

„Studia Pastoralne” 2007, nr 3, s. 311–330

Cesare Giraud SJ

Rzym

## PRZEKŁAD I TRADYCJA DYNAMIKA WZAJEMNYCH ZALEŻNOŚCI W ŚWIETLE INSTRUKCJI *LITURGIAM AUTHENTICAM*<sup>1</sup>

### *LITURGIAM AUTHENTICAM* I AUTENTYCZNOŚĆ LITURGISTY

Omawiana w tym opracowaniu instrukcja, która dotyka zagadnienia języków narodowych przy wydawaniu ksiąg liturgii rzymskiej, nie przeszła bez echa, podobnie zresztą jak inne dokumenty, ogłoszone w ostatnich latach przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Co można powiedzieć o tej instrukcji? Przede wszystkim chyba to, że nie jest dokumentem odosobnionym. Zgodnie bowiem z doprecyzowaniem zawartym w podtytule<sup>2</sup>, ukazała się – już jako piąta – instrukcja dedykowana trosce o reformę liturgiczną, zainicjowaną przez Sobór Watykański II. Tym, kto najlepiej może ocenić zawarte w analizowanej instrukcji dyrektywy, będzie czynny uczestnik liturgii, oddany również uprawianiu teologii i duszpasterstwu. Taka osoba zauważy już przy wstępnym kontakcie z dokumentem, że jest on dosyć złożony. W czasie lektury dostrzeże takie passusy, pod którymi jest w stanie się podpisać bez namysłu, ale natrafi też na zdania, które trudno zaakceptować bez wcześniejszego zastanowienia.

Liturgiście spodoba się np. zdecydowanie to, że *Liturgiam authenticam* (LA) przywiązuje dużą uwagę do języków narodowych. Dla niego bowiem sprawą nader ważną jest wymóg, aby w nawiązywaniu dialogu z Bogiem Ojcem całe bez

---

<sup>1</sup> Opracowanie o powyższym tytule (w oryginale: Traduzione e tradizione. Dinamica e implicanze di un rapporto alla luce dell'istruzione „*Liturgiam authenticam*”) opublikowane jest w „*Rivista Liturgica*” 92,1 (2005), s. 91–110.

<sup>2</sup> Podtytuł ten brzmi: *Piąta instrukcja „dla poprawnego wprowadzenia konstytucji Soboru Watykańskiego Drugiego o liturgii świętej”* [Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Instructio Liturgiam authenticam quintam „ad executionem Constitutionis concilii Vaticani secundi de Sacra Liturgia recta ordinandam”* (Ad Const. art. 36), 28 III 2001, w: *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001), 685–726].

wyjątku zgromadzenie liturgiczne odczuwało i osiągało tę samą częstotliwość. Każdy liturgista doświadcza z pewnością satysfakcji, gdy natrafia na takie miejsce, w którym instrukcja przypomina, iż

Sobór Powszechny Watykański II w swoich rozważaniach i postanowieniach szczególną wartość przypisał obrządkom liturgicznym [...] charakterystycznym dla Kościołów partykularnych, zwłaszcza wschodnich, które odznaczają się godną czcią starożytnością i które na różny sposób ukazują tradycję przejętą od Apostołów za pośrednictwem Ojców (nr 4).

Dokument uwrażliwia również na fakt, że tłumaczeń należy dokonywać „bezpośrednio z tekstów oryginalnych, a mianowicie z języka łacińskiego, gdy chodzi o teksty liturgiczne ułożone z polecenia władzy kościelnej, z języka hebrajskiego, aramejskiego lub greckiego, gdy w konkretnym przypadku chodzi o tekst biblijny” (nr 24). Domaga się również tego, aby każdy obszar językowy dopracował się „sakralnego stylu, który mógłby być uznany za język ściśle liturgiczny” (nr 27; por. nr 47, 50c). Uwrażliwia również na fakt, aby nie dochodziło do przekładania wyrażen typowo liturgicznych przy użyciu pojęć abstrakcyjnych, bowiem „dosłowny przekład powiedzeń, które w języku ludowym są postrzegane jako dziwne, z tego samego powodu wzbudza zaciekawienie słuchacza i daje okazję do katechizowania” (nr 43). Ponieważ „teksty liturgiczne przeznaczone są do ustnego wygłaszania lub do ich słuchania podczas sprawowania liturgii” (nr 59), dlatego instrukcja zachęca tłumaczy do dokładnego zapoznawania się z techniką ustnego przekazywania treści, a mianowicie ze składnią i stylem, z uroczystym tonem, z aliteracją i asonansem, ze zwartymi i żywymi obrazami, powtórzeniami, paralelizmem i przeciwstawieniami, czy w końcu z pewną rytmicznością (por. tamże).

Podczas gdy liturgista docenia i podziela wszystkie te – zaakcentowane wyżej – aspekty, nie kryje jednak pewnego zaskoczenia, gdy stwierdza, że np. wyrażenie „reforma liturgiczna” jest w całej instrukcji uwypuklone tylko w sześciu miejscach, w których wzmiankowana jest *instauratio liturgica*, podczas gdy aż trzydzieści dwa razy przytoczony jest termin *recognitio*<sup>3</sup>, który z kolei wskazuje na konieczność rewizji i zatwierdzenia tekstów liturgicznych przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów<sup>4</sup>. W takim kontekście rodzą się następującej treści pytania:

- czemu ma służyć owa ostrożność, która jakby przysłania eklezjalne dzieło o dużym znaczeniu, jakim jest chciana przez Sobór Watykański II, jak też z taką mądrością wprowadzana w czyn przez papieża Pawła VI reforma liturgiczna?
- do czego służy wyolbrzymiane centralizowanie spraw związanych z reformą liturgiczną (domagającą się skądinąd koniecznej weryfikacji), ryzykujące obniżaniem roli konferencji episkopatów i podmiotowości Kościołów lokalnych?

<sup>3</sup> Por. LA 2, 3, 6, 7, 20, 76.

<sup>4</sup> Por. LA 15, 18, 22, 39, 60, 67 (2x), 68 (2x), 71, 73, 77, 79, 80 (4x), 81, 82, 83, 87, 97, 104, 106, 108, 114, 126, 127 (2x), 128, 130 (2x).

Lektura dokumentu domaga się często od tego, kto ją bierze do ręki, niemałej koncentracji w śledzeniu sekwencji prowadzonej w jej treści argumentacji. Dla przykładu można zwrócić uwagę na fakt, że instrukcja po przypomnieniu, iż „obrządek rzymski już jest cennym przykładem i narzędziem prawdziwej inkulturacji” (LA 5), artykułuje stwierdzenie, które podkreśla, że

tożsamość i zespalający wyraz obrządku rzymskiego powinny być z najwyższą starannością zachowane przy opracowywaniu wszelkich przekładów ksiąg liturgicznych, [oraz że] dzieło inkulturacji, którego częścią jest przekład na języki narodowe, nie powinno [...] być uważane za drogę, którą wprowadza się nowe gatunki albo rodziny obrzędów; przeciwnie, należy uważać, że wszelkie akomodacje wprowadzone po to, aby zadość czynić potrzebom kulturowym lub pastoralnym, stanowią część obrządku rzymskiego i dlatego powinny być do niego harmonijnie włączane (tamże).

Słowem rzecz ujmując, rodzi się w tym miejscu wątpliwość dotycząca pojęcia „inkulturacja”: jest ona otwarciem na nowe formy i struktury, czy też jest tylko zachowaniem form i struktur aktualnie stosowanych?

Analogiczne zaskoczenie budzi wypowiedź eksponująca taką myśl: „ustalenia zawarte w obecnej instrukcji niech zastąpią wszystkie normy wydane do tej pory w tej sprawie, za wyjątkiem instrukcji *Varietates legitimae*...” (LA 8). Wobec tak stanowczej wskazówki liturgista, który łączy w sobie teologia i duszpasterza zarazem, nie może oprzeć się następującemu pytaniu: to w takim razie, możliwą jest sprawą, aby nie obowiązywały już takie instrukcje, jak: *Inter oecumenici* (26 września 1964), *Tres abhinc annos* (4 maja 1967) i *Liturgicae instaurationes* (5 września 1970)? Jak to możliwe, aby orędzie tych dokumentów, które kierowały posoborową reformą liturgiczną, mogło się nagle wyczerpać? Czy redaktor omawianej instrukcji nie grzeszy przypadkiem zarozumiałością, gdy formułuje takie stwierdzenia? Zamykając drogę przed trzema wcześniejszymi instrukcjami, a zostawiając furtkę otwartą tylko przed czwartą, nie ryzykuje się niebezpieczeństwa zamknięcia drzwi dla ewentualnych przyszłych wypowiedzi w tej samej materii?

