

KS. ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKI

Z PROBLEMATYKI MERYTORYCZNO-METODOLOGICZNEJ LITURGIKI

Słowo „liturgia” rzadko występuje w oficjalnych dokumentach kościelnych przed XX w. *Liturgia* – w języku greckim – stało się synonimem mszy św. Długo kształtowała się definicja liturgii. Według Piusa XII „liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i Ciała” (enc. *O liturgii* s. 36). Jej przedmiotem jest cześć, jaką Zbawiciel oddaje swemu Ojcu i którą wierni oddają Bogu przez Chrystusa. Jest więc wykonywaniem urzędu kapłańskiego Chrystusa. Kult oddawany przez Kościół w zjednoczeniu z Chrystusem jest w najwyższym stopniu skuteczny dla uświęcenia wiernych, ponieważ wynika *ex opere operato*, czyli z obiektywnego dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa (tamże).

Po encyklice *O liturgii* pracowano nad dalszym uściśleniem pojęcia liturgii. Zwrócono uwagę na obiektywny charakter znaków liturgicznych „ukrywających tajemnice Boże”¹. Liturgia jest więc nie tylko kultem składanym Bogu, ale przede wszystkim źródłem darów Bożych, z których największym jest sam Chrystus działający w historii zbawienia. Liturgia jest tym, czego Chrystus dokonał i stale dokonuje w Kościele i przez jego pośrednictwo². Ważnym stwierdzeniem było dostrzeżenie czynnej roli wiernych, którzy na mocy swego udziału w kapłaństwie Chrystusa razem z Nim sprawują dzieło swego własnego uświęcenia i zbawienia³. W miejsce dawnych wyrażenń technicznych stosowanych w liturgice, takich jak: ryty, ceremonie, mówi się o czynnościach, o obecności w nich Chrystusa, o działaniu Kościoła. Kiedyś mówiło się o „słuchaniu mszy św.,” potem zaczęto podkreślać czynne uczestnictwo świeckich, a wreszcie przyjął się termin „sprawowanie”, w różnym oczywiście znaczeniu właściwym hierarchii i świeckim.

¹ J. H. Miller. *The Nature and Definition of the Liturgy*. „Theological Studies” 18:1975 s. 325-356.

² Tamże s. 338; J. Baudouin. *La liturgie, definition*. „Les quaestions liturgiques et paroissiales” 29:1948 s. 123-144; L. Bouyer. *La vie de la liturgie*. Paris 1956 passim.

³ W. Schenk. *Liturgika, liturgia, kult*. W: *Wprowadzenie do liturgii*. Poznań 1967 s. 9-18.

Sobór Watykański II nie wypracował definicji liturgii, ale podał szereg ważnych uściśleń i opisów. Liturgia jest sprawowaniem dzieła zbawienia przez ofiarę i sakramenty (KL 6), stanowiących ośrodek całego życia liturgicznego. W liturgii „przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa i członki, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7). Sprawowana na ziemi „daje nam niejako przedsmak liturgii niebiańskiej, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku” (KL 8). Dlatego „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i źródło, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10); jako taka jest działaniem całego Kościoła – hierarchii i wiernych (KL 28-30).

Nauka o liturgii jest rozumową refleksją, metodycznie uporządkowaną, czyli liturgiką. Refleksja ta opiera się na wierze w Chrystusa obecnego i działającego w liturgii (KL 7) i w Kościół, stale rozwijający swe doświadczenie religijne głównie w codziennie sprawowanej mszy, w przyjmowanych i udzielanych sakramentach, w oficjalnej i prywatnej modlitwie. W zależności od punktu wyjścia i pewnych założeń myślowych uprawiano liturgikę od samego początku istnienia Kościoła, przeżywającego i pogłębiającego swoją świadomość przede wszystkim przy sprawowaniu Eucharystii. Już w średniowieczu za pomocą szeroko stosowanej alegorii starano się przenosić fragmenty przeżywanej liturgii do życia codziennego wszystkich stanów. Z czasem zwrócono uwagę na rozwój form liturgicznych. Od dawna nie zaniedbywano interesujących prób usystematyzowania wiedzy liturgicznej dotyczącej mszy św., sakramentów, modlitwy⁴ Po Soborze Trydenckim, kiedy to chodziło o ujednolicenie sprawowania liturgii w całym Kościele, rozbudowano system przepisów prawno-rubrycystycznych. Ruch odnowy liturgii zapoczątkowany w XIX w. uzasadnił niewystarczalność takich sposobów uprawiania liturgiki. Pojawiły się nowe próby badań w tej dziedzinie. Omówimy je po krótko w pierwszej części niniejszego artykułu.

1. FORMY UPRAWIANIA LITURGIKI

a) *Rubrycystyka*

Pod wpływem tendencji unifikacyjnych, analogicznie do kazuistyki w teologii moralnej, w liturgice widziano przede wszystkim zbiór przepisów wydanych przez Stolicę Apostolską, określających w najdrobniejszych szczegółach ryty i ceremonie kościelne sprawowane jednakowo w całym Kościele. Wiedzę

⁴ Por. O. Casel. *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*. „Jahrbuch für die Liturgiewissenschaft” 6:1926 s. 113-204.

liturgiczną utożsamiano ze znajomością rubryk. Głównym źródłem tak rozumianej wiedzy liturgicznej były dekrety wydawane przez Kongregację Rytów; nic dziwnego, że liturgikę zaliczano do prawa kanonicznego. Skomplikowany system przepisów stawał się coraz bardziej trudny do opanowania i niezrozumiały. Koniecznością było zapoznanie się z autentyczną myślą prawodawcy i komentatorów. Nikt nie kwestionował celowości istnienia przepisów regulujących sprawowanie liturgii ani też roli jedności w życiu Kościoła, któremu tak znakomicie służył język łaciński, msza, brewiarz i rytuał. Kwestionowano jednak utożsamianie liturgiki z rubrycystyką, którą uznano za dyscyplinę pomocniczą. Niektórzy z liturgistów-rubrycystów dostrzegali możliwość łączenia interpretacji rubryk z teologiczną analizą treści poszczególnych czynności⁵ W XX w. do tego celu doskonale nadawało się cenne dzieło o teologii świętych znaków wypracowane przez R. Guardiniego⁶.

W seminariach duchownych prowadzonych przez misjonarzy wykładano codziennie oprócz Pisma św. i katechetyki rubryki i ceremonie. Do wykładów korzystano z podręcznika w języku francuskim R. Almerasa⁷ Oryginalnym dziełem, zawierającym nie tylko komentarz do mszy, ale także uwzględniającym historię obrzędów, jest praca I. Lawsa, wydana w 1805 r.⁸ W 1821 r. ukazał się w Wilnie podręcznik rubrycystyczny do mszy i brewiarza A. Pohla, cieszący się uznaniem w XIX w. P. Rzymiski napisał pierwszy podręcznik w języku polskim, zawierający wykład o polskich zwyczajach liturgicznych⁹ Wydawano liczne podręczniki dla organistów, kościelnych i ludu¹⁰. Jedynym dziełem o mszy św., zawierającym objaśnienia historyczne i teologiczne, była praca A. Nojszewskiego¹¹. Dopiero w 1929 r. podjęto uchwałę wprowadzenia do seminariów duchownych w Polsce liturgiki jako odrębnej dyscypliny teologicznej, różnej od rubrycystyki¹².

b) Liturgika historyczna

Reakcją na prawno-rubrycystyczne ujmowanie liturgiki, spowodowaną przez rozwój nauk historycznych nad formami liturgicznymi, jest historia liturgii, którą włączono do dyscyplin historycznych, w szczególności do his-

⁵ A. Kasprzycki. *Manuale liturgicum in usum alumnorum et sacerdotum*. Radomiae 1917.

⁶ *Von heiligen Zeichen*. Würzburg 1937 (tłum. pol. Poznań 1937). Por. nadto: J. Smandzich. *Dobrze nam tu być*. Opole 1947.

⁷ W. Schenk. *Z dziejów liturgiki*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza. T. 3. Cz. 2. Lublin 1977 s. 52.

⁸ Podręcznik zawiera nie tylko komentarz do obrzędów mszalnych, ale również ukazuje ich historyczny rozwój (Schenk. *Z dziejów liturgiki* s. 52).

