzeb liturgii *.

I. LITERA I DUCH

1. Zaufać symbolom

Z odległości kilkunastu już lat, gdy minęło pierwsze zafascynowanie tym, co nowe w zreformowanej po soborze liturgii, łatwiej dziś bardziej trzeźwo spojrzeć na dokonane dzieło, niewątpliwie wielkie, ale — jak każda rzecz na tym świecie — nie wolne przecież także od pewnych błędów, pomyłek i mniej udanych rozstrzygnięć. Oceniamy już dziś bowiem nie tylko odnowę zaprogramowaną, zamkniętą w dokumentach, instrukcjach i księgach liturgicznych. Nasz osąd możemy dziś oprzeć na konkretnych, kilkuletnich doświadczeniach w celebrowaniu odnowionych obrzędów sakramentalnych. Wiadomo, że liturgia „wymyślona za zielonym biurkiem", poprawna pod względem teologicznych treści i zgodna z ideowymi założeniami, może nie sprawdzić się w niektórych punktach w konkretnej realizacji, gdy wprowadza się ją w życie.

Jednym z bardziej rzucających się w oczy negatywnych znamion odnowionej liturgii jest pewna dysproporcja, jaka zaistniała w niej między słowem i symbolem. W toku reformy mocno dowartościowano komunikację przez słowo. Obrzęd zubożał jednak dość znacznie od strony znaków symbolicznych. Wcale nie leżało to w zamierzeniach twórców odnowy — odpowiednich komisji i kongregacji, lecz chciano, by obrzędy były jasne, zrozumiałe, proste, dostępne dla każdego, by odpowiadały naszym dzisiejszym odczuciom i potrzebom. Ponieważ pewne mniej ważne, a często niezrozumiałe obrzędy przesłaniały sens obrzędów istotnych, usiłując tym istotnym przywrócić właściwą rangę, obrzędy drugorzędne po prostu opuszczono. W tc miejsce nie wprowadzono nic nowego, a więc obrzęd zubożał. Odczuwa się pewien brak, niedosyt. Okazuje się, że łatwiej operować pojęciami, ustalać założenia, idee, niż postępować z symbolami.

Dzięki naukom humanistycznym zdajemy sobie dziś dobrze sprawę z tego, że symbol skutecznie i wszechstronnie oddziałuje na człowieka, sięgając głęboko w jego rzeczywistość, przenikając różne warstwy jego psychosomatycznej struktury. Nie tylko uruchamia logiczne procesy intelektu, lecz także wyzwala energię woli, wzbudza uczucia, nawołuje do działania; przeżycie symbolu zapada głęboko w podświadomość człowieka.

Zbyt lekkomyślne postępowanie z symbolami musi się „zemścić". Kompetentna władza w zakresie liturgii nie może więc swobodnie, bez żadnych ograniczeń rozporządzać symbolami. Można zmieniać rubryki, przepisy, obrzędy, ale nie da się zmienić reakcji człowieka. Utopią byłoby przekonanie, że wystarczy zmienić ceremonie liturgiczne i automatycznie poruszy się głębie

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bogusław Nadolski TChr, Poznań.

człowieka i zmieni struktury społeczne. Sytuacja przedstawia się odwrotnie. Trzeba najpierw wychować jednostkę do aktów kultu oraz odpowiednio ukształtować nowe formy życia wspólnot chrześcijańskich, by one mogły potem być podmiotem prawdziwej liturgii silnie związanej z codzienną egzystencją chrześcijan i weryfikowanej w miłości braterskiej. Tylko na dobrze przygotowane „podłoże" można nakładać nowe formy kultu, które nie będą odczuwane jako coś obcego, narzuconego, lecz raczej będą traktowane jako naturalny owoc, spontanicznie rodzący się z głębokiego życia religijnego jednostek i z doświadczenia miłości przeżywanej we wspólnotach bardziej naturalnych, powstających nie na podstawie czysto administracyjnych rozporządzeń.

Symbol sięga głęboko w rzeczywistość człowieka. Świadomość tego antropologicznego faktu lepiej pozwala nam zrozumieć, jaki przełom, wręcz rewolucję, oznaczała dla wielu chrześcijan reforma liturgii, którą przecież oceniamy dziś jako umiarkowaną.

Dziś stawiamy sobie nowe pytania. Czy znaki nowej liturgii oznaczają rzeczywiście to, co powinny oznaczać? Czy nie została zakłócona konieczna równowaga pomiędzy słowem i znakiem? Czy symbole nie zostały zepchnięte na dalszy plan? Czy liturgia, którą charakteryzuje przewaga słowa, w której więcej jest pojęć niż rytualnych symboli, nie straciła wiele z właściwej sobie mocy oddziaływania, bo przecież symbole bardziej przemawiają do intuicji i mocniej skłaniają do kontemplacji niż samo tylko słowo.

Podobne pytanie stawia sobie J. Gélineau w artykule: „Jak dowartościować symbole?" (*Symbole aufwerten — aber wie?*, Gottesdienst 11, 1977, nr 5, s. 33—35). Poniżej chcemy zreferować kilka zasadniczych jego myśli.

J. Gélineau stwierdza, że rytualnemu symbolizmowi należy bezwzględnie przywrócić jego autentyczność i wiarygodność, a udać się to może tylko w miarę, jak zdołamy stopniowo uwolnić nasz symbolizm kultyczny od dotychczasowych paraliżujących go racjonalistycznych koncepcji symbolu. W tym niełatwym zadaniu oczyszczania symbolu z dawnych obciążeń ogromną przysługę mogą nam oddać współczesne nauki humanistyczne, nawet jeśli na tym polu panuje jeszcze pewien chaos, wiele niejasności i niepewności. Nauki te udowadniają niezbicie, że akt symboliczny jest najbardziej pierwotnym aktem człowieka, aktem bardzo „rozległym", który obejmuje równocześnie płaszczyznę poznania i sferę działania praktycznego, a egzystencji człowieka zdolny jest nadać sens i wartość. Bogactwo symbolu leży w tym, że prawdziwy akt symboliczny zawsze jest źródłem rozpoznania sensu i bodźcem pobudzającym do nowej wolnej decyzji. Akt symboliczny — by więc użyć słów Gélineau — nie jest wiedzą, lecz sposobem poznania (rozpoznania?), „nie jest postawą, lecz miejscem, przestrzenią, w której może zaistnieć coś nowego, jest sprężyną poruszającą historię".

Gdy reformowano liturgię, gdy przepracowywano obrzędy, odpowiedzialni za to eksperci mieli przed oczyma treść, którą te znaki liturgiczne muszą oznaczać, „ideę" tego, co odnowiona liturgia miała szczególnie akcentować. Przy pomocy badań historycznych i teologicznych wypracowano coś w rodzaju semantyki chrześcijańskich symboli. Przy reformie odrzucono tylko to, co wydawało się nie posiadać właściwego znaczenia. Zakładano, że ogół zachowanych obrzędów nadal pełni swą funkcję znaczeniową, że aktualna interpretacja jest poprawna.