W tym omówieniu pragniemy zatrzymać się na dłużej nad dwoma pojęciami podstawowymi, tj. nad tymi, wokół których snuje się treść całej instrukcji. Tymi pojęciami są: „tradycja” i „tłumaczenie”. Zastanawiając się nad ich wzajemnymi implikacjami, można zaobserwować dokładnie, jak się powinny układać linie programowe działania w przypadku kogoś, kto pragnie się w życiu poświęcić liturgii, z zamiarem uczynienia wszystkiego, co jest możliwe, aby ona mogła się stawać coraz bardziej autentyczna.

## PRZEKŁAD ROZUMIANY W KATEGORIACH TWORZENIA TRADYCJI

U wielu termin „tradycja” wzbudza pewną nostalgię za tym, co minęło, tak jakbyśmy poza tym, co nam się udało już osiągnąć nie mieli nic więcej do zdobycia w przyszłości. Powód takiego sposobu myślenia jest oczywisty. Każdy

z nas, zanurzony siłą faktu w przemijalności czasu, doświadcza tego, jak nietrwała jest każda „chwila obecna”: ledwie ją zdążymy sobie uświadomić, a już przynależć zaczyna do nieodwracalnej przeszłości. Owa „chwila obecna”, zestawiana z przeszłością, której wciąż przybywa, jest jakby niedostrzegalna – stanowi tylko „chwile”. Przyszłość zaś jeszcze trudniej sobie wyobrazić, jako że – dopóki nie stanie się rzeczywistością – wciąż jej „jeszcze nie ma”.

Wśród ludzi są jednak tacy, którzy pochłonięci teraźniejszością nie interesują się jakąkolwiek formą dziedzictwa kulturowego, ponieważ kierują się przesadnie wyolbrzymianym koncentrowaniem się na świadomości, że upływający czas przysparza przepaści między pokoleniami i je utrwała.

Oba przedstawione sposoby podejścia do sprawy, zarówno ten, który absolutyzuje przeszłość, jak i ten, który przesadnie wyolbrzymia teraźniejszość, wyrażają z pewnej niezdolności do zauważenia związków, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi okresami czasu, jak też z przyzwyczajenia do takiego patrzenia na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, jakby to były nieruchome albo przynajmniej koniecznie do siebie przyległe przedziały, w znaczeniu, że nowy przedział rozpoczyna się dokładnie tam, gdzie kończy się stary. W rzeczywistości jednak przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wzajemnie się przenikają i oddziałują na siebie w sposób na tyle istotny, że nie można optować w sposób dowolny tylko za jednym z przedziałów czasowych, nie doceniając pozostałych.

Na polu doświadczenia indywidualnego opcja na rzecz przeszłości staje się zrozumiała wraz z wpływem lat. Nie da się jej jednak przenieść żywcem na obszar planowania i podejmowanego działania operacyjnego. Rzecz ma się również podobnie w przypadku tych, którzy się opowiadają jedynie za tym, co nowocześnie. Takie pragnienie trąci ryzykiem uwikłania się w sytuację nawigatorów, którzy się poruszają bez punktu odniesienia, a więc ludzi zdezorientowanych.

Z punktu widzenia etymologicznego, pojęcie „tradycja” przynależy do przestrzeni semantycznej słowa „przekazywać”. Odczytywane w transkrypcji łacińskiej, słowo to brzmi *trans-mandare*, albo jeszcze precyzyjniej rzecz biorąc *trans-manui-dare*, co oznacza „przekazać komuś coś do ręki”. Skrótowno da się to wypowiedzieć w postaci czasownika *trans-dare* lub *tradere*, wskazującego na czynność „przekazania komuś czegoś”. Wywodzący się etymologicznie ze złożenia *manui-dare*, czasownik łaciński *mandare* pozwala dostrzec związek komyndy lub rozkazu, jaki „komendant” wydaje komuś, kto jest adresatem „mandatu”.

Jeżeli ten, kto przekazuje i ten, kto otrzymuje, żyją w czasie teraźniejszym, to przekazywane orędzie dotyczy doświadczenia z przeszłości i przeznaczone jest na to, aby przedłużyć skuteczność tego doświadczenia w teraźniejszości, która się rozgrywa w nieustannej perspektywie przyszłości. Tradycja jest więc pewnym łańcuchem, któremu nie może zabraknąć żadnego z ogniw. Stąd pojęcie „tradycja” wskazuje z jednej strony na raz wprawiony w ruch najbardziej pierwotny początek, z drugiej zaś na proces nieustannej kontynuacji. Faktycznie, ten kto coś przekazuje, dzieli się tym, co sam otrzymał od innych, którzy jeszcze wcześniej otrzymali to od innych.

Tak więc pojęcie „tradycja” umiejscawia się w kontekście pary semantycznej „przyjąć-przekazać”, szeroko poświadczanej w nauczaniu rabinistycznym za pomocą technicznej formuły „przyjąć od” i „przekazać komuś”. Paweł, chcąc przywołać na pamięć chrześcijan z Koryntu świętość Eucharystii, pisze: *Ja bowiem otrzymałem od Pana (parèlabon apò tou Kyriou) to, co wam przekazałem (parèdoka hymìn)...* (1 Kor 11,23)<sup>5</sup>. Paweł stanowi więc owo ogniwo, które łączy absolutny początek tradycji eucharystycznej, a więc osobę Pana Jezusa z Koryntianami.

Pokrewieństwo z semantycznym obszarem wyznaczanym przez czasownik „przekazać” (*trans-dare*) zachowuje inny obszar, ten mianowicie zakreslany przez czasownik „przełożyć” (wł. *tradurre* – przyp. tłumacza), który swój źródłosłów posiada w łacińskim czasowniku *trans-ducere*, co się tłumaczy jako „zaprowadzić, przeprowadzić”. Kiedy się mówi o dokonywanym przekładzie, myśli się automatycznie o transpozycji tekstu z jednego języka na drugi, a w związku z tym również o wszystkich problemach odnoszących się do formy, jakich taka transpozycja następuje. Niemniej przekład tekstów liturgicznych, podobnie zresztą jak i tekstów biblijnych, dotyka kwestii o wiele głębszej, niż tylko styl literacki, bowiem stanowi pewną ingerencję w przekaz *depositum fidei*, a więc wchodzi w relację z przekazywanym bogactwem wiary. Stąd i zadanie, jakie przyjmuje na siebie ktoś, kto się podejmuje dzieła przekładu takich tekstów, jest bardzo finezyjne i zobowiązuje do tego, aby się z jednej strony strzec przed pokusą pośpiechu, z drugiej zaś przed hamulcem apriorycznie rozumianej wierności formułom przedstawianym jako nietykalne.

Wychodząc od semantycznego związku, jaki łączy czasowniki „przekazać” i „przełożyć”, pragniemy w dalszej części tego opracowania zwrócić uwagę na niektóre problemy, jakie wyrastają przed kimś, kto dziś podejmuje się dzieła przekładu tekstów liturgicznych. Pragnąc zarysować profil tłumacza, zapytamy również o kompetencje, jakie mu powinny przysługiwać, jak też o sposób, w jaki powinien się przygotować do wcielania ich w życie. Ponieważ zakres kwestii do opracowania jest znaczny, dlatego zajmiemy się w tym szkicu tylko anaforą<sup>6</sup>, pozostawiając innym zadanie uwypuklenia problematyki dotyczącej kolejnych tematów. Anafora wydaje nam się zagadnieniem istotnym, jako że stanowi „osobliwe ogniwo” tej części celebracji eucharystycznej, która jest „szczytem całej akcji liturgicznej” (LA 63), czyli Mszy św.

<sup>5</sup> Por. szczegółowe rozważanie nt. 1 Kor 15,35 w: C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Roma 1989, s. 341, 342 (szczególnie przypis 21).

<sup>6</sup> Dla zapoznania się z bogatszą dokumentacją nt. problemów związanych z przekładem formuł anaforycznych, podjętych również w tym opracowaniu, por. C. Giraud, *La preghiera eucaristica nel solco della tradizione: tra ricezione e trasmissione*, w: tenże, *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, Roma 2003, s. 177–222.

## PROFIL TŁUMACZA: LINGWISTA I HISTORYK, PRZEDE WSZYSTKIM JEDNAK LITURGISTA, TEOLOG I DUSZPASTERZ

Tłumacz tekstów liturgicznych musi się odznaczać wysokimi kompetencjami lingwistycznymi, co oznacza, że musi mieć bardzo dobrze opanowany zarówno język wyjściowy, a więc ten, w którym tekst przeżył wieki, jak i docelowy, a więc ten, na który trzeba przełożyć. Pamiętając, że praca tłumacza tekstów liturgicznych odbywa się na formułach z natury rzeczy przeznaczonych do liturgii, musi on być również liturgistą, wrażliwym na duszpasterstwo i na dynamikę, kierującą prawami i rytmią celebracji liturgicznych. Oprócz tego (ponieważ działaniem swoim dotyka formuł wiary) musi być wrażliwym i dobrze przygotowanym teologiem.