⁹ *Wykład obrzędów kościelnych historyczny i duchowy*. Warszawa 1828, 1837, 1857.

¹⁰ Schenk. *Z dziejów liturgiki* s. 56.

¹¹ *Liturgia rzymska*. Warszawa 1903. 2. Wyd. 1914.

¹² *Pamiętnik V Zjazdu odbytego w Łodzi 3-5 IV 1927*. Kielce 1927.

torii Kościoła. Przez liturgię poczęto rozumieć zespół aktów i form kultu publicznego, wytworzonym w ciągu wieków, uwarunkowanym przez różne czynniki tak subiektywne, jak społeczne i kulturowe. Tym się tłumaczy fakt, że wielu uważa historię liturgii za główny przedmiot liturgiki¹³. Historia miała udzielać odpowiedzi na pytanie dotyczące przyczyn, które ukształtowały współczesną nam liturgię Kościoła. Nieuwzględnianie historii w liturgice sprawdzą ją na ryzykowne drogi alegorii i subiektywnych, a więc zmiennych i niekiedy błędnych elementów. Wielość sposobów sprawowania liturgii chrześcijańskiej stwarza możliwość ich porównywania i odkrywania wspólnego pochodzenia i istotnych treści. Metoda porównawcza pozwala i daje możliwość ukazania kręgów kultury religijnej i sposobów ich wzajemnego oddziaływania. Specjalną rolę w badaniu form liturgii pełni filologia, odślaniająca najgłębsze źródła tradycji kulturowych i pozwalająca zrozumieć ducha czasu danego okresu historycznego. Dlatego teksty liturgiczne przekładane na języki współczesne wymagają konfrontacji z językami oryginalnymi. Stąd konieczność ścisłej interpretacji tekstów przy zastosowaniu metody właściwej dla badań literackich¹⁴. Historia liturgii skrzętnie wykorzystuje wyniki badań archeologicznych, posiadających duże znaczenie w tej dziedzinie¹⁵.

Do naszego kraju dotarła liturgika historyczna w latach trzydziestych naszego wieku. Wykładali ją A. Wronka, J. Michalak¹⁶, K. Bieszk¹⁷. Natomiast we Wrocławiu historia liturgii była znana już od połowy ubiegłego wieku¹⁸. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z liturgią wschodnią zapoznawał studentów M. Niechaj¹⁹.

Ogół polskiego duchowieństwa w okresie międzywojennym był wychowywany w duchu rubrycystycznym; powoli jednak przenikały idee zachodniego ruchu liturgicznego, interesującego się liturgią benedyktyńską i zagadnieniem czynnego uczestniczenia we mszy św. Te idee znajdowały uznanie w kręgach inteligencji katolickiej i młodzieży akademickiej²⁰.

Badania nad historią liturgii zaczęły się w Polsce dopiero pod koniec XIX w.; swoje apogeum osiągnęły w licznych pracach dyplomowych inicjowanych przez bpa prof. M. Rechowicza i zasłużonego badacza przeszłości ks. prof. dra hab. W. Schenka²¹.

¹³ A. Stuiber. *Liturgik*. LThK VI 1095; M. Righetti. *Manuale di storia liturgica*. Vol. 1. Ed. 3. Milano 1964 s. 56.

¹⁴ Por. A. Baumstark. *Liturgie comparée*. 3^e ed. Chevetogne 1953.

¹⁵ Por. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Hrsg. A. G. Martimort. Bd. 1. Leipzig. Brw. s. 13.

¹⁶ Z. Weder. *Ks. J. Michalak – liturgista polski*. Lublin 1965 (mps BKUL).

¹⁷ S. Człapa. *Ks. K. Bieszk jako liturgista*. Lublin 1968 (mps BKUL).

¹⁸ *Grundzüge der Pastoraltheologie*. Bd. 2: *Grundzüge der Liturgik*. 3. Aufl. Graz 1935.

¹⁹ Z. Goliński. *Ks. M. Machaj 1900-1939*. AK 46:1947 s. 510 nn.

²⁰ Schenk. *Z dziejów liturgiki* s. 57-61.

²¹ Tamże s. 62-72.

Z czasem poczęto kwestionować czysto historyczne ujmowanie liturgii i przyporządkowanie jej historii Kościoła²², wychodząc ze słusznego założenia, że liturgia ulegając stale rozwojowi jest przede wszystkim przeżywaniem nadprzyrodzonej rzeczywistości, kierowanym własnymi prawami. Stąd wiedza liturgiczna powinna skupiać swe zainteresowania na liturgii jako wydarzeniu stale urzeczywistniającym się w historii zbawienia i posiadającym centralne znaczenie w życiu i duszpasterstwie Kościoła²³. Już w 1921 r. R. Guardini postulował zajęcie się liturgią aktualnie sprawowaną w Kościele, co wymagałoby stosowanie metody ścisłego myślenia teoretyczno-praktycznego²⁴, przy wykorzystaniu dorobku badań historycznych i literackich. Teoria misterium O. Casela okazała się w tym względzie bardzo pożyteczną do zrozumienia istoty aktualizacji misterium paschalnego Chrystusa w liturgii Kościoła²⁵

c) *Liturgika pastoralna*

W innym kierunku poszły poszukiwania liturgistów praktyków. Ich zdaniem powinno się badać całe duszpasterstwo w aspekcie liturgicznym. Zadaniem pastoralistów jest poznanie sposobów sprawowania funkcji kapłańskich hierarchii i wiernych, a więc mszy św., sakramentów, form modlitwy oficjalnej i publicznej; tylko wtedy jest możliwe w pełni skuteczne sprawowanie liturgii. Tą część teologii pastoralnej nazwano liturgiką pastoralną²⁶. Zdaniem benedyktyna A. Wintersiga liturgia jest kontynuacją działalności zbawczej Chrystusa i dlatego tylko ona jest autentycznym źródłem życia religijno-moralnego wspólnoty wierzących w Chrystusa. Zadaniem liturgistów jest budowanie wspólnoty przez sprawowanie liturgii²⁷. Dlatego jest głównym, choć nie jedynym, zadaniem Kościoła w dziedzinie duszpasterskiej. Pod wpływem myśli Wintersiga powstał we Francji w 1943 r. ośrodek pracy naukowej nad liturgią w aspekcie pastoralnym – Centre Pastorale Liturgique. Niedługo trzeba było czekać na zakwestionowanie samego terminu „liturgika pastoralna”. Ponieważ liturgia jest służbą Bożą aprobowaną przez Kościół i w Kościele, dlatego dodanie do terminu liturgia słowa „pastoralna” wydaje się być pozbawione sensu. Liturgia jest przecież zawsze działaniem wspólnym, sprawowanym przez hierarchię i świeckich, dlatego należy stwierdzić kategorycznie nieistnienie mszy czy sakramentów, które nie miałyby same z siebie charakteru kościelnego. W tym kontekście każda czynność liturgiczna posiada swoje ściśle określone miejsce w religijnym życiu diecezji, parafii,

²² Righetti, jw. s. 43.

²³ Martimort, jw. (w tłum. fr.: *L'Eglise en prière*. Tournai 1961 s. 14).

²⁴ L. Eisenhofer. *Handbuch der katholischen Liturgik*. Bd. 1-2. Freiburg i B. 1932-1933.

²⁵ O. Casel. *Liturgiczne znaczenie świąt*. „Mysterium Christi” 8:1937 s. 261-273.

²⁶ J. von Prunner. *Lehrbuch der Pastoraltheologie*. 2. Aufl. Paderborn 1920 s. 16.

²⁷ A. Wintersig. *Pastoralliturgik*. „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4:1924 s. 166.

zakonu, rodziny. Liturgia nie jest jedynym zadaniem Kościoła (por. KL 9); w określonych wypadkach może być nieskuteczna, ale to nie pomniejsza jej obiektywnego znaczenia i społecznego charakteru.

