

# PRZEGLĄD CZASOPISM

---

*Liturgia Sacra* 7 (2001), nr 2, s. 369-383

## RIVISTA LITURGICA 4–6 (2000); 1–4 (2001)

Czwarty zeszyt dwumiesięcznika *Rivista Liturgica* z 2000 r. obejmuje dwa numery (4–5) i jest poświęcony międzynarodowej literaturze liturgicznej. Ten bibliograficzny zestaw jest poprzedzony życiorysami trzech liturgistów, zmarłych w 1999 r. Są to: H. Auf der Maur, A. Dumas i A.-G. Martimort.

Piąty zeszyt czasopisma (nr 6) nosi tytuł: „*Cacciate i demoni*” *Manuale per l'uso* („Wypędzajcie złe duchy». Podręcznik do zastosowania”). Zawiera on siedem artykułów w dziale *Studi* i trzy w dziale *Noty*.

Vincenzo Mastronardi razem z trzema innymi autorami przedstawia artykuł *Fenomeni di presunta possessione demoniaca e psicopatologie* („Fenomeny domniemanego opętania i psychopatologie”). Środki masowego przekazu coraz częściej piszą o przypadkach domniemanego opętania, co ma zwykle związek z satanistycznymi sektami i różnymi wydarzeniami złączonymi z wiarą w istnienie szatana. Wskazania dotyczące rozpoznania czy dana osoba jest opętana, zostały ustalone w *Rituale rzymskim* z 1614 r. W artykule problem jest badany pod kątem religijnym, antropologicznym, parapsychologicznym i psychiatrycznym. Jest tu mowa o hipnozie, autohipnozie oraz o szamanach, uzdrowicielach, medium, egzorcystach i hipnotyzerach.

Studium Pio Scilligo, *Moltiplicità dei sé e possessioni* („Mnogość siebie a opętania”), poświęcone jest ideom, które mogą pomóc w zrozumieniu problemu, jak różne osoby mogą być postrzegane jako opętane, a nimi nie są. Każdy człowiek ma doświadczenie różnych dialogów zachodzących w swojej głowie czy w sercu. Niektóre zachowania dzieci czy dorosłych prowokują do nazywania ich „diabełkami”, „tyranami” czy „wiedźmami”, ale nie chodzi tu wcale o opętanie. Skąd więc się biorą zachowania wskazujące na opętanie? Żadna nauka nie daje na to odpowiedzi, gdyż jest to fenomen złożony.

Giorgio Gozzelino przedstawia współczesną sytuację na polu demonologii w artykule *Alla radice della pratica esorcista. Problemi e compiti dell'odierna demonologia cristiana* („U korzeni praktyki egzorcyzmów. Problemy i zadania współczesnej demonologii chrześcijańskiej”). *Rytuał egzorcyzmów* z 1999 r. rozwiązał kwestię demonologii chrześcijańskiej, która wcześniej była krytykowana. Praktyka egzorcyzmów odnosi się wyraźnie do uwolnienia spod władzy szatana, a nie od jakiejś negatywnej natury. Pierwotnie doktryna Kościoła na temat szatana nie miała przeciwników; tacy pojawili się później. Dzisiaj Kościół potwierdza, że fakt opętania przez diabła nie może być poddawany wątpliwościom, gdyż ma on swoje oparcie w życiu Jezusa i tradycji Kościoła, gdzie praktykowanie egzorcyzmów jest kontynuowane.

Po artykułach wyjaśniających kwestię opętania następują tematy związane z *Rytuałem*. Gianni Cavagnoli omawia *Wprowadzenie do Rytuału (Praenotanda del „De exorcismis”)*. Komentuje on działalność Chrystusa i Kościoła w zakresie walki z szatanem, wskazuje na egzorcyzmy inicjacji chrześcijańskiej i nad opętanymi oraz na ich sprawowanie.