Jako taki, musi (doceniając ze słuszną dozą podziwu rezultaty teologii spekulatywnej drugiego tysiąclecia<sup>7</sup>) wykazać się umiejętnością zachowania niezależności od metodologii wypracowanej przez spekulację scholastyczną, wymyśloną i uprawianą zasadniczo tylko „w szkole”, jak też otwarciem na indywidualne przenikanie misterium w oparciu o zdolności ludzkiego umysłu. Konkretniej rzecz mówiąc, tłumacz modlitw eucharystycznych musi wykazać się umiejętnością wyzwolenia się z dwóch opisanych niżej uprzedzeń, które mogłyby obciążać jego dzieło, gdyby nim zawładnęły.

Wspomniany tłumacz musi mianowicie wystrzegać się pojmowania Eucharystii w sposób statyczny, tzn. w taki sposób, który w celebracji eucharystycznej widzi tylko opatrnościowe „narzędzie” urzeczywistnienia realnej obecności Chrystusa, jak też zapewnienia nam Komunii św., która umożliwia spotkanie z Jezusem, przy zachowaniu postawy oczekiwania na to, że każda kolejna Komunia św. stawać się będzie okazją do odnowienia takiego spotkania. Równorzędnie do tego, tłumacz nie może zadowolnić się pojmowaniem Eucharystii jedynie w aspekcie uczty, a więc w takim aspekcie, który jest podkreślany przez wielu celebransów, interpretujących niedzielą Mszę św. jako ucztę braterską, przeżywaną przy jednym stole. Ktoś, kto przekłada teksty liturgiczne na język narodowy, musi uznać, że nierozzerwalnie z wymiarem uczty związany jest – w sposób pierwszoplanowy – wymiar ofiarniczy Mszy św., jak naucza Sobór Trydencki, i jak nam to przypomniał niedawno Jan Paweł II<sup>8</sup>.

Tłumacz tekstów liturgicznych dopiero wtedy staje na wysokości swego zadania, kiedy sam przez długi czas studiuje formularze tworzące *lex orandi* Kościoła, by nauczyć się wydobywać z nich treści eklezjalnego *lex credendi*. Tak właśnie czynili Ojcowie Kościoła, którzy nie gdzie indziej, ale „w Kościele”, a więc już w gronie

<sup>7</sup> Jeżeli chodzi o Eucharystię, to trzeba pamiętać o zagadnieniach, jakie wyeksponowane zostały i rozwinięte przez Wielką Scholastykę, a przejęte później przez Sobór Trydencki, na sesjach XIII, XXI i XXII.

<sup>8</sup> Papeż pisze na ten temat w sposób następujący: „Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogołocona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania” (*Ecclesia de Eucharistia*, 17 IV 2003, nr 10).

neofitów zgłębiali sakramenty, czyli rozważali i odczytywali ich treść w szkole modlitwy, w klimacie której sakramenty są od zawsze udzielane. Ojcowie Kościoła „najpierw się modlili, następnie wierzyli; modlili się, by móc wierzyć; modlili się, by wiedzieć, jak i w co wierzyć powinni”. Zachowywali więc normę modlitwy (była nią celebrowana Eucharystia), by móc zasiadać na katedrze, w celu wyjaśniania, czym jest Eucharystia<sup>9</sup>.

### TLUMACZ I WSTĘPNA OCENA REDAKCJI

Gdy jakiś obiekt pragnie się poddać modyfikacji lub zaadoptować go do celów innych niż dotychczasowe, to jest rzeczą logiczną i roztropność nakazuje, aby najpierw dokładnie przebadać jego stabilność. Trzeba dotrzeć do dokumentacji budowlanej; trzeba się zapoznać z planami konstrukcyjnymi i zdobyć wiedzę na temat materiału, z jakiego obiekt jest zbudowany. Konieczną w pierwszym rzędzie sprawą jest zapoznanie się z fundamentami, ze stabilnością ścian nośnych, z wytrzymałością łuków sklepienia i stropów. Dalszy etap postępowania polega na zorientowaniu się w wytrzymałości materiału budowlanego i wszelkich kolumn podtrzymujących, w stabilności dźwigarów, w równowadze podpór itd. W sytuacji, gdy stan jednego z wyżej wymienionych elementów wzbudza jakies podejrzenie, to najpierw trzeba je usunąć, aby zapewnić całkowite bezpieczeństwo planowanej renowacji czy modyfikacji obiektu.

Jeżeli ta wstępna weryfikacja jest wymagana w stosunku do obiektów architektonicznych, to tak samo konieczną jawi się w odniesieniu do „obektu literacko-teologicznego”, jakim jest modlitwa eucharystyczna. Logika i roztropność domagają się tego, aby przed przystąpieniem do tłumaczenia modlitwy eucharystycznej na język ojczysty, zapoznać się dokładnie z tym, co leży u podstaw jej stateczności, co jest jej niezbędne dla zachowania własnej identyczności. Chodzi o uświadomienie sobie wszystkich wchodzących w grę aspektów, koniecznych do uwzględnienia w modlitwie eucharystycznej, o zachowanie niezbędnej pomiędzy poszczególnymi jej elementami harmonii, o uszanowanie typowych dla niej sformułowań, jak też przestrzeganie klasycznego dla niej rozwoju tematycznego itd.

Konkretnie rzecz biorąc, zanim rozpoczniemy prace związane z przekładem anafory na język ojczysty, musimy zweryfikować, czy sekcja dziękczynienia jest od strony tematycznej i strukturalnej wystarczająco zrównoważona z sekcją prośby. Dalej należy się przyjrzeć występującym wewnątrz tych dwóch sekcji strukturalnym podziałom wewnętrznym. Chodzi mianowicie o to, by się np. upewnić, czy prefacja lub tzw. *post-Sanctus* są wystarczająco zgodne z treściami historyczno-zbawczymi, czy *Sanctus* reprezentuje właściwy sobie aspekt modlitewny – bez niepotrzebnych odchyień, czy epikleza nad darami zachowuje właściwe

<sup>9</sup> Dla dokładniejszego zapoznania się z panującą na polu teologii sakramentalnej różnicą metodologiczną między pierwszym i drugim tysiącleciem por. C. Giraud, „*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello B. 2001, s. 9–27.

jej detale, czy opowiadanie o ustanowieniu posiada właściwy bieg narracyjny, czy anamneza reprezentuje typowy dla siebie porządek wspomnienia-upamiętnienia, czy epikleza komunijna wyraża w sposób zadowalający cel Komunii eucharystycznej, czy modlitwy wstawiennicze są w sposób wystarczający otwarte na sprawy ludzkie, a jednocześnie na oczekiwania Kościoła obecnego w świecie, czy – w końcu – doksologia zamyka tak, jak powinna, cały ruch, w jaki wprowadza zgromadzenie wielka modlitwa.

Zilustrujmy potrzebę wspomnianej weryfikacji wstępnej następującym przykładem. Otóż wszyscy pamiętamy szczęśliwy finał sprawy związanej w okresie ostatnich trzydziestu lat z tzw. kanonem szwajcarskim, czyli z modlitwą eucharystyczną, która została zrehabilitowana pod patronatem episkopatu Szwajcarii, w 1974 roku zatwierdzona została przez Rzym dla Kościoła w Szwajcarii, następnie zaś przekazywana była również innym episkopatom. Wspomnianą redakcję modlitwy eucharystycznej przekazywano oczywiście na indywidualną prośbę poszczególnych episkopatów, zachęcano jednak przy tym do tego, aby dokonać jej przekładu na język narodu reprezentowanego przez dany episkopat. Przekładów dokonywano bez większych trudności i nie dostrzegano problemów do czasu, kiedy – jak zrelacjonował bp Pere Tena, ówczesny podsekretarz Kongregacji Kultu Bożego – „[...] Kongregacja ds. Nauki Wiary zaproponowała przy okazji zatwierdzania przekładu hiszpańskiego (1986), aby w przypadku wszystkich przekładów postępowano tak samo, jak postąpiono ze wspomnianym przekładem hiszpańskim, a mianowicie, aby dołączano taką formułę epiklezy, która odpowiada w gruncie rzeczy epiklezie II i III modlitwy eucharystycznej Mszału Rzymskiego”<sup>10</sup>. Powodem takiego stanowiska Kongregacji był fakt, że w redakcji oryginalnej zabrakło czasownika, który w sposób właściwy odpowiada dokonującej się podczas przeistoczenia transsubstancjacji. Formuła oryginalna ograniczała się jedynie do prośby o to, by urzeczywistniła się realna obecność Chrystusa – jednak typu statycznego, tj. takiego, jaki jest właściwy dla uczt<sup>11</sup>. Prośba natomiast zawarta w epiklezie zwraca się do Boga u urzeczywistnienie takiej samej, realnej obecności – jednak *pro nobis*, a więc obecności dynamicznej, tj. zorientowanej na przemienienie uczestników liturgii w Mistyczne Ciało, jakim jest Kościół. Ostateczna redakcja omawianej epiklezy, zatwierdzona przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dla całego Kościoła rzymskiego (1991), zaadoptowała formułę zaproponowaną w połowie lat osiemdziesiątych przez Kongregację ds. Nauki Wiary<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. C. Giraud, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Brescia – Roma 1989, s. 916.