Liturgika pastoralna²⁸ nie jest tylko zastosowaniem zasad liturgiki systematycznej; formułuje własne postulaty wynikające z zasad ogólnych własnych, dotyczących charakteru kultu, jego celu, zadań, warunków skutecznego sprawowania liturgii świętej. Liturgiście z zasady chodzi o zainteresowanie członków hierarchii i wiernych liturgią codziennie przez nich odprawianą w sposób najbardziej prawidłowy, uroczysty, świadomy, czynny, owocny. Liturgia, poucza Sobór Watykański II, „jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego. Dlatego duszpasterze w całej swej działalności pasterskiej powinni gorliwie dążyć do osiągnięcia takiego udziału przez należyte urabianie wiernych. Ale osiągnięcia tych rezultatów nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne” (KL 14).

Z zainteresowań pastoralnych zrodziła się liturgika ascetyczno-mistyczna, poszukująca w tekstach wartości duchowe, inspirujące do modlitwy, kontemplacji, jednym słowem do pogłębionego życia wewnętrznego. Nad rolą liturgii w katechezie pracują: J. Charytański SJ (ATK) ks. F. Blachnicki (KUL – Krościenko nad Dunajcem); miejscem Pisma św. w liturgii interesują się: ks. J. Kudasiewicz (KUL), ks. S. Grzybek (ATK), ks. J. Chmiel (PAT Kraków); o homilii w liturgii pisali: ks. L. Kuc (ATK), ks. M. Brzozowski (KUL); nad pogłębieniem aspektu duszpasterskiego w liturgii pracują: ks. W. Schenk i ks. R. Rak (KUL), ks. S. Hartlieb (Konarzewo k. Poznania), czasopismo „Msza święta” redagowane przez chrystusowców w Poznaniu. W nowej dziedzinie duchowości liturgicznej zaznaczają się badania pasjonisty ks. J. Kopia²⁹, w teologii liturgii ks. J. Grześkowiaka.

d) Liturgika krytyczno-normatywna

Uświadomienie przez Sobór Watykański II faktu zmieniania się, rozwoju i doskonalenia nie tylko świadomości Kościoła, ale również jego instytucji, unaocznilo i uzasadniło konieczność zmiany w liturgii, od wieków niezminionej, sprawowanej w języku łacińskim. Już w czasie trwania Soboru zadanie odnowy liturgii potraktowano jako „przejście Ducha Świętego przez Kościół” (KL 43). W latach po Soborze uświadomiono sobie, że Ojcowie Soboru nie chcieli wypowiedzieć ostatniego słowa na temat liturgii. Ustalono za ledwie

²⁸ H. Rennings. *Cele i zadania liturgiki*. „Concilium” 1969 nr 1-5 s. 139-149.

²⁹ Por. *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiej średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Warszawa 1975.

kierunek odnowy i jej główne zasady. Zmiany wprowadzone po Soborze daleko wykraczają poza sformułowania zawarte w dokumentach, np. w kwestii języka używanego w liturgii. Skoro Sobór postawił sobie za cel „przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególności należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii” (KL 1). W perspektywie wytyczonej przez Sobór nie wydaje się możliwe stworzenie raz na zawsze liturgii doskonałej, niezmiennej. Tak zrodziło się pojęcie liturgiki krytyczno-normatywnej. H. Rennings sformułował jej istotę³⁰. Jej zadaniem jest krytyka istniejących form liturgicznych i formułowanie nowych postulatów pod jej adresem. Tak rozumiana liturgika czerpie swe pomysły z analizy aktualnej sytuacji Kościoła oraz z wyników badań prowadzonych przez psychologię, naukę o języku jako o znaku i symbolu, a więc z nauk antropologicznych. Słusznie zauważył K. Rahner, że dopiero wtedy, kiedy się wie, jakimi ludźmi są współcześni chrześcijanie, można dla nich określić zrozumiałe dla nich formuły słowne i znaki stosowane w liturgii. W liturgice jako nauce chodzi również o planowanie form liturgicznych dla następnego pokolenia znajdującego się obecnie w pierwszym szeregu. Wprawdzie do władzy kościelnej należy kierowanie zmianami, ale zadaniem nauki jest wypracowanie kryteriów nowych form liturgicznych. Nauka nie może i nie chce zajmować miejsca właściwego hierarchii. Teolog ma obowiązek wypracowywać zasady i wnioski zgodnie z wymaganiami nauki, a nie autorytetu kościelnego, ukierunkowanego zgodnie z wolą Chrystusa do nauczania³¹. Jest oczywiste, że uprawianie liturgiki krytyczno-normatywnej musi się łączyć z doskonałą znajomością eklezjologii, miłością Kościoła, pragnieniem służenia ludziom wierzącym i współczesnemu światu. Autorytety kościelne pilnie potrzebują inspiracji nauki teologicznej, a jej wyniki powinni włączać w życie diecezji i w decyzje wiążące wiernych w sumieniu, o ile dotyczą zakresu prawd wiary i moralności chrześcijańskiej.

Liturgika krytyczno-normatywna winna dokładnie badać aktualny stan urzeczywistniania się Kościoła, jako instytucji zbawczej i wspólnoty wierzących i miłujących się nawzajem uczniów Chrystusa. Ten aspekt miałby charakter krytyczny; drugi, normatywny, stanowiłyby szczegółowe propozycje powiązane z tradycją Kościoła powszechnego i lokalnego, a odnoszące się do

³⁰ Jw. s. 139-149.

³¹ „Uległość teologa nie polega na posłuszeństwie, które by naginało obserwacje i rozumowania naukowe stosowanie do zaleceń władzy. Teologia posiada własne prawa, których nawet w najlepszej intencji przekraczać nie wolno” (M. Chenu. *Teologia jako nauka kościelna*. „Concilium” 1966 s. 43.

nowych form kultu, które powinno się wprowadzić w bliższej lub dalszej przyszłości na próbę lub na stałe.

Proponowana przez Renningsa naukowa działalność liturgiczna przyczyniałaby się do ubogacenia liturgii. Krytyka istniejących form modlitwy i kultu, szczególnie paraliturgicznego, mogłaby być niekiedy ryzykowna ze względu na głęboko tkwiące w psychice wiernych przywiązanie oraz z powodu zgorznięcia, na jakie narażeni byłiby ludzie prości, nie zawsze zdolni do odróżnienia istoty rzeczy od ich nieistotnych właściwości. Adhortacja Pawła VI o odnowie kultu maryjnego wyraźnie zobowiązuje biskupów i wspólnoty zakonne do krytycznego przemyślenia niektórych form kultu maryjnego oraz do opracowania nowych propozycji w tym zakresie, bardziej odpowiadających mentalności ludzi współczesnych i bogactwu humanistycznych wartości kultu, jaki odbiera w Kościele Matka Chrystusa.

e) *Teologia liturgii*

Już na początku bieżącego wieku zdano sobie sprawę z konieczności do wartościowania liturgii jako istotnego wymiaru dla życia Kościoła. W 1912 r. L. Beauduin dokonał pierwszej próby ujęcia liturgii w strukturze historii zbawienia³². Po pracach R. Guardiniego i J. Jungmanna, przygotowujących nowe perspektywy dla naukowego ujęcia liturgii, C. Vagaggini, profesor dogmatyki u św. Anzelma w Rzymie, napisał pierwszą teologię liturgii³³. Wprawdzie refleksja nad liturgią winna być prowadzona przez wszystkie dyscypliny teologiczne, nie mniej jednak jest celowa analiza całości i poszczególnych części służby Bożej za pomocą metod właściwych teologii współczesnej³⁴.

W naszym kraju interesowano się problematyką teologii liturgii w latach trzydziestych i czterdziestych (P. Mańkowski, M. Kordel, A. Wronka, J. Korzonkiewicz, s. Renata). Wymienieni znali poglądy teologów zachodnich i nie tylko przyswoili je polskim duszpasterzom, ale nadal rozwijali, stosownie do potrzeb duszpasterstwa i możliwości własnego warsztatu naukowego³⁵.

Wróćmy jednak do dzieła Vagagginiego. Pierwszą część swego dzieła poświęca liturgii w kontekście ekonomii zbawienia. Liturgia posiada strukturę chrystologiczno-trynitarną, ponieważ jest skutecznym znakiem zbawienia dokonującego się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Uczestniczą w niej

³² *Essai de manual fundamental de la liturgie*. „Les Quaestions Liturgiques et Paroissiales” 3:1912-1913 s. 56-66.