Gianfranco Venturi omawia krótko czytania i psalmy w studium zatytułowanym *La lettura del vangelo e la preghiera dei salmi nel nuovo Rituale degli esorcismi* („Lektura Ewangelii i modlitwa psalmów w nowym Rytuale egzorcyzmów”). W egzorcyzmach nie przewiduje się takiej liturgii słowa, jaka jest w rytuałach sakramentalnych, ale jedynie czytanie z Ewangelii, co jest czynnością istotną. Pierwsza lektura jest wzięta z J 1,1-14, inne cztery są fakultatywne. Z kolei modlitwa psalmów znajduje się przed Ewangelią. Każdy psalm jest poprzedzony sentencją z Nowego Testamentu i zakończony kolektą psalmodyczną.

W artykule *La preghiera della Chiesa nell'esorcismo „maggiore” Temi teologico-liturgici* („Modlitwa Kościoła w «większym» egzorcyzmie. Tematy liturgiczno-teologiczne”) Achille Triacca uwydatnia niektóre tematy liturgiczno-teologiczne, które wynikają z euchologii. Mówi on m.in. o wierze w Trójcę Świętą, eksponuje misterium paschalne i wspólnotę świętych. Podkreśla rolę Ducha Świętego, Chrystusa i zwycięstwo dobra nad złem.

Ostatni artykuł z działu *Studiów* poświęcony jest gestom i postawom. Pietro Sorci nadał mu tytuł: *Gesti e atteggiamenti nel rito degli esorcismi. Il linguaggio non verbale* („Gesty i postawy w obrzędzie egzorcyzmów. Język poza słowami”). W religiach pierwotnych uwalnianie od złych duchów należało do czarowników i kapłanów. Również judaizm zna obrzędy egzorcyzmów. Obok różnych słów były różnorakie gesty i czynności. Natomiast Jezus nie stosuje gestów o charakterze magicznym, które były praktykowane w środowisku judaistycznym. Apostołowie prawdopodobnie stosowali przy egzorcyzmach nałożenie rąk. Gest ten jest później znany pisarzom kościelnym, a w IV w. dochodzi znak krzyża. Niektóre księgi liturgiczne Średniowiecza mówią o samym nałożeniu rąk, bądź też dodają do tego gestu znak krzyża. *Rytuał* z 1614 r. przewiduje m.in. pokropienie wodą święconą, nałożenie stuły i ręki oraz liczne znaki krzyża. *Rytuał* z 1999 r. zawiera aspersion, nałożenie rąk, a ponadto może być dmuchanie w twarz oraz ukazanie krzyża.

W *Notach* Basilio Petrà przedstawił artykuł *Demoni ed esorcismi nella tradizione ortodossa* („Demony i egzorcyzmy w tradycji prawosławnej”). Tematyka związana z szatanem pojawia się w prawosławiu w tekstach hagiograficznych, w pismach patrystycznych, w egzorcyzmach i na niektórych ikonach. Egzorcyzmy są rozbudowane w sakramencie chrztu i spotyka się je w *Euchologionie*.

Agostino Montan pisze na temat szafarza egzorcyzmów w artykule *Il ministro: carisma o istituzione?* („Szafarz: charyzmat czy instytucja?”). We *Wprowadzeniu do obrzędu egzorcyzmów* mówi się, że dla egzorcyzmów mniejszych inicjacji chrześcijańskiej szafarzem jest kapłan, diakon i odpowiednio przygotowany katecheta; dla innych egzorcyzmów inicjacji jest kapłan i diakon. Natomiast dla egzorcyzmu większego szafarzem jest kapłan „egzorcysta” lub ordynariusz miejsca i ewentualnie wikariusze biskupi i generalni.

Kolejny artykuł wyjaśnia, kiedy należy egzorcyzmować (*Quando ezorcizzare?*). Costantino Gilardi bierze tu pod rozważania interpretację psychiatryczną, psychoanalityczną i teologiczną. Postuluje, by egzorcyci proponowali teologom, psychiatrom, psychologom i innym współpracę na polu nie tylko teoretycznym, ale i w konkretnych przypadkach.