<sup>11</sup> Formuła oryginalna, obecna w drugim wydaniu Mszału Rzymskiego w języku włoskim, brzmi następująco: „Prosimy Cię, wszechmogący Ojczy, ześlij Twojego Ducha na ten chleb i na to wino, aby Twój Syn stał się wśród nas obecny w swoim Ciele i w swojej Krwi”.

<sup>12</sup> Tekst łaciński, który zaaprobowany został w 1991 roku i znajduje się dziś w Mszału Rzymskim, brzmi następująco: „Rogamus ergo te, Pater clementissime, ut Spiritum Sanctum tuum emittas, qui haec dona panis et vini sanctificet, ut nobis corpus et sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi” (*Missale Romanum*, editio typica tertia, in Civitate Vaticana 2002, s. 688, 693, 698, 703).



Ponieważ żadna modlitwa eucharystyczna nie jest jednostką samą w sobie zamkniętą, dlatego żadna też nie może – w izolacji od pozostałych tekstów – kierować się prawami i kryteriami sobie tylko właściwymi. Wzorce strukturalne i tematyczne są nam przekazane przez tradycje liturgiczne – tak wschodnią, jak i zachodnią (tworzą one dwa płuca jednego organizmu), które znają modlitwę eucharystyczną i nią się posługują podczas celebracji. Stąd ważną jest rzeczą uświadomienie sobie faktu, że zawsze wtedy, gdy kanon rzymski nie jest (ze względu na swe specyficzne uwarunkowania redakcyjne) w stanie sam z siebie zapoznać nas wystarczająco z kryteriami analizy prefacji, mogą to uczynić w sposób zaskakująco przejrzysty poddane analizie modlitwy eucharystyczne wszystkich pozostałych tradycji liturgicznych Wschodu.

Jeżeli więc kanon rzymski, który się szczyli kilkuwiekowym okresem obecności w liturgii, musi być niekiedy poddany porównawczo kryteriom analizy czerpanym z innych tradycji anaforycznych, to tym bardziej uważnie i skrupulatnie powinny być poddane takim kryteriom tłumaczenia i redakcje modlitw eucharystycznych niedawno dołączonych do repertuaru mszalnego. Gdy bowiem próbuje się wziąć pod analityczną lupę formularze najświeższej redakcji, to natrafia się nieraz na dziwną przekorę lub na niewytłumaczalną tendencję do nie poddawania ich gruntownej analizie, jakby się słyszało stwierdzenie: „właściwie wierni zdążyli się już przyzwyczaić do stosowanych w liturgii formuł, stąd zostawmy je takimi, jakimi są!” Zamiast dostosowywać się do takich „wygodnych” przekonań, byłoby z pewnością pożyteczniejsze dla duszpasterstwa liturgicznego zapytać, czy wszystkie te lata, jakie minęły od chwili, gdy formularze, o których mowa, ujrzały światło dzienne, jak też służące nam dotąd przekłady liturgiczne, stanowią kryterium wystarczające do tego, aby można było mówić o „wytworzeniu się już pewnej tradycji”?<sup>13</sup>

### **MODLITWY EUCHARYSTYCZNE W PERSPEKTYWIE ODNIESIEN DO TRADYCJI I PRZEKŁADÓW: ANALIZA PROBLEMÓW JAWIĄCYCH SIĘ PRZED TŁUMACZEM**

**„Gratias agere”: to „składanie dziękczynienia” czy „dziękowanie”,  
a może coś więcej?**

Na czoło wysuwa się przede wszystkim kwestia, która dotyczy poprawnego przekładu wyrażenia *gratias agere*. Zarówno łacińskie *gratias agere*, jak i greckie *eucharistèin*, odczytane być musi w świetle hebrajskiego terminu *yadàh*, jako

<sup>13</sup> Omawiana instrukcja tak się wyraża w tym kontekście: „Rewizje przekładów, które w przyszłości miałyby nastąpić, bez koniecznej przyczyny nie powinny znacznie zmieniać zatwierdzonego już w języku narodowym tekstu modlitw eucharystycznych, które wierni stopniowo zapamiętywali” (nr 64). Niebezpieczeństwo, jakie wynika z takiego sformułowania polega na tym, że współcześnie dokonana redakcja niektórych modlitw eucharystycznych, nawet jeżeli pełna jest braków i niedociągnięć w aspekcie tematycznym czy strukturalnym, powinna być traktowana w sposób nietykalny, a więc nie przeredagowywana, a to tylko ze względu na fakt, że wierni ją już tak zapamiętali. W takim przypadku powinno jednak chodzić w gruncie rzeczy bardziej o range pojawiającej się ewentualnie konieczności.

że od niego zależą. Hebrajskie zaś pojęcie *yadah* oznacza tyle, co „wyznawanie wierności Boga”, jak też „wyznawanie mu naszych niewierności”. Potwierdzenie znajdujemy w tradycji syryjskiej, która stanowi węzeł łączący nowotestamentalną grekę ze starotestamentalnym językiem hebrajskim. Za każdym więc razem, gdy język grecki posługuje się terminem *eucharistèin*, język syryjski stosuje odpowiadające hebrajskiemu słowo semickie. Język ten jawi się dla nas jako pewny przewodnik, któremu można zaufać. Nawet jeżeli – przez szacunek dla tradycji, która zna dwa semantyczne określenia (*eucharistèin* i *gratias agere*) – będziemy dalej stosować w modlitwie eucharystycznej zachętę „dzięki składajmy”, to jednak powinniśmy się też troszczyć o to, by za pomocą odpowiedniej mistagogii umożliwić wiernym pogłębiony sposób wnikania w treść omawianych pojęć w świetle podstawowego ich znaczenia semantycznego. Przede wszystkim jednak powinniśmy uważać na to, aby nie opowiadać się za przekładaniem ich przy użyciu czasownika „dziękować”, który przyczynia się do zubożenia języka sakralnego.

**Prefacja: to wnikająca w istotę świętości, dodatkowa lub uzupełniająca, czy też chrystologicznie umotywowana czynność składania dziękczynienia?**

Prefacja przynależy do ważnych części modlitwy eucharystycznej. Wiadomo, że w tradycji Kanonu rzymskiego była ona elementem zmiennym. Jej podstawowa i początkowo zawsze identyczna struktura, poświadczana przez starożytną „prefację wspólną”, zaczęła być z czasem uzupełniana o motyw anamnetyczno-celebracyjny, którego charakterystyczną cechą jest odniesienie do misterium, jakie się przeżywa w danym okresie liturgicznym. W obecnych czasach dysponujemy mnogością prefacji. Nie znaczy to wcale, że wszystkie są na równi identyczne pod względem formy i treści. Aby poprawnie ocenić prefację, trzeba pamiętać o pewnych niezmiennych jej cechach, z którymi pozwala zapoznać się bliżej gruntowniejsze studium nad tradycjami anaforycznymi Zachodu i Wschodu. Jedno na bazie takiego studium staje się oczywiste, że mianowicie tradycje te poświadczają przenikający prefacje wymiar trynitarno-chrystologiczny, który nie powinien zbyt łatwo cedować na rzecz wnikania w istotę świętości (jak to się dzieje w przypadku prefacji o świętych) lub przybierania formy jakby pewnego dodatku czy uzupełnienia (co można dostrzec w prefacjach Adwentu lub Wielkiego Postu). Najlepsze prefacje odziedziczyliśmy z tradycji rzymskiej. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeanalizować prefacje Bożego Narodzenia lub Wielkanocy. Ich centralny motyw posiada charakter wybitnie trynitarno-chrystologiczny.

W tym momencie może czytelnik niezbyt uważny pomyśleć, że przedstawiana przez nas propozycja refleksji przyczynia się do pewnego wymieszania poziomów rozwijanej przez nas myśli, stawiającej przed tłumaczem tekstów zadania zbyt abstrakcyjne i przerastające jego kompetencje. Pragniemy więc z naciskiem podkreślić, iż tłumacza teksów liturgicznych można porównać do budowniczego, któremu powierza się zadanie przystosowania obiektu do wymogów lokatorów, jacy

mają w nim zamieszkać. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że taki budowniczy, chcąc stanąć na wysokości postawionego przed nim zadania, nie przystąpi do pracy, zanim wpraw nie uświadomi sobie przeznaczenia, a także wytrzymałości dostosowywanego do odpowiednich wymogów budynku. Abstrahując od tego porównania, należy zwrócić uwagę, że tłumacz, który staje wobec strukturalnych i tematycznych zawłośli, jakich pełno jest w niektórych ze współcześnie skomponowanych prefacjach (zarówno tych wnikających w istotę świętości, jak i tych przybierających formę jakby pewnego dodatku czy uzupełnienia), nie może uczynić nic innego, jak powstrzymać się – w imię teologiczno-liturgicznej profesjonalności – od kontynuowania przekładu, by sprawę przekazać osobom kompetentnym do pracy nad poprawieniem w omawianych tekstach ich struktury.