Przewidywania jednak i rzeczywistość nie zawsze idą w parze. Od początków Kościoła istota sakramentów była przedmiotem obiektywnej interpretacji opartej na typologii biblijnej. Gélineau słusznie jednak zauważa, że to stanowi tylko pewną i w dodatku małą część tej treści, tego sensu, który ryty obecnie posiadają, a który w ciągu biegu historii jak gdyby ciągle narastał poprzez spotkanie kultu z różnymi kulturami oraz pod wpływem życiowej wiary chrześcijan.

Jesteśmy świadkami, jak systemy filozoficzne, kulturowe, społeczne i re-

ligijne wzajemnie dziś na siebie oddziałują i przenikają się. Stosownie do tego podejmuje się też różne próby uaktywnienia wiary, takiego ukształtowania jej u ludzi współczesnych, by mogła ona wcielić się w dzisiejsze kulturowe uwarunkowania. Wydaje się, że trzeba także, podejmując pewne ryzyko, wprzęgnąć w to symbole zdolne do objawienia sensu i apelujące do wolnej decyzji. Wymaga to, by duszpasterze mniej ufali swej aktualnej wiedzy o symbolach, a więcej wiary okazywali w moc obrzędów. Innymi słowy: bardziej trzeba polegać na tajemniczej sile działania liturgicznych obrzędów dotykających człowieka głębiej niż można by się było spodziewać na podstawie czysto teoretycznej wiedzy o symbolach. Jest to sfera nieprzeniknionego i złożonego procesu działania Ducha Świętego.

Musimy dziś docenić twórczą moc symboli. Nie mamy prawa twierdzić, że symbole liturgii są dla dzisiejszego człowieka absolutnie niedostępne. Trzeba przyznać, że niektóre z nich, zwłaszcza te, które pochodzą z przeszłych epok kulturowych, nie są jednoznacznie czytelne i bezpośrednio zrozumiałe. Mimo to w pełni uzasadnione jest przekonanie, że znaki, które mają swój fundament w symbolice naturalnej, zawsze są zrozumiałe i skutecznie oddziałują, jeśli tylko trafią na sprzyjający grunt.

Inny z problemów poruszanych przez J. Gélineau dotyczy wewnętrznej więzi poszczególnych obrzędów w ramach jednej akcji liturgicznej. Jego zdaniem tym, co nas w dawnej liturgii (uroczysta liturgia łacińska lub bizantyńska) szczególnie zachwycało, była nie istota liturgii, a więc Słowo Pana i Jego uczta ofiarna, lecz raczej całość wszystkich ceremonii, tak różnych, a przecież tworzących jedność, przy czym poszczególne obrzędy zyskiwały swój pełny sens przez powiązanie z całością. Dziś natomiast w naszej praktyce sytuacja jest na ogół inna. Liturgia sprawia wrażenie zwyczajnego następstwa akcji (czytania, śpiewy, modlitwy, gesty). Wszystko przebiega tak, jakby każda z czynności miała sens sama dla siebie: tekst ma wyrażać zawartą w nim myśl, śpiew ma się podobać, gest ma wyrażać określony aspekt misterium. Rzadko tylko zdarza się — pisze Gélineau — że sprawowana liturgia posiada jakąś wewnętrzną więź, że poszczególne jej elementy przenika jakieś wspólne ukierunkowanie, jedna myśl, pewien ukryty we wszystkich częściach obrzędu dynamizm zmierzający do określonego celu. Dawniej ryt porywał w swoje nurty tych, którzy go sprawowali, i unosił coraz dalej w wyznaczonym z góry kierunku. Dziś natomiast zgromadzenie liturgiczne realizuje swój „rytualny program" (*rituelles Programm statt Ritus*). Ponieważ związek poszczególnych części nie jest tak wyraźny, trzeba mnożyć dziś wyjaśnienia, by poszczególnemu rytowi nadać sens. Komentarze te jednak nie wystarczą, gdyż każdy znak ukazuje swój pełny sens symboliczny tylko w powiązaniu z innymi znakami, z całym systemem znaków, do których przynależy. Tylko poprzez liczne relacje można odczytać pełną symbolikę danego znaku. Symboliczna czynność musi być zawsze częścią całości o różnorakich w stosunku do niej odniesieniach.

Jeśli współczesna kultura nie oferuje nam takich symbolicznych struktur, które nadawałyby się do włączenia w obrzędy liturgii chrześcijańskiej, by lepiej wyrazić w nowym języku to, co wspólnota realizuje, wówczas celebrującemu zgromadzeniu pozostaje jedynie interpretacja dotychczasowych obrzędów.

Gélineau uważa, że mszał Pawła VI nie jest już „rytem" w takim sensie, w jakim był nim dotychczas „ryt rzymski" (lub jakim jeszcze dziś jest ryt bizantyński). Jest to raczej jedynie „rytualny program", pewnego rodzaju szkic. Tylko konkretna wspólnota może ten szkic „dopełnić", wypełniać treścią, życiem, w żywy sposób zrealizować. Dopiero wtedy można mówić o liturgii. Liturgią nie są przepisy ani księgi liturgiczne. Liturgia prawdziwa istnieje tylko tam, gdzie gromadzą się chrześcijanie, by głosić i słuchać Ewangelii, wyznawać swą wiarę, wielbić, prosić i dziękować, dzielić się Chlebem Życia i uczestniczyć w kielichu ofiary. Wówczas każdy szczegół zapro-

gramowanej akcji jest w istocie bardzo względny. We wspólnym działaniu wszystko bowiem może stać się znakiem. Wspólne działanie nadaje każdej czynności sens przez odniesienie do całości obrzędu, a różne elementy wzajemnie się wyjaśniają i dopełniają.

W świetle powyższym zdajemy sobie sprawę, że dla liturgii nie jest najważniejsze wierne i dokładne wykonanie następujących po sobie obrzędów. Nie to jest zasadniczym wymogiem liturgii. O wiele bardziej chodzi w niej o wspólne działanie, które wyrażać się musi na bardzo wiele sposobów — zawsze w duchu jedności i miłości.

Czy odnowiona liturgia zawsze to wspólne działanie umożliwia? J. Gélineau przykładowo odwołuje się do liturgii Eucharystii. Jej punktem centralnym, ideą wiodącą, zwornikiem, powinna być Uczta, w której zgromadzenie głosi dziękczynienie wspominając Chrystusa, który się za nas poświęcił aż po śmierć na krzyżu. Nie wystarczy tylko zaznaczyć w słowach, że tu idzie o ucztę, nie wystarczy kilka gestów wokół chleba i wina. Obrzęd powinien od początku do końca, sam przez się wskazywać jednoznacznie, że to wspólne działanie jest rzeczywiście ucztą celebrowaną i przeżywaną w radości i wdzięczności.

Z tego założenia wychodząc Gélineau krytycznie ocenia obecny kształt obrzędów Mszy św. Uważa, że wiele elementów nie służy wcale temu istotnemu aspektowi Eucharystii, i wymienia przykładowo takie nieudane rozwiązania jak: obrzędy na przygotowanie darów, modlitwę *Módlcie się, bracia...* i modlitwy nad darami, nie harmonizujące dobrze z całością obrzędu pomiędzy *Ojcze nasz* i komunią, brak uczestnictwa wiernych w kielichu.