³³ C. V a g a g g i n i. *Il senso teologico della liturgia*. Ed. 2. Roma 1958; wyd. w jęz. niem. *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln 1959; *Liturgia e pensiero teologico recente*. Roma 1961.

³⁴ Por. H. B. M e y e r. *Liturgische Theologie oder Theologie des Gottesdienstes*. „Zeitschrift für katholische Theologie” 86:1964 s. 227 n.

³⁵ Por. R. K i e ł c z e w s k i. *Teologia liturgii w świetle polskich czasopism teologicznych z lat 1903-1947*. Lublin 1970 (mps BKUL).

ludzie, aniołowie, święci, cały kosmos, ponieważ stanowi misterium spotkania Boga ze swym stworzeniem. Szczególnie interesująca jest część dzieła poświęcona problemowi stosunku liturgii do życia wiernych, którzy w czynnym uczestnictwie jednoczą się z Bogiem, którego widzialnym znakiem, sakramentem jest Chrystus działający w Kościele. Liturgia ze swej natury ma charakter pastoralny, ponieważ drogą do spotkania z Bogiem jest ofiara i sakramenty, zajmujące czołowe miejsce w duszpasterstwie³⁶.

Ch. Henkey zaproponował w okresie Soboru opracowanie teologii liturgicznej³⁷. Zdaniem tego badacza myśli liturgicznej człowiek urzeczywistnia się w świecie przez włączenie swej działalności, a przez nią swej niedostępnej osobowości. Ten akt w sakramentalnej rzeczywistości Kościoła zostaje podniesiony do nadprzyrodzonego aktu doskonalenia siebie samego. Taki wymiar w ścisłym znaczeniu posiada liturgia, ponieważ Kościół ustala akty swego własnego wyrażania się, ponadto wszystkie akty pobożne poszczególnych członków Kościoła, wszystkie ich czyny moralnie dobre, wyrażające *self expression*. Ten integralny wymiar byłby przedmiotem tzw. teologii liturgicznej, integrującej całe życie i działanie ludzi wierzących, a nawet pogan szukających Boga. Propozycja Henkeya została krytycznie oceniona przez teologów, ponieważ niejasno zostały określone w niej filozoficzne podstawy.

M. Löhrer, autor spornego artykułu w *Handbuch der Pastoraltheologie*, uważa, że każde zajmowanie się liturgią miałooby charakter teologiczny. Ujęcie dogmatyczno-eklezyjalne dotyczyłoby liturgii jako wyrazu życia Kościoła; ujęcie fundamentalno-metodologiczne miałooby za przedmiot liturgię jako świadka objawienia Bożego zawartego w kerygmie Kościoła; trzecie byłoby analogicznym do historii dogmatów ujęciem rozwoju liturgii w czasie³⁸.

Pozostaje do omówienia istotny dla teologii liturgii problem jej relacji do wiary Kościoła. Zawarte w niej treści są wyrazem wiary Kościoła w okresie, w którym dane formy zostały wprowadzone do ksiąg liturgicznych. W znanym tekście papieża Celestyna I, zwanym *De gratia Dei indiculus* (ES 139), jest wyrażone przekonanie, że jedna wiara Kościoła przejawia się w jednakowym sposobie sprawowania ofiary i sakramentów: *ut legem credendi lex stauat supplicandi*. Byłby to stan idealny, gdyby nie było rozwoju wiary, jej dojrzewania i wyrażania. Stąd trzeba przyznać, że dawne teksty liturgiczne nie zawsze nadają się do wyrażenia wiary ludzi współczesnych (np. dotyczące życia pozagrobowego, odpuszczenia grzechów po śmierci itp.). Dlatego istnieje stwierdzona przez Sobór możliwość, a nawet konieczność odnowienia

³⁶ Jw. (wyd. niem.) s. 406-450. Por. S. Marsili. *La liturgia nella strutturazione della Teologia*. „Rivista Liturgica” 58:1971 nr 2 s. 153-162; P. Vinsentin. *L'insegnamento della dogmatica in rapporto alla liturgia*. Tamże s. 186-211.

³⁷ *Liturgical Theology*. „Yearbook of Liturgical Studies” 4:1963 s. 77-107.

³⁸ M. Löhrer. *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. 1. Freiburg 1970 s. 317-356.

zewnątrznych form wiary i kultu pod warunkiem, że jej „część niezmienna, pochodząca z ustanowienia Bożego, pozostanie zachowana w stanie nienaruszonym” (KL 21). Zasada wyrażona przez św. Wincentego z Lerynu obowiązuje i może być traktowana jako kierunkowskaz i źródło stałej odnowy liturgii (*liturgia semper renovanda*)³⁹ Pogłębione rozumienie wiary, historii zbawienia może inspirować do wprowadzenia nowych tekstów, pojęć teologicznych. Taki charakter ma tajemnica paschalna Chrystusa, rzucająca nowe światło na śmierć i pogrzeb chrześcijanina (KL 81-82); w tym samym duchu powinny iść zmiany w rycie chrztu, bierzmowania, pokuty, namaszczenia chorych, święceń kapłańskich i małżeństwa (KL 62-78).

2. MOŻLIWOŚCI STOSOWANIA W LITURGICE METOD WSPÓŁCZESNYCH

W liturgice jako nauce teoretyczno-praktycznej były i są stosowane metody badania naukowego. W rubrycyście stosowano badanie źródeł przepisów, ich treści, znaczenia, które ustalano w duchu szkoły danego kręgu kulturowego. W liturgice historycznej posługiwano się metodą badania źródeł tekstów, języka, kontekstu kulturowego. Badania nad takimi źródłami, jakimi były sakramentarze, pontyfikały, agendy, rozwinęły się od połowy XIX w. W okresie międzywojennym rozpoczęto badania nad kultem świętych, nad dziejami służby Bożej. Muzykolodzy podjęli badania nad rękopisami muzyki liturgicznej w Polsce⁴⁰. Z zaistnieniem teologii liturgii zażądanie metody stało się bardziej palące. Na ogół stosowano metody znane i wypróbowane w teologii systematycznej, szczególnie dogmatycznej. Zdawano sobie sprawę, że teksty biblijne znajdujące się w liturgii zawsze były interpretowane w duchu licencji poetyckiej, co znajdowało uzasadnienie w przekonaniu, że liturgia jest przeżywanym dramatem zbawienia dzisiaj kontynuowanym, ubogaczonym przez całe pokolenia świętych, opromienionym bogatą symboliką. Liturgia zawsze graniczyła z kontemplacją i teatrem, łącząc rytuał z misterium; jawiła się oczom obecnych jako wielowarstwowa rzeczywistość, w jakiejś mierze dostępna małuczkiemu i uczonemu, trudno poddająca się jednoznacznej analizie racjonalnej. Dlatego w drugiej części artykułu spróbujemy ukazać przydatność pewnych metod współczesnych, szczególnie nadających się w świecie coraz bardziej zdesakralizowanym.

We współczesnej teologii wyróżnia się trzy struktury myślowe, egzystencjalną, transcendentálną i osobowo-historiozbawczą. Pierwsze dwie ocenia się jako zbyt ciasne i dlatego nie są w stanie objąć objawienia historycznego,

³⁹ J. Parscher. *Theologische Erkenntnis aus der Liturgie*. W: *Einsicht in Glaube*. Freiburg 1962 s. 243-258.

⁴⁰ Schenk. *Z dziejów liturgiki* s. 62-72.

dokonanego w Jezusie Chrystusie. Trzecia struktura przyjmuje rzeczywistość historii zbawienia, czyli ingerencji osobowego Boga w dziejach ludzkości. Powiązanie między historią a prawdą, ideą a historią dokonuje się w człowieku, który spotyka się z objawiającym się Bogiem, któremu udziela odpowiedzi. Zdolność do odpowiedzi na propozycję Boga stanowi właściwość osoby⁴¹. Człowiek jest istotą rozumną skierowaną ku prawdzie, a więc tym samym ku prawdzie absolutnej. „Zagadnięty” przez Boga, udziela mu odpowiedzi w formie wiary i miłości. Dualizm prawdy i historii daje się przezwyciężyć przez myślenie przekraczające zacieśnienie egzystencjalizmu i idealizmu.