Emblematyczny przypadek stanowią *preces eucharisticae de reconciliatione*<sup>14</sup>, które – niezależnie od faktu, iż poddane zostały odpowiedniej rewizji – prezentują poważne mankamenty, spowodowane taką ich redakcją, która w niewystarczający sposób uwzględnia tradycyjną strukturę anaforyczną. Bezstronna i na serio przeprowadzona rewizja obu powyżej zasygnalizowanych modlitw eucharystycznych powinna przekonać kompetentne autorytety do tego, żeby na nowo przemyśleć – oprócz budowy prefacji, która posiada cechę jakby tekstu uzupełniającego – kwestię odnoszącą się do ciągłości tematycznej, jaka powinna być zachowana pomiędzy prefacją i *post-sanctus*, jak też pomiędzy prefacją, *post-sanctus* i modlitwami wstawienniczymi.

### „Deus Sabaoth”: to „Bóg wszechświata” czy „Bóg zastępów”?

Kolejne zagadnienie stanowi kwestia poprawnego przekładu wyrażenia biblijnego *Deus Sabaoth*<sup>15</sup>. Dla wyjaśnienia znaczenia tego wyrażenia, konieczne jest przeprowadzenie porównawczej analizy formularzy euchologii hebrajskiej i chrześcijańskiej, jako że w obu odnajdujemy *Sanctus*. Takie studium pomaga zapoznać się z procesem dojrzewania myśli o wielkim znaczeniu teologicznym.

Wiadomo, że *Sanctus* jest hymnem, za pomocą którego zgromadzenie ziemskie łączy się ze zgromadzeniem niebieskim we wspólnym wyśpiewywaniu świętości Boga. Powstaje jednak pytanie, jaką naturę ma owo zgromadzenie niebieskie? Euchologia hebrajska zalicza do niego również stworzenia kosmiczne (słońce, księżyc, gwiazdy) i anielskie (serafini i cherubini). Euchologia chrześcijańska, reprezentowana przez anaforę św. Jakuba, umieszcza pomiędzy tymi dwoma gatunkami zgromadzenia niebieskiego jeszcze jeden, ten mianowicie reprezentowany przez świętych i zmarłych, czyli złożony z tych ludzi, którzy po przeżyciu na ziemi wielu trosk i wykonaniu tysięcy różnych zajęć, wyśpiewują teraz chwałę

<sup>14</sup> Por. C. Giraud, „*Preces eucharisticae de reconciliatione*”: *analisi della progressione tematica alla luce della struttura anaforica*, w: tenże, *Il Messale Romano...*, s. 299–336.

<sup>15</sup> Na temat istoty pojęcia biblijno-liturgicznego hebrajskiego terminu *S'ba'ot*, całkowicie wolnego od zabarwień militarnych, por. C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, Roma 1981, s. 216–218.

Świętego. Niedawno doszło w Zairze do ubogacenia teologii *Sanctus* o nowy element, tj. o – brakujące dotąd – wzmiankowanie imienia „zmarłych”<sup>16</sup>.

Owoce ubogacenia, jakie wniosła anafora św. Jakuba, przedostały się do tych nowych prefacji, które – oprócz aniołów – wzmiankują często również świętych. Dlaczego więc nie postępować dalej tą drogą słusznie rozpoczętą? Wrażliwy na owo zairskie – będące milowym krokiem w procesie inkulturacji<sup>17</sup> – ubogacenie tłumacz, powinien czynić wszystko, aby w modlitwie eucharystycznej byli – oprócz świętych już „ukoronowanych” – wzmiankowani (przynajmniej w prefacjach o zmarłych) również święci „jeszcze nie ukoronowani”, tj. nasi zmarli, a więc święci wywodzący się z naszych rodzin i wspólnot.

Po zapoznaniu się z powyższym wyjaśnieniem, zastanówmy się teraz, jak przetłumaczyć wyrażenie *Deus Sabaoth*? Nasuwa się pragnienie, aby je oddać przez określenie „Bóg wszechświata”<sup>18</sup>. Byłoby jednak ono nieadekwatne, bowiem wiązałoby całą treść imienia Bożego z elementami kosmicznymi. Z pewnością lepiej byłoby oddać je określeniem „Bóg zastępów (niebieskich)” albo „Bóg wspólnoty niebieskiej”. Taki przekład, choć domaga się interpretacji, daje możliwość budowania pogłębionej mistagogii na temat aniołów, świętych i zmarłych. Ważną sprawą pozostaje fakt, by przyjęta pod wpływem dwóch pierwszych przekładów Mszału Rzymskiego na język włoski opcja nie była stosowana w liturgii automatycznie, lecz by się utrwaliła *sub iudice*<sup>19</sup>, w konfrontacji również z innymi wersjami przekładu, zaproponowanymi przez różne języki<sup>20</sup>.

### Partykuły: elementy do tłumaczenia czy do ignorowania?

<sup>16</sup> Tak oto modlitwa eucharystyczna Zairu podprowadza pod *Sanctus*: „Dlatego, ze wszystkimi aniołami, ze wszystkimi świętymi, ze wszystkimi zmarłymi, którzy przebywają u Ciebie, śpiewamy: Święty itd.” Dla dokładniejszej analizy anafory stosowanej w Zairze por. C. Girardo, *Pregchiere eucaristiche...*, s. 306–317; tenże, „*In unum corpus*”..., s. 419–424.

<sup>17</sup> W instrukcji czytamy: „Ze szczególną [...] ostrożnością należy podchodzić do wprowadzania wyrażen, które wywodzą się z religii etnicznych” (LA 21). Z tego stwierdzenia przebija słaba wrażliwość redaktora rzymskiego na „zarodki Słowa”, jakie kiełkują na obszarze młodych Kościołów lokalnych.

<sup>18</sup> Dla lepszego zrozumienia przeprowadzonego przez autora wywodu warto zaznaczyć, że włoskie wydanie Mszału Rzymskiego w ten właśnie sposób przetłumaczyło studiowane wyrażenie *Deus Sabaoth*, a mianowicie jako „Bóg wszechświata” (*Dio dell'universo*) – przyp. tłumacza.

<sup>19</sup> Warto zauważyć, co na temat dosłowności przekładu mówi instrukcja: „...wypada, aby tekst oryginalny, czyli pierwotny, na ile to możliwe, był tłumaczony bardzo wiernie i bardzo dokładnie (*fideliter et accurate*) [...] bez jakichkolwiek opuszczeń albo dodatków (*integerrime et preaccurate*)” (LA 20; por. też nr 23, 24).

<sup>20</sup> Podczas gdy Mszał włoski oddaje wyrażenie „*Dominus Deus Sabaoth*” przez „Pan Bóg wszechświata” („il Signore, Dio dell'universo”), inne Mszały czynią to przez zwroty: w Mszale niemieckim napotykamy na przekład „Gott, Herr *aller Mächte und Gewalten*”, w Mszale francuskim „le Seigneur Dieu de l'univers”, w Mszale angielskim „Lord, God of power and might”, w Mszale kastylijskim „el Señor, Dios del universo”, w Mszale portugalskim „Senhor, Deus do universo”, w Mszale madagaskarskim „ny Tompo, Andriamanitry ny hery rehetra (Pan, Bóg wszystkich sił).

W tekście do tłumaczenia występują niekiedy elementy strukturalne, które w logicznej konstrukcji zdań pełnią funkcję partykuł czasu lub sposobu. Na początku sekcji epikletycznej kanonu rzymskiego występuje partykuła *igitur* (więc). Gdybyśmy tę partykułę zaliczyli do składników dodatkowych, to byśmy mogli na nią nie zwracać większej uwagi. Zastosowanie jej jednak na styku dwóch sekcji omawianej anafory sprawia, że wyodrębnia ona z całości kanonu sekcję anamnetyczno-celebratywną i epikletyczną. Spełnia więc właściwą sobie funkcję strukturalną, rozumianą w świetle podobnych partykuł, które przynależą do języka starotestamentalnego i brzmią: *w'attà / kai nyn* (a teraz).