Krytycznie ocenia również obecną formę Modlitwy Eucharystycznej — ten podstawowy symbol dziękczynienia, który jest długim monologiem przewodniczącego prezbitera z dwoma krótkimi aklamacjami wiernych (*Święty...* i aklamacja po konsekracji). Rozpoczynający prefację dialog, który zgromadzoną wspólnotę powinien mocno poruszyć i wezwać do dziękczynienia, jest zbyt krótki, a jego oddziaływanie znikome. *Amen* po końcowej doksologii absolutnie nie jest tym, czym być powinno, tzn. uroczystym potwierdzeniem misterium Nowego Przymierza. Gélineau stawia pytanie: czy Modlitwy Eucharystycznej nie należy w większej mierze oddać zgromadzeniu liturgicznemu? Całe zgromadzenie powinno czynić to, co obecnie przewodniczący wyraża jedynie w słowach, a mianowicie, że tu celebracja jest pamiątką, uwielbieniem, dziękczynieniem i ofiarą całego Kościoła.

Z bogactwa anaforycznych znaków dawnych tradycji liturgicznych pozostało w dzisiejszej liturgii tylko słowo i nieco śpiewu. Nie sposób nie uznać znaczenia i roli, jaką dawniej pełniło tzw. wielkie podniesienie z klękaniem, spoglądaniem na podniesioną wysoko Hostię w świętym milczeniu, przy dźwięku dzwonków i dzwonów z wieży kościelnej. Jest rzeczą konieczną, byśmy ową złożoną symbolikę uwielbienia, błagania, ofiary i uczty przełożyli na nowy język znaków: słów, śpiewów i gestów.

Propozycja Gélineau, by „odhierarchizować" Modlitwę Eucharystyczną, wydaje się ze wszech miar słuszna. Osobiście na liturgicznych spotkaniach sugerowałem również takie samo rozwiązanie. Podobne głosy padały też ze strony świeckich w dyskusji o liturgii w „Gościu Niedzielnym" (1976).

Należałoby niewątpliwie ten problem przedyskutować i tak go rozwiązać, by świeccy w czasie Modlitwy Eucharystycznej nie byli jak „milczący widzowie", lecz powinna ona mieć strukturę bardziej dialogiczną. Można rozbudować w tym duchu prefację. Modlitwa anamnezy po konsekracji powinna być odmawiana przez całe zgromadzenie, podobnie kończąca tę modlitwę doksologia *Przez Chrystusa...* Lektorom lub innym świeckim można by powierzyć modlitwy wstawiennicze. Tego rodzaju „uspołecznienie" Modlitwy Eucharystycznej rozbiłoby nużący obecnie monolog i tym samym dałoby świeckim szansę pełniejszego realizowania ich wspólnego kapłaństwa.

Poruszono wyżej jedynie niektóre aspekty Eucharystii. Można w tym du-

chu przeanalizować wszystkie sakramenty. Zapytajmy tu choćby, jaka jest symbolika chrztu bez zanurzenia i wynurzenia? Jaką wymowę ma namaszczenie olejem, które nie przenika całego ciała? Jakie znaki powinny towarzyszyć sakramentowi pokuty?

Niestety nie mamy dziś w ręku gotowych rozwiązań na jutro. Nie możemy jednak zwalniać się z dalszych poszukiwań. W każdym razie już dziś powinniśmy zaufać symbolom przez to, że będziemy w naszych obrzędach dawali więcej miejsca poezji, muzyce, sztuce, a zwłaszcza prostym gestom naszego ciała, tym wszystkim znakom i symbolom, które sięgają głęboko w naszą egzystencję i przez wiarę pozwalają nam włączyć się w niewidzialną rzeczywistość Bożej Miłości.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin—Poznań

2. Afrykanizacja liturgii

Soborowa *Konstytucja o świętej Liturgii* wprowadza zasadę przystosowania liturgii do warunków Kościoła lokalnego. Odnajdujemy ją w nr 37 i 38, gdzie czytamy m. in., że „należy dopuścić uprawnione różnice i dostosowanie do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów, zwłaszcza na misjach".

Wprowadzenie w życie tej zasady napotyka na trudności, zwłaszcza w krajach o cywilizacji i kulturze odmiennej niż europejska. Philippe Rouillard[1] dostarcza na ten temat wiele spostrzeżeń. W swojej refleksji opiera się na rezultatach własnej obserwacji życia liturgicznego w Afryce wschodniej (Benin, Togo, Górna Wolta, Wybrzeże Lazurowe) oraz na dorobku innych autorów m. in. Boniface Luykx[2], A. — T. Sanon[3], H. Maurrer[4], L. — V. Thomas i R. Luncan[5], oraz B. Bürki[6] i innych.

W niniejszym artykule spróbujemy przybliżyć niektóre trudności, na jakie napotyka przystosowanie liturgii w Afryce, i wskazać na niezbędne warunki, jakie musi spełniać tego rodzaju przystosowanie.

Pierwsza trudność, na jaką napotyka ogólna zasada przystosowania liturgii, wiąże się z odmiennym przeżywaniem czasu przez ludzi Afryki niż przez ludzi Europy zachodniej. Nie znają oni europejskiego wyrażenia: „nie mam czasu". Żyją teraźniejszością. Ale życie teraźniejszością jest u nich bogate w przeszłość i w przyszłość. Słońce i księżyc służą im do określania świąt, dni i lat. Rok ma dwa sezony: sezon suchy, w którym słońce palące ukazuje się jako „słońce sprawiedliwości", i sezon deszczowy, w którym wszystko nabiera życia. Noc jest błogosławionym czasem, a nie dzień, gdyż wyzwala od tyranii słońca. Zasadnicze wielkie wydarzenia życia odbywają się tam nocą i są celebrowane poprzez tańce i zgromadzenie. Słońce jest często wrogiem człowieka Afryki, podczas gdy księżyc zawsze jest mu przyjazny, a w dniach pełni księżyca śpiewa się i tańczy całą noc w wioskach afrykańskich. Jak więc wciągnąć w to rytm liturgii i jak można w takiej mentalności oddać dziękczynienie Bogu w ciągu trzech kwadransów czy w pół godziny?

Drugi charakterystyczny rys różniący ludzi Afryki od Europejczyków to umiejętność modlitwy przez ciało. Ciało u nich wyraża się przez ruch i rytm. Stąd wielkie znaczenie procesji, muzyki rytmicznej, tańca, klaskania w ręce, gestów, inwokacji, które odgrywają zasadniczą rolę we wszystkich kulturach

[1] *Liturgies en Afrique*, La Maison Dieu 33 (1977) nr 129, 129—146.
[2] *Culte chrétien en Afrique après Vatican II*, 1974, s. 190.
[3] *L'africanisation de la liturgie*, La Maison Dieu 31 (1975) nr 123, 108—125.
[4] *Philosophie de l'Afrique noire*, 1976.
[5] *La terre africaine et ses religions. Tradition et changements*, Paris 1975.
[6] *L'assemblée dominicale. Introduction à la liturgie des Eglises protestantes d'Afrique*, 1976.

afrykańskich. Co więc należy myśleć o zgromadzeniach liturgicznych, gdzie wszyscy siedzą na swych ławkach w bezruchu? Czy bezruch jest konieczny, gdy chce się złożyć dziękczynienie Panu?