Interpretacja wiary chrześcijańskiej może być rozumiana szeroko jako interpretacja doktryny i praktyki, a więc form liturgicznych, instytucji, działalności duszpasterskiej, zawsze w ujęciu historycznym. Forma empiryzmu krytycznego może przybrać postać teorii historyczno-filozoficznej o nastawieniu antropologicznym⁴². Metoda interpretacji objawienia historycznego może się opierać albo na założeniach idealizmu Hegla, albo na filozofii dziejów, tworzącej podstawę dla tajemnicy zbawienia⁴³. Najbardziej celowe byłoby poznanie refleksyjne świadomości z poznaniem historycznym zdarzeń.

Refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim jest obecnie powszechnie stosowana, ale też bywa bardzo zróżnicowana. Może mieć formę fenomenologiczno-egzystencjalną lub transcendentalną. Metodą transcendentalną połączoną z analizą egzystencjalną posługuje się K. Rahner⁴⁴. Antropologia teologiczna pozwala naukowo ująć objawienie Boże i odkupienie oraz wiarę i miłość, jako odpowiedzi osoby ludzkiej, istoty zdolnej do słuchania i odpowiadania⁴⁵.

Obok nurtu transcendentalnego istnieje kierunek teologii procesu, zmiany, zapoczątkowany przez system filozoficzny A. N. Whiteheada, a kontynuowany przez Ch. Hartsborne'a, B. Melanda, D. D. Williamsa, Ch. A. Ogdena, J. B. Cobba (młodsze). W tej refleksji sięga po kategorie stawania się i aktywności oraz wzajemnej relacji. Boga ujmuje się w relacji do świata i do człowieka. Takie ujęcie jest bliższe współczesnemu człowiekowi, uformowa-

⁴¹ L. Scheffczyk. *Struktury myślowe współczesnej teologii*. „Zeszyty Naukowe KUL” 21:1978 nr 1 s. 22-23.

⁴² S. Kamiński. *Współczesna teologia katolicka*. Tamże s. 13 przypis 14.

⁴³ Por. Cz. Bartnik. *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23:1976 z. 2 s. 15-17.

Teologowie protestanczy uprawiają historię zbawienia opierając się na Heglu (por. J. D. Cobb. *Theologie als Geschichte*. Zürich 1967).

⁴⁴ Por. np.: B. J. T. Lonergan. *Metoda w teologii*. Warszawa 1976; K. Lütti. *Theologie als Dialog mit der Welt von heute*. Freiburg i.B. 1971.

⁴⁵ K. Rahner. *Überlegungen zur Methode der Theologie*. W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 9. Einsiedeln 1970 s. 78-125. Słusznie zauważa S. Kamiński, że refleksja nad doświadczeniem nie daje się prawidłowo przekazywać i kontrolować, a tak uprawianej teologii grozi subiektywizm i psychologizm (jw. s. 13).

nego na podstawie teorii ewolucji i względności. Chodzi o istnienie Boga i zrozumiałość języka stosowanego w problematyce religijnej. Teologię można uprawiać wychodząc od faktu intuicji, postawy religijnej, tak jak to czynili H. Newman, R. Guardini. W systemach bazujących na logicznie uzasadnionym dowodzie na istnienie Boga chodziło o wewnętrzną, logiczną spójność bez względu na osobistą i egzystencjalną akceptację Boga logicznie udowodnionego. Dowód abstrakcyjny może nie „dotykać” postawy moralnej człowieka. W teologii, o której mówimy, chodzi o łączność dowodu logicznego z własnym światem wewnętrznym. Staje się to jasne, gdy zwrócimy uwagę na fakt nieprzydatności życiowej wielu terminów stosowanych w przepowiadaniu i katechezie, takich jak np.: łaska, substancja, żywot wieczny i inne. Stąd sensowność języka używanego w chrześcijaństwie musi być rozumiana i przyjmowana jako bezpośrednio trafiającą do świadomości i przez nią akceptowana. Na tym tle nabiera znaczenia najogólniej rozumiany postulat demitologizacji języka używanego przez teologów, beztrąsko posługujących się terminami nie odpowiadającymi mentalności współczesnego człowieka. Nic tedy dziwnego, że pilnie poszukuje się metod nowszych, które byłyby zdolne dotrzeć do najgłębszego wymiaru rzeczywistości. O nich więc pora powiedzieć czytelnikowi.

a) *Metoda fenomenologiczna i lingwistyczna*

Fenomenologia E. Husserla za pomocą analizy istnienia i działania usiłuje wydobyć ukryty wymiar ostateczności, przejawiający się w doświadczeniu przypadkowości, przemijania, autonomii ludzkiej osoby. Ale okazuje się, że wymiar ostateczności, Bóg, leży poza zasięgiem fenomenologii⁴⁶. Przedmiotem fenomenologii są przedmioty dostępne intuicji, analizie poznawczej i opisowi; natomiast wszystko, co ma charakter boski, pozazjawiskowy, przejawia się przez pośrednictwo symbolu, który pozostaje w bezpośrednim związku z naszym istnieniem w świecie, posiadającym cechy przypadkowości. Tylko samo doświadczenie religijne może być dostępne dla refleksji fenomenologicznej⁴⁷

Religijny wymiar, w którym żyje człowiek stanowi przedmiot zainteresowania anglosaskiej szkoły lingwistycznej⁴⁸. Zastosowanie metod lingwistycznych przyczyniło się do wyjaśnienia stosowania języka religijnego, jego charakteru poznawczego, moralnego, emocjonalnego, analogicznego. Lingwistyka bada różnicę istniejącą między językiem religijnym a językiem stosowanym

⁴⁶ L. Gilkey. *Nazwanie wiatru*. Warszawa 1976 s. 248 (przypisy zawierają informacje o dyskusji nad przydatnością fenomenologii Husserla).

⁴⁷ Por. F. Schleiermacher. *Der christliche Glaube* (tłum. ang.: Edynburg 1928); R. Otto. *Świętość*. Warszawa 1968.

⁴⁸ M. Heidegger. *Being and Time*. New York 1962 s. 49-63, 241.

w nauce, w życiu codziennym; zastanawia się nad możliwością weryfikacji języka, którym posługuje się religia, a szczególnie współczesne chrześcijaństwo. Niektórzy z badaczy uważają, że z punktu widzenia lingwistycznego język stosowany w Kościele „już nic nie znaczy, innymi słowy, nie jest komunikatywny wewnątrz swej własnej wspólnoty”⁴⁹. Językiem, który „coś” przekazuje, jest język, którym przekazuje się wiadomości dotyczące zagadnień moralnych, społecznych, administracyjnych, różnego rodzaju działalności praktycznych. Metoda fenomenologiczna pozwala docierać do tego, co sakralne w symbolach religijnych, nie będąc w możności orzekać o jego obiektywności pozazjawiskowej, znajdującej się poza świadomością⁵⁰.

Doświadczenie ostatecznego wymiaru rzeczywistości nie jest możliwe w fenomenologii; wyklucza bowiem wszystko, co nie pojawia się w doświadczeniu bezpośrednio, intuicyjnie; uzyskuje się jednak obiektywne spojrzenie na rzeczywistość wewnętrznego doświadczenia, możliwość dotarcia do świeckiego rozumienia człowieka i świata. Natomiast tylko język religijny przekazuje symbole skażenia, winy moralnej, odkupienia, oczyszczenia, przebaczenia, stanowiące treść ludzkiego doświadczenia, wolnej woli i jej pragnień⁵¹. Wyraża również strukturę ludzkiej świadomości jako bytu przypadkowego i jego relacje ze światem i innymi ludźmi. Dzięki więc hermeneutyce fenomenologicznej staje się możliwe dotarcie do „rzeczy samych w sobie”, przy pozostawieniu poza nawiasem całej otoczki wytworzonej przez kulturę i tradycję. I tak byłyby rozpoznane i przedstawione struktury nieoczywiste dla normalnego samorozumienia osoby ludzkiej.