Funkcji omawianej partykuły *igitur*, zastosowanej tuż przed otwarciem sekcji epikletycznej kanonu, nie należy mieszać z funkcją partykuły *unde* (dlatego), która otwiera anamnezę tegoż kanonu. Jeżeli ważną rzeczą pozostaje kwestia uznania stosownych funkcji obu tych partykuł, to równie ważne jest uświadomienie sobie faktu, że obie one przynależą do różnych poziomów strukturalnych. Partykuła bowiem *igitur* służy do wyartykułowania dwóch odrębnych sekcji w analizowanym tekście, partykuła zaś *unde* do zasygnalizowania dwóch różnych elementów składowych tej samej sekcji epikletycznej, którymi są: „opowiadanie o ustanowieniu” i „anamneza”.

Fakt, iż partykuła *unde* (służąca do podkreślenia w modlitwie eucharystycznej dwóch elementów jednej sekcji epikletycznej) występuje zawsze, podczas gdy partykuły *igitur* (artykułującej dwie odrębne sekcje) czasami nie ma, musi być odczytywany w świetle specyficznej logiki anafory, która się przejawia w trosce o uwydatnienie związku, do jakiego dochodzi w przypadku występujących powtórzeń. Powyższego faktu nie można interpretować z uszczerbkiem dla podziału na części strukturalne, bowiem zróżnicowana funkcja, jaką spełniają omawiane partykuły, nie stanowi jedynie kwestii literackiej, ale jest zagadnieniem jak najbardziej teologicznym, jako że odnosi się do teologii Eucharystii.

### „Quod pro vobis tradetur” i „qui pro vobis effundetur”

**dwa wyrażenia w czasie przyszłym – do przetłumaczenia czy też do zarzucenia?<sup>21</sup>**

Należy podkreślić fakt, iż łacińska wersja słów ustanowienia, w ujednocionej wersji wprowadzona przez reformę liturgiczną do wszystkich nowych modlitw eucharystycznych, posiada bardzo dobrą charakterystykę. Rozważanie, którym się zajmujemy w tym punkcie, ma na uwadze zwrócenie uwagi na sposób tłumaczenia przynależnych do tychże słów ustanowienia wyrażen: *quod pro vobis tradetur* i *qui pro vobis effundetur*. W Mszałe Pawła VI występują one przy konsekracji chleba (*quod pro vobis tradetur*) i wina zmieszanego z wodą (*qui pro vobis*

<sup>21</sup> W języku włoskim występuje w tym miejscu charakterystyczna dla niego gra pomiędzy brzmiącymi dla ucha podobnie słowami *tradurre* (tłumaczyć) i *tradire* (zdradzać). Stąd wyrażenie „da tradurre o da tradire” należałoby dosłownie przetłumaczyć „do przetłumaczenia czy do zdradzenia” (przyj. tłumacza).

*effundetur*)<sup>22</sup>. Na bazie pewnej zbieżności argumentów historyczno-literackich, lingwistycznych i teologicznych zobaczymy jak ważną jest sprawą, byśmy przy dokonywaniu przekładów zwracali uwagę na fakt, że w przypadku tych wyrażen chodzi o czas przyszły, który umiejscawia nas w sposób precyzyjny w kontekście ustanowienia Eucharystii, w przeddzień śmierci Jezusa (*pridie quam pateretur*).

Imiesłowom greckim: *didòmenon, klòmenon, thruptòmenon, ekchynnòmenon*, którymi w różnicowany sposób zajmują się studia biblijne, a które są też obecne w formułach wyrażających *lex orandi*, należy podczas tłumaczenia nadawać brzmienie czasu przyszłego. Taka zachęta nie powinna nas zdziwić, bowiem to, co w omawianym przez nas kontekście przynależy do zagadnień językowych, podporządkowane jest kwestiom teologicznym i jako takie powinno być rozumiane i interpretowane.

Choć bowiem imiesłowy przydawkowe, które w naszym przypadku odnoszą się do Ciała i Krwi Chrystusa, są morfologicznie oddane w formie terażniejszej, to jednak zawierają w sobie odcień stylu profetycznego, a w związku z tym powinny być rozumiane jako wypowiedzenia względne, którymi rządzi orzeczenie wyrażone w czasie przyszłym<sup>23</sup>. Owo zabarwienie czasem przyszłym, właściwe każdej mowie profetycznej, można napotkać niekiedy w starych tekstach łacińskich, zarówno biblijnych jak i liturgicznych, które potwierdzają zwroty: *quod tradetur / qui effundetur*<sup>24</sup>. Ten fakt, symptomatyczny dla kompozycji powodowanych intencjami teologicznymi, upoważnia nas do stwierdzenia na bazie rozważania literacko-teologicznego, odnoszącego się do mowy o charakterze profetycznym, że wyrażenie skonstruowane w czasie przyszłym, powinno być interpretowane jako normatywne w stosunku do formuł wyrażonych w czasie terażniejszym (*quod traditur / qui effunditur*), których istnienie jest również potwierdzone<sup>25</sup>.

Rozumienie słów ustanowienia w kluczu mowy profetycznej, przy pomocy której Jezus w przeddzień swej męki dał siebie swym uczniom w wieczniku, za ich zaś pośrednictwem dał siebie w znaku chleba i wina Kościołowi wszystkich czasów i miejsc, stwarza możliwość wyartykułowania ważnych dla teologii eucharystycznej myśli.

<sup>22</sup> Aby zrozumieć przebieg dyskusji poprzedzającej nową redakcję modlitw eucharystycznych, sfinalizowanej przyjęciem (również dla kanonu rzymskiego) długiej formuły, por. przebieg prac *Coetus X* zaprezentowany w: M. Barba, *La riforma conciliare dell'Ordo Missae. Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, Roma 2002, s. 489–495.

<sup>23</sup> Niezależnie od stylu profetycznego, do jakiego się w tym miejscu odnosimy, należy podkreślić fakt, iż forma czasu przyszłego znana jest dość powszechnie na polu egzegetycznym.

<sup>24</sup> Warto w tym miejscu wspomnieć o trudnościach, jakich dla teologów zajmujących się manualistyką klasyczną nastęrczały wyrażenia Wulgaty oraz kanonu rzymskiego, sformułowane w czasie przyszłym. Oni to właśnie, optując co prawda za czasem terażniejszym, jako że byli zatroskani o uszanowanie pewnej zależności przyczynowej „ofiary wiecznika (Mszy św.)” od „ofiary krzyżowej”, odczuwali konieczność zastosowania formuł wyrażonych w czasie przyszłym.

<sup>25</sup> Potwierdzenie wyrażen występujących w czasie przyszłym znajdujemy w starożytnych świadectwach łacińskich. Por. *tradetur* (1 Kor 11,24); *confringetur* (anafora *Tradycji Apostolskiej*; *De sacramentis* 4,21); *effundetur* (Mt 26,28 [Vg]; Mk 14,24 [Vg]; kanon rzymski, św. Cyprian, *List* 63, 9 [CSEL 3/2,708]); *fundetur* (Łk 22,20 [Vg]). Mamy też przykłady formuł występujących w czasie terażniejszym: *effunditur* (anafora *Tradycji Apostolskiej*) i *datur* (Łk 22,19 [Vg]).

Teologia ta bowiem sprzyja uświadomieniu sobie z jednej strony odrębności, z drugiej zaś wewnętrzną jednością, z jakimi mamy do czynienia w przypadku ostatniej wieczerzy, śmierci-zmartwychwstania Jezusa i sprawowanych przez nas celebracji eucharystycznych. Te trzy fakty, różniące się między sobą pod względem miejsca i czasu urzeczywistnienia, są w gruncie rzeczy skierowane na jedno i to samo misterium, tj. na zrealizowanie się pod osłoną sprawowanego rytu jednego i tego samego wydarzenia, jakim jest skutecznienie naszego osobistego udziału w ofierze krzyżowej – nie tylko za pomocą wykonywania tych znaków, na jakie podczas ostatniej wieczerzy wskazał Jezus, ale także przy użyciu tych samych słów, które polecił nam wypowiadać.

Uświadomienie sobie powyższej prawdy mobilizuje do tego, abyśmy słowa ustanowienia pojmowali w ich kompleksowym bogactwie i w dynamiczno-sakramentalnym sensie. Faktycznie bowiem, ich znaczenie nie zamyka się w czystym stwierdzeniu „To jest moje Ciało; to jest moja Krew”, które w kluczu teologii statycznej sprowadzałoby się jedynie do potwierdzenia rzeczywistej obecności Pana. Rezultatem takiej interpretacji byłaby wizja jednostronna i bardzo redukująca wymowę sprawowanego misterium. Teologiczny wydzźwięk słów ustanowienia i – w konsekwencji – odczytanie ich w aspekcie dynamiczno-sakramentalnej, rzeczywistej obecności Pana podpowiada całościowy kontekst, jaki tworzy porównawcze spojrzenie na stosowne teksty biblijne czy liturgiczne (szczególnie przynależące do liturgii wschodniej), integrujące i jakby dopełniające słowa wypowiedziane przez Jezusa w wieczniku<sup>26</sup>.