Zeszyt kończy się zagadnieniem związanym z Deklaracją Kongregacji Doktryny Wiary *Dominus Jesus*. A. Amato i M. Sodi stawiają trzy pytania na marginesie tejże *Deklaracji* i szukają na nie odpowiedzi („*Dominus Jesus*” *Tre domande in margine alla „Dichiarazione”*).

Pierwszy zeszyt czasopisma z 2001 r. obejmuje dwa numery i nosi tytuł: *Pasqua: quando una data comune?* („Pascha: kiedy wspólna data?”).

W dziale *Aktualności* znajduje się wywiad z biskupem F.P. Tamburrino, Sekretarzem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, który przeprowadził M. Sodi. Treść wywiadu dotyczy niektórych kwestii związanych z nową redakcją *Ogólnego wprowadzenia* do trzeciego wydania *Mszалу rzymskiego*. Ks. biskup podaje również informacje na temat innowacji oraz zmian dokonanych w *Mszale*: mówi m.in. o nowych formularzach mszalnych i nowych modlitwach eucharystycznych.

Dnia 9 lutego 2001 r. przypadła 50-ta rocznica odnowy liturgii Wigilii Paschalnej (*Cinquant'anni dalla restaurazione della veglia pasquale*). Pietro Sorci w nawiązaniu do tej reformy przedstawia jej przygotowanie oraz percepcję. W grudniu 1950 r. Sekretariat Stanu przekazał Kongregacji Rytów petycję episkopatów Francji i Niemiec dotyczącą odnowy Wigilii, z adnotacją wskazującą na przychylność w tej sprawie papieża. Po niecałych dwóch miesiącach pracy specjalna komisja przedstawiła projekt celebracji, który został podpisany przez prefekta Kongregacji i zaprobowany przez papieża 16 lutego. Wielkim wydarzeniem stało się przeniesienie celebracji z godzin porannych na godziny nocne. I chociaż była to decyzja pozwalająca na nową celebrację *ad experimentum*, to przyjęto ją entuzjastycznie. Była to bowiem odpowiedź na oczekiwania wielu biskupów, liturgistów i ludu chrześcijańskiego. W styczniu 1952 r. przedłużono pozwolenie na trzy lata, zaś w 1955 r., po zreformowaniu całego Wielkiego Tygodnia, na kolejny rok. Reforma była możliwa

dzięki studiom historycznym i teologicznym przedstawiciele ruchu liturgicznego. Pracami Komisji kierował kard. F. Antonelli, rubryki przygotował ks. J. Löw. Po wydaniu dekretu *Dominicae resurrectionis vigiliam* i po pierwszej celebracji Wigilii według nowych przepisów, w czasopismach liturgicznych pojawiły się liczne artykuły, w których wyrażone zostały opinie i uwagi. P. Sorci do wielu z nich nawiązuje.

W dziale *Studi* znajduje się sześć artykułów. Benedetto Carucci Viterbi w artykule *La Pasqua ebraica: „passare oltre”* („Pascha żydowska: «przejsć ponad»”) ukazuje rzeczywistość paschy żydowskiej w kontekście ścisłych relacji między tradycją biblijną i rabinistyczną. Autor jest rabinem wspólnoty w Rzymie. Pragnie on przybliżyć pojęcie znaczenia terminu *pesach* w oparciu o komentarze zawarte w Misznie i Talmudzie, dokonane przez różnych komentatorów w różnych pokoleniach. *Pesach* należy do *Shalosh Regalim*, czyli do trzech świąt pielgrzymkowych, w czasie których Żydzi mieli udawać się do Jerozolimy. Jedna z nazw paschy ma związek ze świętem wiosny (*Chag haAviv*) i wywodzi się z tradycji bazującej na tekście biblijnym. Inna nazwa łączy się z czasem naszej wolności (*Zeman Cherutenu*). Kolejna nazwa odnosi się do Święta Przaśników (*Chag ha matsot*). W dalszej kolejności autor rozważa temat paschy na tle czasu kosmicznego i czasu hebrajskiego. Zauważa on, że miesiąc Nizan, jako pierwszy z miesięcy roku, obejmuje ideę przemiany i nowości oraz powtarzania i powracania do tych samych punktów. Judaizm zdaje się wchodzić w czas według dwojakich kryteriów: powtarzania i odnowy, słońca i księżyca, początku roku i paschy. Święto paschy jest przeniknięte słowami, które pobudzają do stawiania pytań i dawania odpowiedzi, do otwierania nowych perspektyw. Rocznicą paschy charakteryzuje się wieczerzą (*Seder*), która ma miejsce w dwa pierwsze wieczory. Czyta się wówczas *Haggadach*, czyli tekst, który został utworzony przez tradycję biblijną i rabinistyczną. W świętowaniu paschy jest ważne opowiadanie, przeżywanie oraz formowanie tożsamości.