Analiza językowa bada język religijny, jaki jest w użyciu w Kościele; przedmiotem fenomenologii jest samo doświadczenie religijne. Obydwie mogą być wykorzystane w teologii oczywiście oprócz metod opartych na refleksji metafizycznej Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu; pożyteczne byłoby również korzystanie z metafizyki procesu, przemiany opartej na relacji Boga do świata i świata do Boga; szczególne znaczenie miałyby relacje międzyosobowe Boga i człowieka oraz relacje między ludźmi, decydujące w jakimś stopniu o wzajemnym wpływie⁵².

b) *Symbole i mity języka religii*

Język religijny charakteryzuje się znakami, symbolami, mitami, wyrażającymi pragnienie człowieka żyć w sacrum. „Fakt, że człowiek religijny prag-

⁴⁹ Gilkey, jw. s. 246-247; por. S. Tolmich. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. New York 1964.

⁵⁰ Gilkey, jw. s. 289; G. Ebeling. *The Name of Faith*. Philadelphia 1961. Bultmann poszerzył pojęcie hermeneutyki przez demitologizację Ewangelii, przez egzystencjalny sposób jej interpretowania. Por. R. Funk. *Language, Hermeneutic, and the Word of God*. New York 1966.

⁵¹ *Egzystencjalizm i hermeneutyka*. Warszawa 1975 s. 25-70.

⁵² Gilkey, jw. s. 208, 252-254.

nie żyć w sacrum, jest w istocie równoznaczny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, opiera się o bezwładniającą siłę nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnej, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie w złudzie. Postawa ta potwierdza się na wszystkich obszarach istnienia, ale w sposób szczególnie oczywisty przejawia się w postawie człowieka religijnego, która każe mu dążyć do działania w świecie uświęconym, to znaczy w świętym obszarze⁵³. Zadaniem badacza jest ukazanie funkcjonowania danego symbolu, jego zastosowania tam, gdzie jest zadomowiony. Same słowa właściwe dla danego języka są symbolami tematyzującymi wspólne doświadczenie, są świadkami emocji istniejących w głębinach ludzkiej jaźni, stale ubogacanej doświadczeniem innych. Symbole pozwalają uporządkować różne doświadczenia i przekazywać je następnym pokoleniom. Dzięki nim staje się możliwe konfrontowanie z innymi osobami przeżyć religijnych. Dzięki językowi symbolicznemu można poznać nie tylko znaczenie poszczególnych znaków, ale dojść do rdzenia pierwotnego znaczenia, określającego czym rzeczy są w swej istocie. Bez symboli nie byłoby możliwości przekazywania myśli, ich znaczenia, doświadczenia jednostkowego i zbiorowego. Jeżeli pełnią te funkcje, mają pozytywne znaczenie nawet w świecie całkowicie świeckim.

Symbole nie mogą być jedynie rozpoznawane, odkrywane, lecz winny być odniesione do doświadczenia i to stanowi o ich weryfikacji czy też falsyfikacji. Pytaniem zasadniczym jest pytanie o ich znaczenie dla konkretnej osoby i grupy. Na przykład symbol „Bóg” można ukazywać w relacji do języka biblijnego, do znaczenia w różnych tradycjach, do pojęcia stworzenia, wcielenia, odkupienia, grzechu, winy moralnej. Można również pytać o znaczenie dla siebie samego, dla drugiego człowieka, o stosunek do świata i do zmian w nim zachodzących. Uczynić więc pojęcie Boga zawarte w różnych znakach, to znaczy odnieść do wszystkiego, co wiemy o rzeczach nas otaczających. Taka interpretacja symboli wymaga wsparcia ze strony lingwistyki, epistemologii, ontologii. Dla metody hermeneutyczno-personalnej, posługującej się analizą fenomenologiczną i egzystencjalną, nie tekst jest najważniejszy, lecz sam interpretator. Wykrycie sensu symboli i mitów religijnych dokonuje się po opisie fenomenologicznym zdarzenia religijnego zachodzącego w świadomości.

Metoda ta pojawiła się najpierw u protestantów (R. Bultmann, E. Fuchs), z czasem upowszechniła się w badaniach wszystkich niemal chrześcijańskich teologów (W. Pannenberg, J. Moltmann, J. B. Metz, E. Schillebeeckx). Wspomniany przez nas M. Eliade przedstawił w sposób dla siebie właściwy historię „gry językowej”, składającej się z symboli, czyli słów odnoszących się do rzeczy, ale mówiących o tym, co przekracza i co się jednocześnie w jakiś spo-

⁵³ M. Eliade. *Sacrum, mit, historia*. Warszawa br. s. 55. Por. L. Wittgenstein. *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972.

sób przejawia, uobecnia. Język religijny odnosi się nie do skończonego medium, ale do sacrum. „Jakaś rzecz staje się sakralna o tyle, o ile ucieleśnia (tj. objawia) coś innego, niż ona sama”⁵⁴. To paradoksalne połączenie sacrum i profanum, bytu i niebytu, absolutu i względności, wieczności i stawania się stanowi hierofanię, czyli objawieniem się sacrum, innej, nadrzędnej rzeczywistości. Symbole stają się częściami złożonej całości. Eliade w następujących słowach przedstawia transcendencję symbolu. „Nigdzie w historii religii nie spotykamy się z adoracją jakiegokolwiek naturalnego obiektu samego w sobie. Rzecz sakralna, ponieważ objawia ostateczną rzeczywistość, czy też do niej należy. Każdy religijny obiekt jest zawsze wcieleniem czegoś, co sakralne”⁵⁵. Można więc powiedzieć, że boskość przejawia się w każdej formie, *sacrum*; a to, że jest ostateczną rzeczywistością, czy też absolutną siłą sprawia, że nie daje się ograniczyć przez żadne słowne atrybuty.

Zdaniem P. Ricoeura współcześni ludzie nie pozbyli się potrzeby symbolizmu, koniecznego do zrozumienia siebie samych. Swego rodzaju „ruch filozofii symboli” świadczy o zapomnianiu i odrzucaniu symboli oraz o ich odnawianiu. Bywa że po odrzuceniu symboli religijnych tworzy się nowe, mające na celu wskazanie sensu znoszenia cierpień, wyrzeczeń dla nadrzędnego dobra, dla szczęścia przyszłych pokoleń. Zagubienie hierofanii godzi w samego człowieka, który nie jest w stanie zrozumieć siebie samego bez odniesienia do sacrum. Żyjemy w wieku, w którym język ogółu ludzi stał się bardziej precyzyjny, bardziej jednoznaczny, słowem, bardziej techniczny, czyli symboliczny. Słuszne jest więc domaganie się, aby „wypełnić” język teologii współczesnej, a w kerygmie Kościoła dowartościować symbolizm tak istotny w języku religii chrześcijańskiej, w której sam Chrystus jest znakiem, czyli sakramentem Ojca, a cały Kościół symbolem oznaczającym i uobecniającym Chrystusa (KL 7).

3. LITURGIA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

U wszystkich myślicieli: Arystotelesa, Tomasza, Kanta, Leibniza, Whiteheada⁵⁶ istnieje przekonanie, że cała istniejąca rzeczywistość wykazuje zgodność z wymaganiami racjonalnej myśli. Każda więc teologia wykraczająca poza bezpośrednio wyniki doświadczenia, może uczynić zrozumiałą rzeczywistość świata, człowieka, Boga. Takie jest założenie kosmologicznego i teologicznego dowodu na istnienie Boga⁵⁷. Ale są ludzie, dla których takie dowody,

⁵⁴ M. Eliade. *Patterns in Comparative Religion*. New York 1963 s. 13.

⁵⁵ Tamże s. 158.

⁵⁶ P. Ricoeur. *The Symbolism of Evil*. New York 1967 s. 349.