Jeżeli teraz od wyrażen łańciskich *quod pro vobis tradetur / qui pro vobis effundetur* przejdziemy do przekładów, to zauważymy, że tłumacz tekstu na język włoski nie tylko zignorował w obu przypadkach czas przyszły, dobierając wyrażenia oddane w czasie teraźniejszym ([che è] *offerta* [che è] *versato*), ale zadowolił się dowolnie wprowadzoną parafrazą zdania, które podczas konsekracji chleba powinno mieć konstrukcję zdania celowego. Faktycznie, pomiędzy *quod pro vobis tradetur* i *offerta in sacrificio per voi*<sup>27</sup> („wydane na ofiarę za was” – przyp. tłum.) istnieje tak duża różnica, że tylko zbyt wielka pobłażliwość tłumaczy okresu, w którym przekład włoski powstawał, przyczyniła się do zaakceptowania stosowanej

<sup>26</sup> Egzegeza biblijno-liturgiczna słów ustanowienia prowadzi do uznania formuły dłuższej (np. „To jest moje Ciało, które będzie wydane za was”) za pierwotną, natomiast formułę krótszą (np. „To jest moje Ciało”) każe traktować jako pochodzącą od dłuższej i powstałą przez jej skrócenie – nie zaś odwrotnie.

<sup>27</sup> Wiadomą jest rzeczą, że podawany przez wielu biskupów i teologów motyw, który przemówił za uzyskaniem – przez dodanie słów *quod pro vobis tradetur* – formuły długiej słów konsekracji, polegał na pragnieniu zapobieżenia niebezpieczeństwu pojmowania Mszy św. wyłącznie w kategoriach wspólnej wieczerzy, co by spowodowało zaciemnienie jej wymiaru ofiarniczego (por. A. Bugnini, *La riforma liturgica 1948–1975*, Roma 1983, s. 377, 446, 447; M. Barba, *La riforma conciliare...*, s. 489, 494). Po tym przypomnieniu należy zwrócić uwagę na fakt, że tłumaczenie brzmiące „wydany na ofiarę za was” (*offerta in sacrificio per voi*), jakie zostało przyjęte w Mszale włoskim, popada w drugą skrajność, eksponując wymiar ofiarniczy w taki sposób, jaki wcale nie wynika z formuły biblijno-anaforycznej.

do dziś wersji. W tłumaczeniu słów ustanowienia byłoby dobrze trzymać się wierne ich autentycznej wymowy i wyzwać się z tendencji do wprowadzania przy okazji przekładu tematyki ofiarniczej, bo ona do tych słów nie jest przypisana.

W klimacie wypowiedzianego przez Jezusa podwójnego zaproszenia, by jeść Ciało i pić Krew, byłoby z pewnością prościej, a już na pewno poprawniej, powiedzieć „które będzie wydane za was” i „która będzie wylana za was”. Konstrukcja zdania zachowującego czas przyszły wyraża lepiej odniesienie słów ustanowienia do bezpośrednio już bliskiej śmierci Jezusa na krzyżu<sup>28</sup>.

W perspektywie rewizji przekładu ksiąg liturgicznych, tłumacz włoski powinien więc zwrócić uwagę – jak postąpili zresztą tłumacze innych narodowości<sup>29</sup> – na zachowanie w przekładzie czasu przyszłego, który występuje w obu wyrażeniach (*quod pro vobis tradetur* i *qui pro vobis effundetur*) Mszału Rzymskiego. Dobry przykład zharmonizowania „tłumaczenia” z „tradycją” (della „traduzione” alla „tradizione”) płynie z Kościoła w Brazylii, którego biskupi uczynili wszystko, by w kompetentnych urzędach rzymskich promować przeprowadzoną w ich kraju odważnie rewizję ksiąg liturgicznych, zatwierdzonych 24 lipca 1990 roku i przewidzianych do użytku w tych Kościołach lokalnych, które się posługują językiem portugalskim. Nowe tłumaczenie słów ustanowienia w Mszałe wydanym po portugalsku respektuje całkowicie kompozycję zdań zbudowanych w czasie przyszłym<sup>30</sup>.

### Zbieżności tematyczno-słowne i asonans: kwestie stylistyczne do uwzględnienia

Wgłębiając się w teologię modlitwy eucharystycznej, uświadamiamy sobie fakt, że choć poszczególne jej słowa „wypowiadane są przez usta” kapłana, to jednak uczestnikiem tej modlitwy jest całe zgromadzenie liturgiczne, które podczas

<sup>28</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy czasem przyszłym bezpośrednim i dalszym por. C. Giraud, „*In unum corpus*”..., s. 85–102.

<sup>29</sup> Podajemy kilka przykładów ilustrujących omawianą kwestię, a mianowicie oddających studiowane wyrażenie w czasie przyszłym: w języku angielskim: „This is my body *which will be given up* for you... This is the cup of my blood..., *it will be shed* for you...”; w języku kastylijskim: „Esto es mi cuerpo, *que será entregado* por vosotros... Este es el cáliz de mi sangre..., *que será derramada* por vosotros...”; w języku madagaskarskim: „Vátako ity, *hatólotra* (który ma być wydany) ho anaréo... Kalisy misy ny ráko ity, ra... *halátsaka* (która ma być przelana) ho anaréo...”; w języku portugalskim: „Isto é o meu corpo, *que será entregue* por vós... Este é o cálice do meu sangue..., *que será derramado* por vós...” (nowe tłumaczenie zatwierdzone 24 VII 1990). Zdecydowanie mniej szczęśliwym był poprzedni przekład portugalski, który posługiwał się czasownikiem w czasie teraźniejszym: „Isto é o meu corpo, *que é dado* por vós... Este é o cálice do meu sangue..., *que é derramado* por vós...”. Język niemiecki zadowala się czasem teraźniejszym, który jednak może być również rozumiany w znaczeniu czasu przyszłego: „Das ist mein Leib, der für euch *hingegen* wird... Das ist der Kelch... mein Blut, das für euch... *vergossen* wird...”. Język francuski oscyluje w sposób dość niejednoznaczny pomiędzy: „Ceci est mon corps *livré* pour vous...” i „Ceci est la coupe de mon sang..., *qui sera versé* pour vous...”.

<sup>30</sup> Por. C.J.C. Isnard, *Nota esplicativa sulla nuova traduzione delle parole della consacrazione* [Nota explicativa sobre a nova tradução das palavras da consagração], w: C. Giraud, *Il Messale Romano...*, s. 343–346.



wznoszenia jej ku Bogu zajmuje postawę słuchającą. Chodzi więc o słuchanie, ale o słuchanie aktywne. Uczestnikom liturgii potrzebna jest w związku z tym katecheza. Dlatego właśnie tłumacz formuł liturgicznych musi ze swej strony dołożyć starań, aby przekładane przez niego teksty sprzyjały takiej katechezie. Powinien respektować normy, które się odnoszą do techniki przepowiadania ustnego, jednak w szczególny sposób powinien wykazać zdolność uważnego podchodzenia do asonansów, a także właściwego korzystania ze zbieżności tematyczno-słownych.

Asonans sprzyja odpowiedniemu włączaniu się zgromadzenia w modlitwę, w sytuacjach, w których podczas celebracji zaplanowana jest aklamacja ludu. Chodzi więc o to, aby wykazać troskę o wyeliminowanie asonansów z miejsc, w których liturgia nie przewiduje żadnej interwencji ze strony zgromadzenia. Ze zjawiskiem asonansu mamy do czynienia w przypadku zwrotu o charakterze konkluzji, zastosowanym w środkowej partii prefacji, a brzmiącym *per Christum Dominum nostrum*. Forma, w jakiej ten zwrot występuje w prefacji, wprowadza pewien zamęt, a to właśnie z powodu asonansu, który podczas celebracji liturgicznej ma miejsce zwykle wtedy, gdy chodzi o pobudzenie roztargnionych nieraz wiernych do potwierdzenia modlitwy wypowiedzaną wspólnie aklamacją „Amen”. Niezależnie od faktu, iż obecność tego chrystologicznego wyrażenia konkludującego potwierdzona jest przez tradycję prefacji rzymskich, należy dziś czynić wszystko, by w sytuacji, gdy głośno i w ojczystym języku proklamujemy modlitwę eucharystyczną, unikać tej niewygodnej sytuacji. Nie potrzeba tu wprowadzania wielkiej modyfikacji słów, bowiem wystarczy to zakończenie usystematyzować w inny szyk (np. „przez Chrystusa, naszego Pana”) albo poszerzyć je na wzór drugiej modlitwy eucharystycznej (*per Iesum Christum, Filium dilectionis tuae*).