Trzecią cechą charakterystyczną różniącą Afrykańczyków od Europejczyków jest życie w grupie. Afrykańczyk nie żyje nigdy oddzielnie, osobno, ale jest członkiem danej rodziny i danej wioski, jest złączony także ze swymi przodkami, dzieli to, co ma, i to, czym jest, z innymi w przekonaniu, że istniejemy tylko jedni przez drugich i dla drugich. W liturgii ujawnia się to, że celebracja jest naprawdę wspólnotowa i pozwala na uczestnictwo bardziej aktywne, niż to przewidziała konstytucja soborowa. I tak np. homilia nie może ograniczać się do monologu celebransa, ale jak w czasach Augustyna — wywołuje pytania, odpowiedzi, niekiedy potwierdzenie podejmowane chóralnie.

Powyższe obserwacje ukazują, jak trudno używać czy przystosowywać w Afryce rytuały wypracowane przez i dla Europejczyków ponaglanych przez czas, oszczędnych w gestach, którzy nawet gdy są razem, pozostają indywidualistami. Zdaniem Philippe Ronillarda „wystarczy choć trochę pobyć w Afryce, aby stwierdzić, że problemy wyrażenia indywidualnego i kolektywnego oraz komunikacji są w centrum uwagi duszpasterza liturgicznego". Problem istotnie nie jest błahy. Dlaczego ludność wioski może np. spędzić całą noc na śpiewaniu i tańczeniu, czy przyglądaniu się tańczącym, podczas gdy nudzi się podczas liturgii niedzielnej?

Chcąc rozwiązać ten problem komisja liturgiczna Zairu wypracowała rytuał Mszy św. przystosowanej do mentalności afrykańskiej. Komisja episkopatu wydała go pod tytułem: *Ku mszy afrykańskiej*. Schemat mszy jest tu nieco inny niż w *Ordo missae*. Po pozdrowieniu celebransa, Msza św. rozpoczyna się inwokacją do świętych, to znaczy przodków w wierze i życiu chrześcijańskim. Potem następuje *Gloria*. Kolekta, podczas której wszyscy wierni trzymają ręce uniesione w górę, liturgia Słowa, proklamacja Ewangelii połączona z gestami i dialogiem. Wierni słuchają jej siedząc, ponieważ stanie oznaczałoby, że jest się na równi z tym, który mówi, podczas gdy w Ewangelii — Chrystus mówi. Istnieje obfitość czytań mszalnych; wierni nie przychodzą, aby słuchać czytania księgi, ale głosić Pana obecnego w swoim Słowie i poddać się pod Jego kierownictwo. Po homilii ma miejsce akt pokuty, przeplatany inwokacjami, a zakończony prośbą o przebaczenie.

W dni świąteczne odbywają się procesje ofiarnicze, podczas których wierni przynoszą celebransowi dary w naturze przeznaczone dla biednych, następnie chleb i wino dla Eucharystii. Modlitwa Eucharystyczna inspirowana jest drugą modlitwą z Mszału Rzymskiego, ale z szerokim rozwinięciem elementów uwielbienia Boga, w które włącza się aklamacja zgromadzenia. Po śpiewie *Sanctus* celebrans wyjaśnia prawdę o świętości Boga. Dalszy ciąg Modlitwy Eucharystycznej nie zawiera istotnych zmian, jedynie słowa zbyt abstrakcyjne zastąpione są konkretnymi. Zgromadzenie interweniuje przez swe aklamacje, aż do doksologii, na którą odpowiada *Chwała Tobie i uwielbienie, teraz, jutro i zawsze. Amen.* Modlitwy i ryty przed i po Komunii św. są zgodne z Mszałem Rzymskim, a niewielkie zmiany akcentują życie i jedność. Ostatnia rubryka zaleca, aby ludzie wychodzili ze świątyni tańcząc z radości.

Zdaniem autora rytuał zairski Mszy św. ma przede wszystkim znaczenie z racji interwencji wiernych przez aklamacje podczas Modlitwy Eucharystycznej. Jednakże w praktyce nie został wprowadzony w życie.

Do innych znaczących problemów liturgii afrykańskiej należy kwestia inicjacji chrześcijańskiej. Celebracja inicjacji chrześcijańskiej stawia szereg trudności, których nie można rozwiązać w krótkim czasie.

W wielu krajach Afryki chrześcijanie są w mniejszości w stosunku do muzułmanów i animistów. Katechumenat jest instytucją bardzo żywą (2—3 lata). Chrzest udzielany jest nie dzieciom, ale dorosłym lub dorastającym.

Otrzymać chrzest i uczestniczyć w Eucharystii z innymi ochrzczonymi stanowi więc dla Afrykańczyka prawdziwą inicjację, to znaczy wejście na drogę (*in iter, initiare*), a także wejście do wspólnoty, która przekazuje mu swoją wiarę i ryty święte.

Stąd adaptacja liturgiczna nie może ograniczać się do włączenia w rytuał inicjacji chrześcijańskiej wypracowanej w Rzymie kilku zwyczajów lokalnych. Konfrontacja powinna dokonywać się na płaszczyźnie wierzeń, mentalności i języków. Taka praca została już dokonana w Górnej Wolcie, gdzie w r. 1973 opracowano rytuał inicjacji chrześcijańskiej dorosłych.

Inne problemy nastręcza małżeństwo. Wystarczy wejść do wioski afrykańskiej, by zrozumieć, że struktura rodzinna jest tam całkiem inna niż w Europie. Szef rodziny otoczony wieloma żonami, braćmi czy kuzynami młodszymi od siebie i dziećmi. Poligamia tłumaczy się tam wieloma racjami: — pragnienie większej ilości potomstwa; — kobieta po urodzeniu dziecka karmi go przez dwa lata i często przebywa wtedy u swej matki; — niemożliwość, aby kobieta żyła sama; — wiele innych motywów psychologicznych i socjologicznych.

Chrześcijańska koncepcja małżeństwa i prawodawstwo Kościoła rozwinęły się w całkiem innym miejscu geograficznym i socjologicznym i stąd dopuszczają tylko monogamię. Powstaje problem, czy głowa rodziny, która się nawraca na wiarę chrześcijańską, ma w imię Ewengelii usunąć swe żony, które żyły z nim od lat i dały mu dzieci, aby szukały protekcji u innego mężczyzny. Czy więc prawodawstwo rzymskie wypracowane w środowisku europejskim może być wprowadzone i narzucone w środowisku afrykańskim? Problem poligamii oraz problem stosunku między małżeństwem zwyczajowym a sakramentem małżeństwa nie mogą być rozwiązane jednym pociągnięciem pióra, a tym bardziej nie mogą być przemilczane.