*Pasqua annuale, Pasqua settimanale, Pasqua quotidiana. Dal ciclo pasquale ebraico al ciclo della pasqua cristiana* („Pascha roczna, Pascha tygodniowa, Pascha codzienna. Od paschalnego cyklu żydowskiego do cyklu Paschy chrześcijańskiej”) — taki tytuł nosi artykuł Cesare Girauda. Termin „pascha” jest związany u Żydów z wyjściem z Egiptu, przejściem przez Morze Czerwone i dorocznym świętem wspominającym wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia i tradycji rabinistycznej. U chrześcijan termin ten łączy się z Eucharystią w Wielki Czwartek, z krzyżem Wielkiego Piątku i ze zmartwychwstaniem o świcie pierwszego dnia tygodnia. W związku z Eucharystią można tutaj mówić o pasze niedzielnej i codziennej. Gdyby nie było ustanowienia Eucharystii, pascha roczna chrześcijan byłaby pamiątką męki i zmartwychwstania Chrystusa, tak jak szabat stanowi pamiątkę stworzenia. Pascha chrześcijańska przejęła z szabatu rytm tygodniowy. Liczne tradycje chrześcijańskie odkryły również rytm codzienny, stąd też Eucharystia stała się także paschą codzienną.

Mario Maritano prezentuje artykuł na temat paschy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (*La Pasqua nei primi secoli cristiani*). Dla pierwszych chrześcijan pascha stała się wydarzeniem istotnym, promieniem słonecznym po bolesnych ciemnoś-

ciach męki, motywem żywotnym dla wiary. W trzech pierwszych wiekach stanowi ona najważniejszą celebrację roku i jest uważana za źródło nowego życia dla człowieka i świata. Pascha chrześcijańska nie przeciwstawia się passze żydowskiej, lecz po niej następuje jako jej żywotna kontynuacja. Dla pierwotnego Kościoła misterium paschalne identyfikuje się z Chrystusem, który jest centrum Starego i Nowego Testamentu. Pascha tradycji azjatyckiej, wywodząca się od Jana, stawia na szczycie wydarzenia zbawczego krzyż i ofiarę Chrystusa. Była ona obchodzona według kalendarza żydowskiego w wiosenną pełnię księżyca, w dniu 14 Nizan (stąd kwartodecymanie). Charakter tej paschy był przede wszystkim chrystologiczny i zbawczy; Chrystus jawi się tu jako zbawiciel człowieka. Pascha w tradycji aleksandryjskiej była obchodzona w niedzielę następującą po 14 Nizan. Rozbieżności odnośnie do tradycji azjatyckiej rozwiązał Sobór Nicejski w 325 r., przyjmując praktykę aleksandryjską. W tej tradycji pascha jest złączona z ideą przejścia i z nawróceniem. Protagonistą jest tu człowiek, który się nawraca. Kościół łaciński łączy teologię tych dwóch tradycji razem dzięki dziełom św. Augustyna. W oparciu o J 13,1 pascha jest rozumiana jako przejście z tego świata Chrystusa do Ojca. W życiu Kościoła realizuje się ona w celebracji rocznej, jako uroczystość, i w celebracji cotygodniowej i codziennej — w czasie liturgii eucharystycznej. Chrześcijanin ma naśladować Chrystusa i ma stale przechodzić z śmierci grzechu do życia w łasce, z męki do zmartwychwstania.