Zbieżności tematyczno-słowne przyczyniają się do tego, że wierni uczestniczący w liturgii i wsłuchujący się w słowa formularza, głośno recytowane lub śpiewane przez przewodniczącego liturgii, uświadamiają sobie, iż stanowią aktywną część zgromadzenia. Przykładem na potwierdzenie tego jest wezwanie „Oto wielka tajemnica wiary”, z jakim do wiernych zwraca się kapłan. Wezwanie to prowokuje wiernych do odpowiedzi, wyrażonej za pomocą aklamacji anamnetycznej, którą Mszał Pawła VI włączył do liturgii rzymskiej, zapożyczając ją z licznych liturgii wschodnich. Wypowiadając tę aklamację, wspólnota wiernych zaświadcza, że na tyle dobrze pojęła wewnętrzny związek, jaki zachodzi między nakazem Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę” i aktualnie sprawowaną celebracją, iż może – wyprzedzając nawet anamnetyczną modlitwę celebrans – obwieścić: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Aktualny Mszał Rzymski, oprócz zacytowanej tu pierwszej aklamacji po przeistoczeniu, która ze względu na swą ściśle anamnetyczną treść jest bez wątpienia najbardziej udaną ze wszystkich,

proponuje do wyboru jeszcze inne formuły, które wydają się być już mniej szczęśliwe od pierwszej<sup>31</sup>.

Ponieważ owe formuły istnieją w Mszału i są zaproponowane do wyboru, dobrze by było, aby każda z nich posiadała własną zachętę, a więc, aby oprócz wezwania „Oto wielka tajemnica wiary” były jeszcze inne, odpowiednio dopasowane i umożliwiające wyeliminowanie pojawiających się nieraz „zgrzytów”, w postaci wypowiedzianej przez celebrans zachęty: „Teraz recytujemy/śpiewamy drugą/trzecią aklamację”.

Dostrzegając pozytywny rezultat wprowadzenia do liturgii rzymskiej omawianych aklamacji po preistoczeniu, które bezpośrednio poprzedzają anamnezę, byłoby może dobrą sprawą przemyślenie możliwości wprowadzenia jeszcze podobnych aklamacji, połączonych z epiklezą komunijną i z modlitwami wstawienniczymi. Liturgia rzymska posiada już w tym względzie pewne dobre doświadczenia. Mszał bowiem dla diecezji Zairu wprowadził do modlitwy eucharystycznej – zaraz po epiklezie komunijnej („Ześlij Ducha Twojego na nas, aby nas zjednoczył i uczynił wspólnotą”) – aklamację ludu<sup>32</sup>, która brzmi: „Panie, niech Twój Duch nas zjednoczy, abyśmy się stali wspólnotą”. Również po modlitwach wstawienniczych za pasterzy Kościoła, a także za zmarłych, lud podejmuje błaganie: „Wspomnij, Panie, na nich wszystkich”.

Aklamacje, anamnetyczne czy epikletyczne, zostały wprowadzone do II modlitwy eucharystycznej z udziałem dzieci. Pragnę zwrócić uwagę na aklamację epikletyczną, która swą treścią stoi w sprzeczności z modlitwą wstawienniczą. Aby wydobyć pozytywny wydźwięk tej aklamacji, należy się odwołać do jej brzmienia łacińskiego, które w wersji *ad interim*<sup>33</sup> brzmi następująco: „*Unum corpus sint ad gloriam tuam*”. Nacisk w tej modlitwie zgromadzenia położony jest oczywiście na jej pierwszej części (*Unum corpus sint*), w której prośba kierowana jest najpierw za hierarchię Kościoła, następnie zaś za tych wszystkich, którzy – żywi lub zmarli – są nam bliscy, z racji więzów rodzinnych lub przyjacielskich, pamiętając również o Kościele świętych.

## TLUMACZENIE MUSI ODPOWIADAĆ ODZIEDZICZONEJ TRADYCJI

Zawsze wtedy, gdy teolog liturgista przystępuje do tłumaczenia jakiegoś tekstu eucharystycznego, szczególnie zaś modlitwy eucharystycznej, musi mieć ciągle

<sup>31</sup> Spośród tych aklamacji zaproponowanych do wyboru, jedna („Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale”) jest do przyjęcia, choć wyprzedza tematycznie moment Komunii św.; inna natomiast („Panie, Ty nas wybawiłeś przez krzyż i zmartwychwstanie swoje, Ty jesteś Zbawicielem świata”) jest nieudana z powodu swej prowizorycznej budowy.

<sup>32</sup> Por. C. Giraudo, *Pregchiere eucaristiche...*, s. 310–313; tenże, „*In unum corpus*”..., s. 421.

<sup>33</sup> Po poprawkach wprowadzonych – jako dodatek – do trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, aklamacja przybrała formę zbyt rozwodnioną (*Unum corpus, unus spiritus sint ad gloriam tuam, Domine*).

wzrok swego umysłu utkwiony w minionej Tradycji. Jeżeli bowiem pragnie dla liturgicznego zgromadzenia przygotować formularz w swej strukturze naprawdę harmonijny, a zarazem bogaty w treść w pełni odpowiadającą wrażliwości i pragnieniom współczesnych wierzących, to nie może ignorować faktu, że uczestnicy liturgii o tyle będą poprawnie zwrócenii ku przyszłości, o ile będą prawdziwie zakorzenieni w wytworzonej przez Kościół Tradycji.

Oprócz owego istotnego aspektu czasowego, liturgista musi pamiętać również o aspekcie przestrzennym, tj. musi być odpowiednio wrażliwy na chrześcijańską Tradycję Zachodu i Wschodu, zgodnie z tym, co słusznie podkreśla znane już wszystkim powiedzenie Jana Pawła II, że „Kościół oddycha dwoma płucami”. Jak oba płuca nie mogą zaprzestać zsynchronizowanej i harmonijnej pracy na rzecz nieustannego dotleniania organizmu, tak tłumaczenia tekstów liturgicznych – zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie – muszą dotleniać żywy organizm całego Kościoła powszechnego, jak też poszczególnych Kościołów lokalnych, zwłaszcza gdy idzie o ten przejaw jego życia, którym jest modlitwa liturgiczna.

W respektowaniu każdego detalu poszczególnych tradycji, liturgista wezwany jest do tego, aby czuwać nad prawdziwością przekazu dziedzictwa liturgicznego, jak też nad doskonaleniem sposobu odczytywania go i rozumienia. Stąd musi często odwoływać się do następującego aksjomatu: „Nie wymyśli się niczego ponad to, co nam zostało przekazane” (*nihil innovetur, nisi quod traditum est*)<sup>34</sup>. Tylko więc to, co dzięki Tradycji zostało nam przekazane, może stanowić przedmiot innowacji, rozumianej oczywiście w znaczeniu dokonywanej adaptacji do wymogów czasów nam współczesnych. Stąd też nie uda się mieć właściwego odniesienia do współczesności, bądź do przyszłości, jeśli nie będzie nas przenikało zatroskanie o harmonię z przeszłością. Innymi słowy, jedynym punktem wyjścia dla każdej prawdziwej innowacji jest Tradycja.

Osoba poświęcająca się redagowaniu ksiąg liturgicznych powinna być w takim wymiarze dzieckiem własnego czasu, aby umiała odczuć głębię swego zakorzenienia w czasach ojców. Niemniej, musi też na tyle czuć się dzieckiem ojców, aby możliwe było dla niej oddychanie pełnymi płucami w czasach jej współczesnych. Osoba taka musi na tyle czuć się człowiekiem „rzymskim”, aby się umiała bez trudności odnaleźć w towarzystwie świadków czcigodnych liturgii pozarymskich.

Tylko wtedy, gdy stróże *lex orandi* będą z taką samą uwagą i intensywnością zwracali wzrok do przodu i do tyłu, na prawo i na lewo, będą w stanie rozumieć dzisiejszego *homo orans*, który w otaczającej go teraźniejszości przypomina trochę drzewo o gałęziach wyrastających co prawda oddzielnie, niemniej pochodzących z tego samego pnia, oraz tworzących liściastą koronę, zwróconą zawsze ku górze, a więc ku przyszłości, przy tym zaś zakorzenioną w ziemi, z której poprzez pień wyrasta i czerpie życiodajną limfę.

<sup>34</sup> Św. Cyprian, *List 74*, 1-2: CSEL 3,2, 799; DS 110.

Tłumacz tekstów liturgicznych, jak również ci, którym powierzone zostaje zadanie dokonania ich korekty i redakcji, muszą się troszczyć o to, by przyszłym pokoleniom przekazać dziedzictwo Tradycji, które sami otrzymali. Nie chodzi o to, aby wartość tej Tradycji rozumieć na wzór kserokopii jakiegoś ważnego i cennego oryginału z minionych czasów. Tradycja stanowi oryginał, który – przynależąc do terażniejszości – jest wciąż ubogaczany, a przez to wciąż żyje i wzrasta.

(przekład z włoskiego ks. Andrzej Żądło)