Afrykanizacja liturgii nie może polegać tylko na wprowadzeniu pewnych nieśmiałych zmian w języku, gestach, symbolach, ale na przemyśleniu i wyrażeniu wiary i rytu w mentalności, języku i stylu tamtych ludzi. Do Afrykanina więc należy przetransponowanie „danych chrześcijańskich" na jego język, symbole i gesty. Trzeba, aby Biblia była „usłyszana przez ucho tubylca i przez niego była obrazowo wyrażana". Wiara chrześcijańska winna zostać przemyślana przez uczonych afrykańskich i przez wspólnoty afrykańskie. Należy dostrzec bogactwo rodzimego rytuału afrykańskiego towarzyszącego wielkim etapom inicjacji, która rozpoczyna się przy narodzinach i toczy się aż do śmierci. Jest znaczące, że np. program wydziału teologicznego w ramach Wyższego Instytutu Nauk Religijnych (ISCR) w Abidjan poświęca pierwszy rok na „poznanie Afryki i Afrykańczyków" przed zaprezentowaniem na drugim roku „nauki orędzia ewangelicznego".

Wiele pozostaje do zrobienia, aby zafrykanizować liturgię, ale przede wszystkim trzeba oprzeć się na podstawowych zasadach tej adaptacji. Czy należy zafrykanizować liturgię rzymską, czy też dopuścić, aby życie afrykańskie, ożywione słowem Bożym i mądrością tradycyjną, mogło znaleźć swoje własne odbicie liturgiczne? Zdaniem P. L u y k x, przynajmniej jeśli chodzi o Eucharystię, liturgia rzymska nie może stanowić adekwatnego punktu wyjścia dla liturgii prawdziwie afrykańskich. Lepiej byłoby inspirować się rytami wschodnimi, zwłaszcza rytem etiopskim. Życie afrykańskie musi wyrazić się w liturgii. Taka operacja dokonywała się w przeszłości na Wschodzie i Zachodzie za każdym razem, gdy liturgia chrześcijańska była rzeczywiście wszczepiana w nową kulturę. Ten sam proces musi koniecznie postępować obecnie na innych terenach mających własną kulturę.

Istnieją jeszcze dwie zasadnicze kwestie, na które trudno jest odpowiedzieć. Otóż chodzi najpierw o to, czy należy spodziewać się jednej liturgii afrykańskiej, czy też wielorakich liturgii afrykańskich? Powiedzieliśmy wyżej, że liturgia powinna odpowiadać kulturze, a kultur w Afryce jest wiele. Powstaje więc pytanie, czy słuszne jest zatem wyciąganie wniosków ogólnych dl

liturgii panafrykańskiej. Nikt nie może przewidzieć, czy w najbliższych dziesiątkach lat ewolucja polityczna, językowa i kulturowa zmierzać będzie do unifikacji kontynentu, czy do zróżnicowania. Obecnie nie można mówić o jednej afrykańskiej liturgii.

Druga kwestia dotyczy konsekwencji w odniesieniu do liturgii, jakie niesie ze sobą gwałtowna przemiana, jakiej doświadcza większa część świata afrykańskiego. Rozwój komunikacji, powszechnego szkolnictwa, wzrost wielkich miast i przyciąganie, jakie wywierają one na młodych, znacznie zmodyfikowały warunki życia, a więc i mentalność nowej generacji w stosunku do starej. Wielka liczba struktur i postaw została zakwestionowana lub porzucona przez młodych, którzy odkrywają nowy świat. Powstaje więc pytanie zasadnicze, czy usiłując zafrykanizować liturgię pracuje się dla przeszłości, czy dla przyszłości, i to dla jakiej przyszłości?

ks. Kazimierz Kuczaj TChr., Poznań

3. Okresowe dni modlitw błagalnych

Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego zatwierdziła dnia 16 X 1974 r. Kalendarz Diecezji Polskich przedstawiony przez Konferencję Episkopatu Polski. Dużą nowością tego kalendarza jest nowe ustawienie tzw. dotychczas kwartalnych suchych dni. Noszą one obecnie nazwę okresowe dni modlitw błagalnych. W diecezjach Polski obowiązują następujące: 1. W trzecim tygodniu adwentu: kwartalne dni modlitw o życie chrześcijańskie rodzin. 2. Od środy popielcowej do pierwszej niedzieli Wielkiego Postu: kwartalne dni modlitw o ducha pokuty. 3. W czwartym tygodniu okresu wielkanocnego: kwartalne dni modlitw o powołania do służby w Kościele. 4. W trzecim tygodniu września: kwartalne dni modlitw za dzieci, młodzież i wychowawców. 5. Od szóstej niedzieli wielkanocnej do środy przed uroczystością Wniebowstąpienia Pańskiego: dni modlitw o urodzaje.

Postanowienie to jest wypełnieniem postulatu zawartego w *Normae Universales de anno liturgico et de calendario* z 1969 r. Art. 46 postanawia: „Należy do kompetencji konferencji biskupów dostosować do potrzeb wiernych czas i sposób sprawowania suchych i krzyżowych dni. Zasięg sprawowania tych dni w jednym lub kilku dniach, ich powtórzenie w ciągu roku należy unormować przez kompetentną władzę stosownie do miejscowych potrzeb". Konieczność odnowy nie potrzebuje uzasadnienia. Duszpasterze z własnych doświadczeń doskonale wiedzą, jak małe posiadały one znaczenie. Także konferencje innych episkopatów podjęły podobną reformę. Konferencja Episkopatów obszaru języka niemieckiego postanowiła zachować kwartalne dni modlitw (w dalszym ciągu KDM). Episkopat szwajcarski uzależnił ich terminy od poszczególnych społeczności parafialnych. Natomiast episkopat zachodnioniemiecki i austriacki ustalił trwałe terminy i nadał poszczególnym dniom odpowiednie tematy wiodące, wyznaczył szczegółowe działania tak o szerszym zasięgu, jak w konkretnych wspólnotach parafialnych i w rodzinach:

1. Pokój w świecie — *adveniat* (akcja) — brat w potrzebie.
2. Chleb dla wszystkich — *misereor* — post w rodzinie.
3. Duch i prawda — *missio* — przepowiadanie, modlitwa, środki masowego przekazu.
4. Potrzeby miejscowej społeczności parafialnej — konkretny program pracy, priorytety w pracy duszpasterskiej [1].

To ostatnie rozwiązanie jest szczególniejszej wagi. Nie można bowiem mówić o realnej pracy duszpasterskiej bez dobrego rozeznania aktywów i pasywów danej społeczności. Parafia jest podstawową komórką samourzeczywistnienia się Kościoła, a programy ogólnokrajowe winny być realizowane w oparciu o priorytetowe zadania lokalnego Kościoła.

[1] G. Langgärtner, *Erneuerung der Quatember*, Würzburg 1976, 6—8.

Sięgnijmy nieco do historii, by zapytać nie tylko o powstanie, lecz także o sens KDM. W oparciu o dotychczasowe dane nie jesteśmy w stanie z całą pewnością wyjaśnić, w jaki sposób KDM znalazły się w kalendarzu liturgicznym. Istnieje kilka hipotez:

1. Szereg autorów stoi na stanowisku, że KDM są po prostu pozostałością cotygodniowego postu przewidzianego w środę, piątek z przedłużeniem na sobotę. Dni te doznały pewnej solemnizacji[2]. Teksty z Qumran wspominają o specjalnych kwartalnych dniach modlitw. Hipoteza ta jednak nie wyjaśnia, dlaczego akurat trzy razy w ciągu roku świętowano te dni.