⁵⁷ Na przeciwnym biegunie stoi Th. Altizer. Jego zdaniem istnieć w naszych czasach, to istnieć w świecie całkowicie pozbawionym porządku (*Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis 1966).

jak i wiara oparta na objawieniu historycznym nie budzą zaufania⁵⁸. Język metafizyki i uzależniony od niej język teologii jest niezrozumiały dla wielu ludzi naszych czasów. Należy więc szukać innych płaszczyzn porozumienia się z ludźmi całkowicie „innymi”, bo nie mającymi żadnych koneksji z wielką tradycją filozoficzną zachodu. Zdaniem B. J. Lonergana⁵⁹ i K. Rahnera⁶⁰, można uprawiać teologię, wychodząc od świeckiego doświadczenia, opartego na indywidualnym i zbiorowym przeżywaniu świata, które cechuje jedność i spójność myśli spekulatywnej, będącej podstawą współczesnej, bardzo bogatej kultury duchowej i technicznej. Przejawia się ona tak w zwykłej rozmowie – choć nie zdajemy sobie z tego sprawy – jak i w każdym działaniu celowym.

Do elementów świeckiego ducha L. Gilkey zalicza przypadkowość, względność, czasowość i afirmację ludzkiej autonomii⁶¹. Świeckie symbole istniejące w kulturze nie są w możności przedstawić wszystkich tematów wymagających odpowiedzi religijnej, o ile świeckie istnienie miałoby być zrozumiałe i w pełni twórcze, co nie jest możliwe bez uznania i stosowania w praktyce zasad logicznego myślenia. Skrajny sekularyzm usiłuje interpretować ludzką egzystencję w kategoriach natury, środowiska społecznego, możliwości rozwoju, odrzucając język symboliczny odnoszący się do sacrum, do tego, co ostateczne i bezwzględne. Człowiek, jego zdaniem, jest całkowicie zdany na siebie i na swe ograniczone doświadczenie, niezależnie od form języka i zasad, którymi kieruje się w życiu codziennym. Świecka, tak rozumiana autonomia nie jest jednak prawdziwa i nie stanowi odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek, jak powinien żyć, aby życie jego było w pełni twórcze, jak odnieść się do cierpienia, którego nie sposób oddalić od siebie. Trzeba przyznać, że świadomość względności wszystkiego, co istnieje, rozpad autorytetów w nauce, przyczyniły się do postępu w wielu dziedzinach życia. Relatywizm w dziedzinie kultury wyzwolił współczesne pokolenie spod ucisku tradycji, uznającej niezmiennność wielu form życia społecznego i ekonomicznego. Człowiek został skazany na wzięcie w ręce swego własnego losu w całkowicie zrelatywizowanym świecie rzeczy. W każdym obszarze życia pozostaje obecny los nie wyjaśniony do końca przez świeckie symbole. Nowym czynnikiem jest to, co ma charakter bezwzględny, nieuwarunkowany, ostateczny, a co jest kwestionowane przez świeckie doświadczenie. Tylko dzięki temu czynnikowi jesteśmy zdolni znosić los bytów przypadkowych, poznawać względne prawdy, przyjmować i operować względnymi znaczeniami oraz wybierać te lub owe, które wydają się być trwałe, doskonalsze, zgodnie z przyjętymi kryteriami.

⁵⁸ Gilkey, jw. s. 219. Wiarę opartą na objawieniu historycznym odrzuca: J. P. Sartre, Camus, pozytywizm Koła Wiedeńskiego, J. Dewey, Santayana, filozofia lingwistyczna.

⁵⁹ *Insight*. 2 nd ed. London 1958.

⁶⁰ *Hörer der Wortes*. München 1963.

⁶¹ Jw. s. 257

W związku z tym wymiarem doświadczamy w sposób przykry możliwości obecności w życiu walki z dobrem, okrucieństwa, krzywdy, niesprawiedliwości, nonsensu, rozpacz. Podobnie ma się rzecz z wymiarem ostateczności. Każdy może ulec pokusie fanatyzmu, zwątpienia, pustki. Nie sposób ująć w symbolach na codzień przeżywanego istnienia w całej jego pełni, jeśli nie ztematyzuje się wymiaru ostateczności obecnego w symbolu religijnym wieczności i ostatecznego wypełnienia. Właśnie ten wymiar przekazujemy w symbolach, przez ten wymiar przekraczamy doświadczenie, naszą własną jaźń, całe nasze otoczenie i ten fakt czyni nas ludźmi. Aby więc zrozumieć siebie samego, człowiek musi „ująć” siebie jako istotę religijną i tym samym staje się zdolny do przeżycia zaofiarowanej mu relacji do Boga w przybranym dziecięctwie i przyjaźni. Tak więc element religijny stanowi konieczny wymiar ludzkiego życia w świecie, który jest „świecki”, czyli skończony i przypadkowy, a który człowiek przerasta swoją inteligencją i zdolnością wybierania dobra. Zdolność wypowiedania się w poezji, muzyce, sztuce potwierdza inność człowieka, otwartość na możliwości wyrażania się przez środki z pogranicza ducha i materii. Świeckie istnienie nie może obejść się bez pojęcia transcendencji, czy samotranscendencji, które jest synonimem wymiaru ostateczności i bezwzględności. Świeckie rozumienie siebie jest więc zupełnie niezgodne z rzeczywistością pojmowaną wyłącznie racjonalnie.

Przekonanie o autonomii zawiera pewną słuszną dozę prawdy, może bowiem służyć sprawie rozumienia siebie i urzeczywistnienia. Odrzuciwszy autorytety dominujące w przeszłości człowiek skazał się na życie w świecie względnych autorytetów, a właściwie zdał się na siebie samego. Z powyższego faktu nie wynika, że człowiek współczesny zdobył swą obecną umysłowość i szlachetne sumienie i że tworzy społeczeństwo pozbawione wad, w pełni sprawiedliwe, wolne od konfliktów, dramatów, wielkich zagrożeń i możliwości totalnego zniszczenia. O źródłach niepokoju dręczącego ludzkość pisze papież Jan Paweł II w encyklice *O miłosierdziu Bożym*, co następuje: „W naszym świecie rośnie poczucie zagrożenia. Rośnie ów egzystencjalny lęk, który łączy się nade wszystko z perspektywą konfliktu, jaki przy dzisiejszych arsenałach atomowych musiałby oznaczać przynajmniej częściowo samo-zagładę ludzkości. Jednakże zagrożenie [...] dotyczy [...] również wielu innych niebezpieczeństw, które są produktem cywilizacji materialistycznej, przyjmującej – pomimo „humanistycznych” deklaracji – prymat rzeczy w stosunku do osoby [...] Człowiek słusznie lęka się, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi wewnętrzną wolności, możliwości wypowiedania prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia [...] Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja nie tylko kryją w sobie możliwości samo-zniszczenia na drodze konfliktu zbrojnego, ale także możliwości „pokojowego” ujarzmienia jednostek, środowisk, całych społeczeństw i narodów. Tak więc obok świadomości zagrożenia biologicz-

nego rośnie świadomość innego zagrożenia, które bardziej jeszcze niszczy to, co istotowo ludzkie, co najściślej związane z godnością osoby, z jej wewnętrznym prawem do prawdy i do wolności” (nr 11).

Człowiek dojrzały to człowiek racjonalnie myślący, moralny, pan siebie samego. Przekonanie, że człowiek kiedyś zdeterminowany przez siły natury i siły społeczne, obecnie, stawszy się absolutnym panem siebie samego i otaczającego świata, może pokierować własną ewolucją okazało się złudne, ponieważ brakło mu możliwości rozumienia sił kierujących rozwojem kosmosu, przyrody i historii. Wszystkie nowsze hipotezy okazały się w tym względzie zawodne. Zastosowanie teorii naukowej do rozwoju społecznego, nie uwzględniające czynników moralnych, stało się nieskuteczne. Wobec sił działających w historii wszystkie dotychczasowe teorie okazały się bezradne, a władza człowieka nad historią jest na pewno tylko częściową i dlatego niewystarczającą⁶². Niezdolność do opanowania zła moralnego, przemocy i złowrogiego losu świadczy o niezrozumieniu do końca ludzkiej historii i sił w niej działających, która wymaga religijnej interpretacji i religijnej symboliki. Najbardziej ciemną okazuje się tajemnica wolności, skłonności do samowoli, winy i wyzwolenia z niej jednostki i całej ludzkości, odkupienia i przebaczenia, a przede wszystkim zapewnienia środków prowadzących do odnowy myślenia i postępowania. Żaden autorytet nie wyzwala od winy, od następstw złego czynu, wewnętrznego niepokoju i rozpacz. Tym się tłumaczy istnienie w świeckim świecie namiastek wartości religijnych, takich jak: stres, rehabilitacja, autosugestia, poczucie wartości itp. W religii istnieje symboliczny mit religijny skazania ludzkiej natury, niewydolności moralnej, sumienia, nowego człowieka, odkupienia. Natomiast trwanie w pewności siebie, odrzucenie możliwości przebaczenia i nawrócenia, tak charakterystyczne dla sekularyzmu współczesnego, powodują u wielu ludzi pragnienie ucieczki ze społeczeństwa, wątplenia w jakikolwiek racjonalny sens życia, pustkę egzystencjalną uniezdalniającą do walki z losem i do pracy nad polepszeniem ludzkości i świata.