Vittorio Peri w artykule *La data comune della Pasqua: un test ecumenico maggiore per il terzo millennio* („Wspólna data paschy: większy test ekumeniczny dla trzeciego tysiąclecia”) przytacza liczne fragmenty tekstów historycznych dotyczących daty obchodu paschy, co niewątpliwie przyczynia się do podniesienia wartości opracowania. W I wieku pascha była odczuwana i przeżywana jako znak jedności społecznej i liturgicznej. Od tego też wieku roczna celebracja stała się okazją do różnych dyskusji. Na Soborze w Arles (314 r.) ustalono, że na całej ziemi pascha będzie obchodzona w tym samym dniu i tym samym czasie. Również takie było stanowisko biskupów na Soborze w Nicei. Dniem paschy miała być niedziela. Dzisiaj, mimo podejmowania ekumenicznych wysiłków zmierzających do ustalenia wspólnej daty Wielkanocy, nie udało się dojść do porozumienia. W przeszłości była nadzieja, że reforma kalendarza w 1582 r. przyczyni się do ustalenia wspólnej daty, ale ta próba nie zaspokoila oczekiwań.

Problematykę wspólnej daty obchodzenia paschy porusza również Dagmar Heller w opracowaniu *Le Chiese della Riforma e il problema della data comune per la Pasqua. Considerazioni teologiche* („Kościół reformowany i problem wspólnej daty paschy. Rozważania teologiczne”). W Kościołach reformowanych w centrum roku liturgicznego pozostała celebracja śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Pascha jest tutaj obchodzona w pierwszą niedzielę, która przypada po wiosennej pełni księżyca. Wprawdzie Luter pragnął, aby była ona obchodzona pod stałą datą, ale ta idea nigdy nie znalazła się na forum dyskusyjnym w czasie reformacji. W Kościołach ewangelickich obchodzenie nocy paschalnej zaczęło stopniowo zanikać i w cen-

trum roku liturgicznego znalazł się Wielki Piątek. W XX w. dyskusje na temat daty obchodzenia paschy w Kościołach Wschodu i Zachodu znów ożyły. Ważną tu jest m.in. konsultacja w Aleppo (Syria), gdzie opracowano propozycję, by zachować zasadę z Nicei, ale odrzucić liczenie w odniesieniu do pełni księżyca i równonocy wiosennej na korzyść dat astronomicznych, które dzisiaj mogą być obliczone za pomocą nowoczesnych metod. Liczenie to miałyby wziąć pod uwagę południk Jerozolimy. Propozycje reformy są dzisiaj różnie przyjmowane, niemniej trzeba zauważyć, że wspólna data Wielkanocy mogłaby przyczynić się w dużej mierze do zjednoczenia chrześcijan.

Ostatni artykuł z działu *Studi* nosi tytuł *L'ortodossia tra vecchio e nuovo calendario. Il rischio di una Pasqua di divisione* („Prawosławie między starym a nowym kalendarzem. Ryzyko paschy, która dzieli”). Basilio Petrà zauważa, że dla Kościoła Zachodniego data obchodzenia paschy nie stanowi problemu, gdyż wszystkie wyznania chrześcijańskie opierają się na kalendarzu gregoriańskim. Natomiast Kościoły Wschodnie kierują się kalendarzem juliańskim. Problemem w Kościele prawosławnym jest nie tyle data Wielkanocy, ile raczej sprawa kalendarza. Różnica w datach między obydwojema kalendarzami wynosi obecnie trzynaście dni. W XX w. były w Kościołach Wschodnich próby zreformowania kalendarza, ale dotychczas problemu nie rozwiązano. Warto tu przypomnieć encyklikę patriarchy Konstantynopola z 1902 r., Kongres w Konstantynopolu w 1923 r., Kongres w Chambesy i Konsultację w Aleppo w 1997 r. Dopóki prawosławie nie rozwiąże wewnętrznego problemu związanego z kalendarzem, dopóty wspólne obchodzenie Wielkanocy będzie niemożliwe.