2. J. Morin sięga raczej do tradycji pogańskich[3]. Społeczności pogańskie świętowały trzykrotnie w ciągu roku podziękowania za zbiory, które dotyczyły zboża (*feriae messis* — w 4 miesiącu), wina (*feriae vindeminales* — wrzesień, oliwy (oraz zasiewy — *feriae sementinae* — grudzień). Początkowo chrześcijanie znali również tylko 3 okresowe dni modlitw. Nie posiadały one stałego terminu. Nie były więc to *feriae stativae*, lecz *conceptivae*. Po przekazaniu pokoju w czasie Mszy św. ogłaszano każdorazowo terminy tych świąt.

3. J. Janini lansuje tezę, że KDM zostały wprowadzone przez papieża Syrycjusza (384—399) jako reakcja na ataki Jowiniana, który podważał praktykę postów[4]. Teoria ta jednak nie odpowiada na pytanie, dlaczego w te, a nie inne dni i miesiące obchodzono KDM.

4. J. Daniélou zajmuje stanowisko, że KDM wrześniowe są w jakimś stopniu kontynuacją żydowskiego święta Namiotów, które w pierwszej generacji chrześcijan było bardzo żywotne (J 7, 2 nn; 7, 32—38; Ap 21 i 22)[5]. Szczególnie bogate światło na KDM rzucają liczne mowy papieża Leona Wielkiego (+461). Papież zamierzał ożywić te dni i dlatego odważył się na twierdzenie, że są one apostolskiego pochodzenia (*Ser.* 12, 4 PL 54, 171). Stanowiska tego nie można utrzymać. W oparciu o *Liber Pontificalis* dowiadujemy się, że KDM wprowadził papież Kalikst (217—222) na początku III w. Wprowadził je *secundum prophetiam*, gdyż papież odwołuje się do słów proroka Zachariasza 8, 19: „To mówi Jahwe zastępów: post z czwartego, post z piątego, post z siódmego i post z dziesiątego miesiąca niech się zmieni dla domu Judy w radość, wesele i święta przyjemne. Ale miłujcie prawdę i pokój". Leon Wielki jako pierwszy wspomina o czterokrotnym świętowaniu KDM (*Ser.* 19). Ten sam papież w mowie 20 stwierdza, że KDM korzeniami swymi sięgają starożytnych świąt żniw. Stałe terminy KDM zawdzięczamy papieżowi Grzegorzowi VII (1073—1085)[6]. Warto także wspomnieć, że protestanci aż do końca XIX w. świętowali trzykrotnie KDM, a od 1893 — czterokrotnie[7]. Odczytując mowy Leona Wielkiego wygłoszone z okazji KDM dowiadujemy się, że papież podkreśla ich wspólnotowy charakter i zachęca do pełnienia dobrych uczynków, bo tylko ochotnego dawcę Bóg miłuje (*Ser.* 88).

Mocne akcenty dotyczą także postu i wstrzemięźliwości: „aby za ukończone zbiory wszystkich plonów Bogu ich Dawcy w zgodny sposób złożyć ofiarę wstrzemięźliwości. Cóż bowiem może być skuteczniejsze nad post?" (*Ser.* 13). Tenże papież próbuje nadać KDM mistyczną interpretację wskazując na związki z czterema ewangeliami, które pozwalają poznać nasze prze-

---

[2] R. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, De Boccard 1925, wyd. 5 245—246.

[3] G. Morin, *L'origine des Quatre-Temps*, Revue Benedictine 14 (1897) 337—346.

[4] J. Janini, *S. Siricio y las quarto Temporas*, Valence 1958.

[5] J. Daniélou, *Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles*, La Maison Dieu (1956) nr 46, 114—136.

[6] G. Langgärtner, *dz. cyt.*, 14.

[7] *Tamże*, 15.

powiadanie i czyny, jak KDM pozwalają poznać bieg świata (*Ser.* 19). Można wyciągnąć wniosek, że Rzym rozumiał KDM nie tyle jako święta radości, ile oczyszczenia, rozgrzeszenia, modlitwy (KDM do XV w. były dniami wolnymi od pracy). J. Jungmann zauważa, że KDM stanowiły rodzaj kwartalnych dni skupienia [8]. A. Martimort nazywa je „oficjalnymi rekolekcjami Kościoła, który szczególnie apeluje do ludu chrześcijańskiego" [9].

Nowy Mszał Rzymski nie zawiera specjalnych tekstów mszalnych przeznaczonych na KDM. Odnośny przepis podkreśla: „teksty mszalne w te dni można wybrać spośród mszy wotywnych, które bardziej wyrażają cel tych dni" (art. 47). Duszpasterz znajdzie bogaty zestaw modlitw, spośród których może wybrać najbardziej odpowiednie, aby liturgia sprawowana w te dni była jak najmocniej związana z życiem. Pewna trudność występuje w okresie adwentu i w okresie Wielkanocy. Są to bowiem jak wiadomo tzw. mocne okresy. Kościołowi zależy na tym, aby przeżywane wówczas tajemnice nie były przesłaniane.

Ustalone przez Episkopat Polski KDM są celnie dobrane i stanowią dużą szansę ożywienia życia religijnego (dni modlitw o ducha pokuty), kształtowania odpowiedzialności za Kościół (dni modlitw w intencji dzieci, młodzieży i wychowawców oraz dni modlitw o powołania do służby w Kościele), budowania Kościoła domowego jako podstawy urzeczywistnienia się Kościoła powszechnego (dni modlitw o życie chrześcijańskie rodzin), a także wiązania działalności przyczyn drugich i przyczyny pierwszej (dni modlitw o urodzaje). Zapewne za ustaleniem nazw pójdą odpowiednie wskazania duszpasterskie, by szansa była w pełni wykorzystana.

ks. Bogusław Nadolski TChr., Poznań

II. SPRAWOZDANIA

1. VI Międzynarodowy Kongres Societas Liturgica Canterbury 21—26 sierpnia 1977 r.

Societas Liturgica, towarzystwo liturgiczne o charakterze międzynarodowym i międzykonfesyjnym, pragnie na swoich kongresach i w kontaktach między członkami prowadzić studia nad liturgią i jej odnową, kierując się potrzebami duszpasterskimi i dążeniami ekumenizmu. Towarzystwo powstało w 1967 r. w Holandii, jego kongresy odbywają się co drugi rok w różnych krajach: Irlandia, Francja (Strasburg), Hiszpania (Montserrat), RFN (Trewir), W. Brytania (Canterbury), USA (Washington — 1979).

Towarzystwo liczy obecnie ok. 250 członków z całego świata od Japonii do Meksyku, od Kamerunu do Norwegii oraz z prawie wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Polskę reprezentują: ks. Wacław Świerzawski, ks. Bogusław Nadolski, ks. Wacław Schenk. Prezydenta i jego sekretarza wybiera się na okres dwóch lat, oni przygotowują następny kongres. Spotkaniu w Canterbury przewodniczyli ks. prof. Balthasar Fischer (jako prezydent) i P. Lucas Brinkhoff OFM jako sekretarz (obaj z Trewiru, RFN). Nowym prezydentem jest prof. Th. Talley — New York, a sekretarzem John E. Rotelle — Washington.