Struktura ludzkiego istnienia rozdzieranego przez osiągnięcia i załamania, pragnienie dobra i świadomość słabości w działaniu, zdziwienie nad sobą samym i rozpacz, świadczy o najgłębszym złożu psychiki ludzkiej stale zdolnej do odradzania się koncentracji, przezwyciężania siebie, do sprawiedliwości i miłości ją dopełniającej, ponieważ sama sprawiedliwość nie wystarcza, ponieważ ma za przedmiot rzeczy a nie samego człowieka. Natomiast doskonałym „wcieleniem” zrównania ludzi może być tylko miłosierdzie, pojęte jako afirmacja godności każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Najgłębszą mocą kształtującą życie ludzi jest tylko miłość, której obja-

⁶² Zdaniem Seaborga nauka dała ludzkości możliwość kontrolowania przyszłości i kierowania ewolucją gatunku ludzkiego: „Uważam, że możemy być panami własnego losu”, cyt. za Gilkeyem (jw. s. 263-264 przypis 2).

wieniem i urzeczywistnieniem jest Nowy Testament (enc. *O miłosierdziu Bożym* nr 11).

Pora przejść do stwierdzeń bardziej ogólnych i konkretnych postulatów. Liturgia jest jedyną dziedziną życia Kościoła, w której każdy człowiek spotyka się z sacrum, z symbolami objawiającymi i uobecniającymi wartości ostateczne, trwałe, twórcze, bezwzględne. Przede wszystkim uczestniczący w liturgii odkrywa nie tylko najwyższe wartości, ale siebie oraz istotne uwarunkowania swego myślenia, działania i twórczości. Aktualizuje swoją wiarę, w niej i dzięki niej bogaci swoje doświadczenie religijne, rozpoznaje perspektywę swego istnienia i ostatecznego przeznaczenia. Uczy się rozumieć świat, jego przygodność, rozwój i cel, którym jest człowiek. Przystawając sobie rzeczywistość wcielenia i odkupienia jeszcze pełniej odnajduje siebie samego. „Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym [...] Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może szczególnie – w świecie współczesnym” (Jan Paweł II. Enc. *Odkupiciel człowieka* nr 10).

Liturgia katolicka usiłuje – jak się wydaje niektórym – zachować bezskutecznie przestarzały symbolizm zaczerpnięty z kultury rolniczej i pasterskiej, przesłaniany coraz bardziej przez kulturę techniczną, przemysłową. Chleb i wino, woda, oliwa, ogień, wiatr, owieczki i pasterz usiłują coś mówić człowiekowi skierowanemu ku podbojowi kosmosu za pomocą maszyn i dokonanych na nich obliczeń. Czy liturgia nie skazuje człowieka na pewnego rodzaju egzotyzm kulturalny? Każdy symbolizm jest przypomnieniem, a każde przypomnienie jest również walką z zapomnieniem o korzeniach istnienia i przeznaczenia. Użytkownik maszyny nie ma pamięci; narzędzie, którym się posługuje, nie „pamięta” o tym, który je sporządził. Tymczasem symbol nie tylko wskazuje na wiecznotrwałą wartość chleba, wody, ognia, ale co najważniejsze, uobecnia nową rzeczywistość, którą można zrozumieć i przyswoić sobie jedynie w kontekście doświadczenia religijnego, w którym symbol jest najważniejszy. Liturgia, podobnie jak poezja i sztuka, wprowadza człowieka na drogę niecodzienności w tym celu, aby dotrzeć do najgłębszych źródeł istoty osoby ludzkiej. Ukazanie nowego wymiaru rzeczywistości umożliwia wyrwanie osoby z martwego punktu, z własnej grawitacji ku nicości i ku złu, jak to stwierdzał św. Augustyn, do nieskończoności, do Boga, do dialogu z Osobami, Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Trzeba, aby współczesny człowiek „zawarł nowy pakt między poezją a techniką, by zechciał być „postępowy” w polityce i „archaiczny” w poezji”⁶³. Ale liturgia nie jest jedynie przypomnieniem; jest stałym znakiem tego, co nadchodzi. Chrystianizm jest ze

⁶³ J. M. Paupert. *Taizé i Kościół jutra*. Warszawa 1969 s. 229-230.

swjej istoty religią eschatologiczną, ponieważ czas przyszły leży u samych podstaw kształtującej w czasie liturgii wspólnoty wierzących i miłujących się, nawzajem uczniów Chrystusa. Dlatego podejmuje dawną i jednak nie tak bardzo dawną symbolikę po to, aby ukazywać ostateczne spełnienie zgromadzenia liturgicznego w królestwie Ojca. Uwrażliwia na przemijanie czasu, przygotowuje na spotkanie z Tym, Który przyszedł, przychodzi i przyjdzie na końcu życia i świata.

ZUR SACHLICH-METHODOLOGISCHEN PROBLEMATIK DER LITURGIK

Zusammenfassung

Integral verstanden ist die Liturgie die Heilstätigkeit Gottes, die durch Christus im Opfer, den Sakramenten und im öffentlichen Gebet der Kirche aktualisiert wird und das christliche Leben von Glauben, Hoffnung und Liebe in der Perspektive der endgültigen Erfüllung in der Parusie gestaltet. Die Liturgik als wissenschaftliche Reflexion über die Gesamtheit der liturgischen Inhalte und Formen wurde früher fast ausschließlich juristisch und rubrizistisch behandelt; die historische Liturgik erforscht die Ursachen und Wege der Entwicklung des von der Kirche verrichteten Kultes; seelsorge-rische Bedürfnisse inspirierten die Pastoralliturgik; die asketisch-mystische Liturgik sucht in den liturgischen Texten eine Inspirationsquelle für das Gebet, die Kontemplation und die evangelischen sittlichen Haltungen; die normativ-kritische Liturgik strebt die Ausarbeitung neuer Texte und Riten an, die der Mentalität der Menschen von heute besser entsprechen; die Theologie der Liturgie, die sich seit einigen Jahrzehnten entwickelt und sich die Errungenschaften verschiedener Wissenschafts-disziplinen – Biblistik, Psychologie, Kulturgeschichte u.a. – zunutze macht, zeigt den Inhalt des sich in der Heilsgeschichte vollziehenden Heilsmysteriums im jedesmaligen „Jetzt“

In der Liturgik als Theologie der Kirche vollzogenen Liturgie finden die der zeitgenössischen Theologie eigenen Strukturen – die existentielle, transzendente und personal-geschichtserlösende – sowie die ihnen entsprechenden Forschungsmethoden Platz. So ermöglichen z.B. die Phänomenologie und die Linguistik, zum in den Symbolen anwesenden Sacrum vorzudringen; die religiösen Symbole bringen eine Wirklichkeit zum Ausdruck, die für das rein weltliche, natürliche Verständnis der Person und der Menschheitsgeschichte unerreichbar ist, nämlich die der Verderbnis, der sittlichen Schuld, der Verzeihung und der Erlösung. Die täglich vollzogene Liturgie, die ihr Licht aus der Offenbarung und dem Glauben schöpft, beantwortet die die Zufälligkeit, Bedingtheit, die Autonomie des Menschen und seine Zukunft betreffenden Fragen durch das Aufzeigen dessen, was unbedingt und endgültig ist; dank dieser Werte und der transzendentalen Perspektive kann sich der Mensch ständig erneuern, eine seiner Berufung würdige Kultur aufbauen und eine gerechte, in Frieden und Liebe lebende Gesellschaft schaffen.