W *Notach* P.G. Marcuzzi wyjaśnia rachubę czasu w Kościele w różnych okresach historii. Mówi o dniu, miesiącu, roku, o złotej liczbie, epaktach, indykcjach, literach niedzielnych i literach w *martyrologium*.

J. Casanovas rozważa ustalenie daty Wielkanocy na bazie kalendarza żydowskiego i kalendarzy chrześcijańskich.

B. Amata i M. Sodi przedstawiają w języku włoskim tekst Konstytucji Grzegorza XIII *Inter gravissimas*.

W *Horyzontach* Stefano Parenti opisuje aktualną sytuację obchodzenia paschy w Kościołach prawosławnych. Z kolei Remo Bracchi dużo miejsca poświęca terminom określającym paschę w różnych językach. Bermejo Cabera przybliży celebrowanie Wielkiego Tygodnia przy Świętym Grobie w Jerozolimie.

W *Dossier* są artykuły poświęcone wielkim liturgistom XX w.: B. Botte, C. Vagginiemu i A.-G. Martimortowi.

Numer trzeci periodyku porusza tematykę Eucharystii: *Eucaristia: comunione annunciata, celebrata, vissuta* („Eucharystia: komunია zapowiadana, celebrowana, przeżywana”).

Angelo Amato prezentuje artykuł *La dottrina dell'Eucaristia nel concilio Vaticano II e nel postconcilio. Uno sguardo teologico-pastorale alle indicazioni del magistero* („Doktryna dotycząca Eucharystii w czasie Soboru Watykańskiego II

i w okresie posoborowym. Spojrzenie teologiczno-pastoralne na wskazania Magisterium”). Autor komentuje niektóre numery dotyczące Eucharystii, zawarte w Konstytucji o liturgii i w innych dokumentach soborowych. Następnie przechodzi do komentowania niektórych kwestii zawartych w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei* (1965), w Instrukcji *Eucharisticum mysterium* (1967) oraz w innych dokumentach, aż do Listu apostołskiego *Dies Domini* (1998).

Gianni Cavagnoli stara się zgłębić modlitwę eucharystyczną w jej wymiarze rytualnym, w artykule *L'ultima cena di Gesu e il racconto ecclesiale in rendimento di grazie* („Ostatnia Wieczerza Jezusa i opowiadanie kościelne w dziękczynieniu”). Autor powiada, że wierni mają dzisiaj duże trudności w zrozumieniu modlitwy eucharystycznej, odmawianej w czasie Mszy św. Przyczyną tego jest m.in. niewłaściwa modulacja głosu i pośpiech ze strony kapłanów. A przecież ma to być modlitwa dziękczynienia i uświęcenia. W czasie tej modlitwy wierni jednoczą się z Chrystusem w wysławianiu wielkich dzieł Bożych i w składaniu ofiary. Po omówieniu modlitw wchodzących w skład anafory, autor apeluje, by bronić jedności celebracji i jej aspektu ofiarniczego, by odkrywać Eucharystię poprzez katechezę w duchu soborowym i sprawować ją z świadomością, że jest w niej głoszenie śmierci Jezusa i odpuszczenie grzechów.

Trzeci artykuł nosi tytuł: *Comunione, sacrificio e convivialità. Un tema con cinque variazioni, seguito da un esempio* („Komunia, ofiara, wspólny posiłek. Temat z pięcioma wariantami i z przykładem”). Andrea Grillo zwraca tu uwagę, że w ciągu wieków było niezrozumienie relacji zachodzących między komunią, ofiarą i wspólnym posiłkiem. Dzisiaj trzeba stwierdzić, że materią Eucharystii nie jest tak po prostu chleb i wino, ale jest nią spożywanie podczas wspólnego posiłku chleba i wina. Znak liturgiczny przemawia jedynie wówczas, kiedy jest złączony z jakąś czynnością. Ta czynność jest wielkim znakiem. Ale znaku tego nie można ograniczać tylko do teologii, pomijając antropologię. Na pierwszym planie w Eucharystii nie jest relacja wewnętrzna z Chrystusem, ale relacja cielesnego pośrednictwa przez „moje ciało, które jest karmione” i przez „ciało Kościoła, które jest jednoczone”, przez słowo i przez sakrament. Celebracja paschy chrześcijańskiej posiada formę posiłku, w czasie którego Pan daje siebie i w którym chrześcijanie stają się również podmiotami daru, zdolnymi do wyrzeczeń i służby, a nawet do oddania życia.