Tematem kongresu, w którym uczestniczyło 125 osób (z Polski ks. W. Świerzawski i ks. W. Schenk), była liturgia inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza chrztu i bierzmowania. Pierwszy dzień był poświęcony *Inicjacji chrześcijańskiej w aspekcie ekumenicznym.* Prof. G. Wainwright z Birmingham przedstawił sytuację (w ruchu ekumenicznym) po deklaracji Komisji Wiara i Ustrój, Akra (Ghana) 1974. Komisja ta powstała w 1910 r.

[8] J. A. Jungmann, *La Liturgie de l'Eglise Romain,* Mulhouse 1957, 214; zob. także W. Schenk, *Rok liturgiczny,* Kraków 1974, 89.

[9] A. G. Martimort, *L'Eglise en prière,* Paris 1965, 765.

na gruncie anglikańskim z zamiarem pracy nad zjednoczeniem chrześcijan. Dotychczasowe wysiłki znalezienia ekumenicznej zgody na wspólną formułę dotyczącą chrztu i w wyniku tego także kiedyś wspólnej Eucharystii, nie są ukończone. Najwięcej trudności przysparza zagadnienie relacji między chrztem i bierzmowaniem względnie konfirmacją oraz warunków dopuszczenia do Eucharystii. Celem rozważań i spotkań członków różnych Kościołów jest wzajemne uznanie chrztu udzielonego wodą w imię Trójcy Przenajśw. dzieciom czy dorosłym oraz pluralistycznego podejścia do obrzędowych form i tradycji poszczególnych Kościołów z uwzględnieniem ich podłoża społecznego i kulturowego. Drugi dzień wypełniły trzy referaty na temat implikacji nowej liturgii inicjacyjnej w Kościele anglikańskim (R. C. Jasper, dziekan Yorku), w Kościele rzymskokatolickim (A. Cavanagh, prof. uniwersytetu w Yale, USA), w Kościołach luterańskich (E. L. Brand z międzyluterańskiej komisji liturgicznej, New York) oraz dwa komunikaty o sytuacji w Kościołach reformowanych (prof. B. Bürki, Jaunde, Kamerun) i w Kościołach prawosławnych (prof. A. Basdekis, Frankfurt n.M.).

Kościół anglikański posiada od 1958 nowy rytuał inicjacji chrześcijańskiej, poprawiony w r. 1966 i 1976. Inicjacja obejmuje trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, pojęte jako całość, a poszczególne sakramenty jako etapy rozwoju życia w Chrystusie aż do osiągnięcia zbawienia wiecznego. Chrzest dzieci uzasadnia się zasadniczą zbawczą inicjatywą Bożą względem każdego człowieka, a wymóg wiary — wiarą rodziców, rodziców chrzestnych (choć minimalną) i całego Kościoła. Prawdopodobnie odstąpi się od dotychczasowej praktyki dopuszczania do pierwszej Komunii św. dopiero po bierzmowaniu. A. Cavanagh podkreślił fundamentalne znaczenie nowego *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* z r. 1972, jego integralne ujęcie poszczególnych elementów inicjacji, uwzględnienie nowej sytuacji Kościoła w niektórych krajach (diaspora), konieczność istnienia wspólnot (parafii) żywej wiary przyjmujących i dalej formujących neofitę (Tertulian: *fiunt, non nascuntur christiani*) oraz naglącą potrzebę studium tego „najdojrzalszego dokumentu reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II". B. Bürki zreferował odnowioną liturgię inicjacyjną reformowanych Kościołów Szwajcarii, dążących do harmonizacji swojej liturgii z liturgią innych Kościołów i z liturgiczną tradycją całego chrześcijaństwa. A. Basdekis podniósł, że w Kościołach prawosławnych nie ma mowy o „odnowionej" liturgii inicjacyjnej, gdyż starochrześcijańska praktyka pełnej inicjacji przez chrzest, namaszczenie (bierzmowanie) i Eucharystię jest głęboko zakorzeniona i nienaruszalna.

W trzecim dniu prof. G. Kretschmar z Monachium przedstawił w obszernym referacie nowe badania na temat inicjacji chrześcijańskiej. Liczne monografie i cenne przyczynki pogłębiły naszą wiedzę historyczną i teologiczną i pomagają w procesie tworzenia liturgii i praktyki inicjacyjnej uznawanej przez wszystkie Kościoły. Poza głównymi referatami wygłoszono w małych grupach krótkie komunikaty, np. o luterańsko-katolickim dialogu na temat Eucharystii (K. W. Irwin), o syryjskich obrzędach chrztu (S. Brock), o historii pojęcia *initiatio christiana* (P. M. Gy), o rycie inicjacyjnym średniowiecznych katarów (D. H. Tripp), o przedchrześcijańskiej inicjacji u niektórych ludów afrykańskich (B. Bürki), o problematyce związanej z chrztem dzieci, których rodzice są *non satis credentes* (P. Vanbergen), o działalności badawczej anglikańskiego liturgisty Dom Gregory Dix (K. W. Stevenson), o początkach modlitwy w określone godziny: rano, w południe, wieczorem i o północy (B. Bradshaw), o celtyckiej pobożności (D. O. Laoghaire).

Spotkanie Societas Liturgica miało charakter ściśle naukowy, ale codziennie odprawiano koncelebrowaną Eucharystię, dla katolików — w kaplicy anglikańskiego Christ Church College, w którym kongres się odbywał, dla anglikanów — we wspaniałej katedrze prymasa Anglii. Przed rozpoczęciem obrad każdego dnia odmawiano wspólną modlitwę poranną, przygotowywaną

kolejno przez przedstawiciela metodystów, luteranów, prezbiterianów, katolików. Przed kolacją uczestnicy udawali się do katedry na przepiękne nieszpory tradycyjnej formy, bezbłędnie wykonanych starych melodii z tekstem angielskim. Chór chłopięco-męski, który codziennie starannie te nieszpory przygotowuje (dyrygent chóru: Michael C r a b b e), dał w sali kongresowej koncert z utworami starych i nowych kompozytorów angielskich. Do programu kongresu należało oczywiście zwiedzanie miasta, jego kościołów, a zwłaszcza niezapomnianej katedry, sięgającej czasów św. Augustyna z Canterbury, uświęconej śmiercią męczeńską św. Tomasza Becketa, odwiedzanej przez licznych pielgrzymów, opiewanej przez Chaucera, najwybitniejszego poetę średniowiecznej Anglii (†1400). Nieco inny charakter miał prywatny spacer do kościoła św. Dunstana, gdzie pochowano głowę św. Tomasza Morusa, i na cmentarz miejscowy, gdzie znajduje się grób Józefa Conrada-Korzeniowskiego.

ks. Wacław Schenk, Bytom

2. Sympozjum na temat liturgii i semiotyki

W dniach 3 i 4 października 1977 r. w Krakowie miało miejsce interdyscyplinarne sympozjum poświęcone liturgii i semiotyce. Sympozjum podjęło refleksję nad językiem liturgii, przede wszystkim nad przekładami tekstów biblijnych i liturgicznych na języki ojczyste oraz nad relacją języka do obrzędów, mając na celu duszpasterską troskę o pełne uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii.