W *Notach* G. Remondi zamieszcza artykuł „*Ut unum sint*” *L'Eucaristia sacramento di unità* („*Ut unum sint*. Eucharystia — sakrament jedności”). Po zestawieniu tekstów modlitw o jedność, zawartych w modlitwach eucharystycznych i ich krótkim omówieniu, autor analizuje perykopy 1 Kor 10,16-17; 1 J 17,20-26 i nawiązuje do encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint*.

Ricardo Tonelli pisze o wychowaniu młodzieży do Eucharystii (*Educare i giovani all'Eucaristia*). Zwraca on uwagę na łączenie Eucharystii z życiem, na trudności i niebezpieczeństwa związane z nieodpowiednim jej przeżywaniem, wskazuje również na konieczność właściwego rozumienia jej treści i podaje sposoby uczestnictwa.

Roberto Guarino zastanawia się nad środkami masowego przekazu i ich wykorzystaniem w duszpasterstwie. Píše o tym w artykule *La pastorale valorizza la comunicazione?* („Czy duszpasterstwo docenia komunikowanie się?”).

Pasquale Troia w krótkim opracowaniu *L'Eucaristia, segno e sorgente di unità, di carità e di pace* („Eucharystia, znak i źródło jedności, miłości i pokoju”) analizuje termin grecki *eucharistia* i przybliża jego sens w kontekście podobnych znaczeniowo terminów hebrajskich.

W dziale *Noty* są dwa artykuły na temat epiklezy. E. Mazza dużo uwagi poświęca epiklezie z modlitw eucharystycznych Bazylego i szuka odpowiedzi na pytanie, czy w kanonie rzymskim jest epikleza. Swoj artykuł zatytułował *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica* („Liturgia i metoda historyczna. Znaczący przykład: sprawa epiklezy eucharystycznej”).

Cesare Girauda ukazuje problemy dotyczące epiklezy w relacjach Kościołów wschodnich i zachodnich. Czyny to w artykule *Il mistero eucaristico della „lex orandi” Per una soluzione della controversia sull'epiclesi* („Misterium Eucharystii *lex orandi*. Ku rozwiązaniu kontrowersji wokół epiklezy”).

W *Dossier* jest omówiony Ewangeliarz.

Czwarty numer dwumiesięcznika nosi tytuł: *Liturgia è bello. Architettura per il culto* („Liturgia jest pięknem. Architektura dla kultu”).

Leo di Simone w studium *Arte cristiana: simbolo di fede, estetica e cultura* („Sztuka chrześcijańska: symbol wiary, estetyka i kultura”) stwierdza, że sztuka chrześcijańska w swoim rozwoju czasowym poprzez epoki kulturalne przedstawiała się jako symboliczny katalizator kultu rytualnego, który jest zawsze aktualizującym wspomnieniem zbawienia, a nie bałwochwalczą absolutyzacją bóstwa. Chrystus na krzyżu nie ma „wyglądu ani piękna”, ale Jego prawdziwe piękno wyływa z odniesienia do prawdy i dobra. Sztuka chrześcijańska jest symboliczna, a nie sprzecznie metaforyczna i alegoryczna. Chrześcijanie w swojej sztuce od początku przypominali wiarę i miłość i przez to doprowadzali do oblubieńczej miłości z Bogiem. Z kolei estetyka chrześcijańska jest percepcją rzeczywistości w świetle transcendencji, która jest oświetlana od wewnątrz.

Maria Antonietta Crippa przedstawia artykuł *Architettura per la celebrazione o per la mistagogia?* („Czy architektura ma być dla celebracji, czy dla mistagogii?”). Pytanie postawione w tytule może być rozpracowane następująco: Czy architektura pozostaje w relacji jedynie z celebracją rytu, czy stanowi istotną część pedagogii liturgicznej, która wprowadza do misterium Chrystusa? Pośród różnych opinii próbujących odpowiedzieć na powyższe kwestie, należy uwydatnić taką, która promuje architekturę teandryczną (podkreślającą aspekt bosko-ludzki) kościelnej przestrzeni i która nie tylko zwraca uwagę na funkcjonalność celebracji liturgicznych, ale również na głębszy charakter misteryjny.

Silvano Maggiani pisze o oczekiwaniach liturgii od artystów i architektów. Stawia pytanie, czy jest to nowy okres dla sztuki, i stara się na nie odpowiedzieć w artykule *Una nuova stagione per l'arte? Le attese della liturgia*. Autor czyni odniesienie do ksiąg liturgicznych, a zwłaszcza do *Mszалу* i *Obrzędu dedykacji kościoła i ołtarza* oraz do wytycznych *Konstytucji o liturgii*. W dokumentach Kościoła postuluje się wyraźnie, aby przestrzeń stała się miejscem dla zgromadzenia, które modli się i celebruje. Obecnie jest nowy okres, w którym szuka się w sztuce istotnych wartości, które byłyby pożyteczne dla liturgii. Pomocnymi w tym poszukiwaniu mogą być dla jednych kursy filozoficzno-teologiczne, dla innych studia uzupełniające ze sztuki i liturgii.

Czwarty artykuł w *Studiach, Il programma iconografico della chiesa-edificio* („Program ikonograficzny budynku kościelnego”), napisany został przez Carlo Chenis, Sekretarza Papieskiej Komisji Dóbr Kulturalnych Kościoła. Budynek kościelny jest znakiem, który mieści w sobie znaczenie duchowe. Architektura, malarstwo, rzeźba, witraże, sprzęty, szaty są elementami, które mówią o spotkaniu Pana z wiernymi poprzez liturgiczne celebracje. Chodzi tu o elementy „lingwistyczne”, które służą organizowaniu układów ikonograficznych. Wieloznaczność treści i wspaniałość form pomagają wiernym w aktywnym uczestnictwie w liturgii. W programie ikonograficznym trzeba brać pod uwagę różne kultury i wprowadzać elementy inkulturacyjne. Podstawowym źródłem programu ikonograficznego jest Biblia. W ikonografii kultycznej piękno i *sacrum* są aspektami uzupełniającymi się. Sztuka i liturgia stają się egzegezą objawionego *sacrum*. Tworzenie budynku kościelnego wymaga interdyscyplinarnego konkursu architektów, inżynierów, techników, teologów, liturgistów, duszpasterzy itd.

W *Notach* są dwa artykuły i zestaw bibliografii. Micaela Soranzo w tekście zatytułowanym *Lo spazio del „santuario”* („Przestrzeń świątyni”) omawia prezbiterium, ołtarz, tabernakulum, ambonę i miejsce przewodniczenia. Z kolei Pietro Solci zajmuje się przestrzenią dla baptysterium (*Lo spazio per il „battistero”*). Opracowanie posiada dobrą bazę historyczną. Natomiast Giancarlo Santi w *Orientamenti bibliografici. Tra magistero e committenza, dal concilio Vaticano II in poi* („Orientacje bibliograficzne. Między Magisterium a zleceniem, od Soboru Watykańskiego II”) na dwudziestu stronicach przedstawia bibliografię w języku włoskim mającą związek ze sztuką chrześcijańską.

W *Horyzontach* jest artykuł M. Milani i E. Sogni na temat liturgicznej natury ambony we włoskim średniowieczu (*La natura liturgica dell'ambone nel Medioevo italiano*). Opracowanie ma oparcie w tekstach źródłowych.

Następny artykuł dotyczy Kościołów armeńskich w wymiarze historycznym i strukturalnym. M.A. Lala Comneno nadała mu tytuł: *Le chiese armene: una testimonianza di fede* („Kościoły armeńskie: świadectwo wiary”).