Pierwszy referat: *Duszpasterskie implikacje epokowego wydarzenia 1967 roku — tłumaczenia liturgii rzymskiej na języki ojczyste*, wygłosił ks. dr Wacław Ś w i e r z a w s k i. Wprowadzenie języków ojczystych do liturgii w miejsce języka łacińskiego posiada daleko idące konsekwencje, m. in. oznacza w pewnym sensie zakończenie kultury łacińskiej, kres europejskiej hegemonii. Przełożenie liturgii na języki ojczyste wymaga ujednolicenia terminologii, cyklicznego przeglądu ksiąg liturgicznych i konfrontacji z współczesnym językiem. Reforma liturgiczna musi wciąż trwać. Prawdziwa reforma zmierza nie do ciągłych zmian, ale do lepszego wyrażenia żywej wiary celebransa i wspólnoty. Na pierwszy plan winna się wysuwać nie organizacja kultu, ale klimat Wieczernika — „duch ofiary, milcząca kontemplacja i czynna miłość". Nie wystarcza przekład liturgii na język ojczysty, liturgia wymaga bowiem „nieustannego procesu mistagogii, która jest możliwa tylko dzięki wierze".

Teksty biblijne w liturgii były tematem referatu ks. dr Edwarda S z y m a n k a TChr. Autor przypomniał ścisły związek Biblii i liturgii, następnie omówił cechy stylu biblijnego. Język Biblii, w przeciwieństwie do języka wypracowanego, „posiada charakter dialogowy", jest „znakiem i owocem przeżycia". Charakteryzuje go krótkość, prostota, trzeźwość i powaga. W dalszym ciągu referatu autor wskazał na zasady przekładu Biblii na języki ojczyste. Przekłady nie mogą utracić cech właściwych językowi biblijnemu i muszą być dokonane za aprobatą samego Kościoła. W przekładzie idzie nie tylko o samo przełożenie z języka starożytnego na współczesny, ale o „dokonanie tłumaczenia Słowa Bożego, a więc zrozumienie Boga, który przemówił w sposób obrany przez Niego samego, i wytłumaczenie Jego słów skierowanych do grupy ludzkiej żyjącej w dzisiejszych czasach". W przekładach należy więc akcentować odrębność Biblii od innych tekstów klasycznych. Żaden przekład akceptowany czy parafraza nie będą zgodne z wymogiem wierności tekstowi biblijnemu. „Tłumaczenie" jest owocem Ducha Świętego i pokorną współpracą człowieka.

Ks. dr Józef S r o k a w referacie *Przekłady tekstów liturgicznych* zapoznał uczestników z ogólnymi problemami tych przekładów. Zasadnicza trudność tłumaczeń leży w tym, że języki ojczyste są językami żywymi, podległymi zmianom. Język liturgiczny musi tkwić w żywym środowisku, a rów-

nocześnie winien poruszać, pociągać, być światłem, które ukazuje zbawczą ekonomię i wprowadza człowieka w to misterium. Język liturgicznych tekstów winien być komunikatywny, ekspresywny, nie zaś „przysypany kurzem zakrystii", ale musi też mieć swoją autonomię, gdyż jest to przecież „przekaz Chrystusowego orędzia w czasie". Liturgia sprawowana w języku ojczystym musi podlegać ciągłej rewizji.

W referacie *Teksty dokumentów prawa powszechnego* ks. dr Tadeusz Pieronek, zreferował problem prawnych tekstów liturgicznych. Źródła tych tekstów stanowią nowe księgi liturgiczne i dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące liturgii. Język prawny nie jest językiem ani biblijnym, ani codziennym. Jest to język techniczny, precyzyjny, tymczasem język tych tekstów zarówno w języku łacińskim, jak i w polskich przekładach posługuje się terminologią wieloznaczną. Stąd postulat ujednolicenia terminologii i wprowadzenia jednolitości w przekładach.

Symbole i obrzędy liturgiczne jako komponenty słowa w liturgii to temat referatu ks. dr B. Margańskiego. Wprowadzając w problematykę ukazał najpierw związek znaków z historią zbawienia, następnie rodzaj i funkcję znaków. Znak jako komponent słowa musi być prosty, czytelny, godny. Referent zwrócił również uwagę na rolę kapłana w zgromadzeniu liturgicznym, który winien być „prawdziwym mistagogiem, a nie deklamatorem".

ks. Stefan Koperek CM, Kraków

3. Biblia dla potrzeb liturgii

W wydawnictwie Desclée de Brouwer (1977) ukazało się nowe tłumaczenie Pisma św. Nowa pozycja opracowana przez Centre National de Pastorale Liturgique nosi tytuł *La Bible. Traduction officielle de la liturgie.* Na grzbiecie księgi umieszczono napis: *La Bible de la Liturgie.* Obszerna (licząca 1350 stron) pozycja zawiera wszystkie teksty biblijne odczytywane podczas sprawowania Mszy św. i celebracji sakramentów świętych. Tłumaczenie jest rezultatem długich lat pracy. Autorzy tak prezentują swoje dzieło: „Przeznaczone do odczytywania w zgromadzeniu liturgicznym tłumaczenie chce być z jednej strony ściśle wiernym tekstowi oryginalnemu, a z drugiej chce ułatwić lektorom czytanie, a słuchaczom zrozumienie. Posiada z tej racji swoistą jakość literacką, prostotę stylu i słownictwa, które czynią z niego wersję o szczególnych walorach pedagogicznych i dostępną dla współczesnych. Powoli winno ono wryć się w pamięć wierzących jako punkt oparcia dla ich wiary". (s. XVII—XVIII). Inną zaletą nowego wydawnictwa jest zamieszczenie słów—kluczy (*mots-clefs* — 132) i 213 haseł (*mots d'orientation*). Dzięki temu nowa pozycja może być pomocna do opracowania homilii czy też odprawiania medytacji w grupach biblijnych.

Czy to jeszcze jedno więcej tłumaczenie Pisma św., które mnożą się w ostatnich 30-tu latach? Francja przed wydaniem *La Bible de la Liturgie* dysponowała następującymi tłumaczeniami: *La Bible de Jerusalem* (BJ), Paris 1973; *La Bible*, tłum. E. Osty i J. Trinquet, Paris 1973; *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB) *Nouveau Testament*, Paris, 1972; *La Bible de la Peuple de Dieu*, Paris, t. 1—2 — 1971, t. 3 — 1972, t. 4 — 1973; *La Bible*, tłum. A. Chouraqui, Paris 1974; *Bonnes nouvelles aujourd'hui* (Nowy Testament), tłumaczenie w języku potocznym, 1971.

Mimo tylu tłumaczeń odzywały się wołania o nowe tłumaczenie dostosowane do potrzeb liturgii, gdyż inne muszą być kryteria tłumaczenia w wypadku, gdy przeznaczone jest ono przede wszystkim do słuchania. Równocześnie z wydaniem *La Bible de la Liturgie* zespół przystąpił od opracowania odpowiedniego komentarza do wszystkich tekstów, które obejmować będzie 26 tomów. Pięć z nich już się ukazało.

ks. Bogusław Nadolski TChr., Poznań