

KS. ZDZISŁAW JANIEC

ZNAKI I SYMBOLE TEOLOGICZNE W KOMUNIKACJI LITURGICZNEJ

WSTĘP

Reforma liturgii przeprowadzona na Soborze Watykańskim II, postawiła sobie za cel adaptację celebracji Chrystusa dla współczesnego człowieka (por. KL 21; 23; 28; 31; 34; 36; 50; 66; 71-73; 76; 77; 81; 87-89; 92; 93). Dzięki tej odnowie w liturgii następuje bardziej adekwatne wyrażenie celebrowanej tajemnicy, co z kolei ma znaczenie dla doskonalszej komunikacji¹ między uczestnikiem i członkami zgromadzenia w nawiązaniu głębszych i twórczych relacji z Bogiem² Komunikatywność liturgiczna³ jest koniecz-

Ks. dr ZDZISŁAW JANIEC – adiunkt Katedry Teologii Liturgii w Instytucie Liturgiczno-Homiletycznym KUL; adres do korespondencji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz.

¹ Słowo „komunikacja” pochodzi od łacińskiego *communicatio* – tzn. wzajemne udzielanie się, uwspólnowanie (*communio*). Jest to odzwierciedlenie greckiego *koinonia*. *Communicatio* bądź *communio* w Nowym Testamencie oznacza: wspólnotę, bycie w związku, w łączności z Bogiem i Synem i Duchem Świętym (1 J 1, 3; 2 Kor 13, 13); wspólnotę wierzących dokonującą się przez udział w Ciele Chrystusa (1 Kor 12, 9; Flp 2,2; 1 Kor 10,16, Flp 3, 10); wzajemne przebywanie, braterską łączność wierzących (Dz 2, 42; Flp 1, 5; Rz 13, 26). Również Ojcowie Kościoła dla wyrażenia jedności i wspólnoty, a także udziału w liturgii używali słowa *communicatio* (*methexis, koinonia*). W konsekwencji największą karą było wyłączenie ze wspólnoty – *excommunicatio*. W. Schramm natomiast zauważa, że „komunikacja” pochodzi od *commune facere*, czyli czynić, stwarzać, wspólnotę, wspólnie działać.

² Por. J. Nowak. *Apostolski wymiar liturgii*. Poznań 1999 s. 28.

³ Komunikacja podczas liturgii, rozumiana jest jako udzielanie się uczestników w dialogu z Bogiem i między sobą. Komunikacja w liturgii jest również tworzeniem wspólnoty zgromadzenia. Należyte rozumienie komunikatywności liturgicznej jako procesu między Bogiem a człowiekiem oraz zgromadzeniem liturgicznym może posłużyć do właściwego traktowania liturgii. Podkreślić należy, że takie podejście wypływa z postulatów Soboru Watykańskiego II, który odszedł od rubrycystycznego traktowania liturgii. Tenże Sobór jawi się jako ten, który

nym warunkiem funkcjonowania autentycznej liturgii w dzisiejszych czasach⁴, zwłaszcza w odniesieniu do elementów widzialnych liturgii⁵

Liturgia jest złożona m.in. z elementów widzialnych i niewidzialnych (por. KL 2), winna zatem posługiwać się nie tylko komunikacją werbalną (język foniczny), ale i niewerbalną (język ikoniczny).

Każda celebracja liturgiczna, która jest złożoną czynnością, posługuje się znakami i symbolami. One sprawiają, że liturgia przybiera formę komunikacji. Przypatrzmy się bliżej niektórym elementom komunikowania. Należą do nich: symbol (1), obraz (2), milczenie (3), świadectwo (4)⁶

1. SYMBOL

„Symbol można zdefiniować jako szczególny rodzaj znaku, który oprócz normalnego znaczenia, widzialnego i jawnego, posiada drugie znaczenie, które prawie zawsze jest ukryte, a zatem niedostrzegalne.

Symbol w pewien sposób odsyła poza historię, do tych otchłani, w jakie zapada najbardziej tajemnicze i głębokie znaczenie ludzkiego życia. Jest on niejako kierunkowskazem, który kieruje ludzki wzrok poza przestrzeń i czas jego dziejów i stawia go wobec tajemnicy, jaka otacza jego życie na świecie”⁷

ożywił niejako komunikację podczas liturgii m.in. poprzez wprowadzenie do niej języków narodowych. W tej materii jawią się możliwości, a także spostrzeżenie nowych zjawisk jako wyzwanie dla liturgistów i liturgów.

⁴ Komunikacją liturgiczną zajmuje się wielu uczonych. Zaliczają się do nich: P. Watzlawick, W. Ong, H. Innis, M. H McLuhan, J. Carey, G. Gerbner, R. Withe i inni. W liturgice E. Lengeling posługiwał się słowem „dialog”, P. Reifenberg zaś używał wyrażenia *koinonia*. Jednakże określenie „komunikacja” wydaje się dominować nad wcześniejszymi. Wskazuje bowiem na samo wydarzenie, jak i na jego skutek (*communio*), akcentując słowny i działaniowy charakter liturgii. Sam termin „komunikacja” używany był w sakramentologii, gdzie m.in. K. Rahner rozumiał ją jako istotę łaski udzielającego się Boga człowiekowi. P. Hünermann także odnosił się do komunikatywności, traktując sakramenty jako komunikatywne działania. Z kolei A. Ganoczy opracował schemat sakramentów jako „system słownej i niewerbalnej komunikacji”, poprzez który wierzący partycypują w samoudzielaniu się Boga w Chrystusie i Jego Duchu, dojrzewając w swoim człowieczeństwie.

⁵ Por. Zob. Z. Gajewski. *Komunikatywność języka liturgicznego odczytaniem znaków czasu i dbałością o tradycję w świetle Ruchu Biblijnego i Liturgicznego w latach 1948-1998*. Sandomierz 2000 s. 1 (mps pracy magisterskiej znajdujący się w bibliotece Instytutu Teologicznego w Sandomierzu).

⁶ Zob. M. C. Carnicella. *Per una „teologia comunicativa”* „Ricerche teologiche” 1992 nr 2 s. 311-339.

⁷ R. Tonelli, L.A. Gallo, M. Pollo. *Narrare per aiutare a vivere*. Torino 1992 s. 12.

Po podaniu tej definicji symbolu pojawia się pytanie: czy jest do pomyślenia, że istnieje możliwość przyjęcia tego samego przekazu ze strony człowieka, który żył w przeszłości, i człowieka obecnych czasów? Jest to możliwe tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że symbol zachowuje tę samą zdolność komunikatywną w czasie i przestrzeni. Jest to możliwe, gdyż symbol jest zakorzeniony w najgłębszej części samego człowieka.

„Symbol [...] wydaje się należeć do wymiaru ahistorycznego życia ludzkiego, którego dziejów nigdy nie napisano, chyba że w mitycznych i bajkowych opowiadaniach. Może to jest powód, dzięki któremu symbol wydaje się posiadać coś powszechnego. Czyli coś, co pozwala mu wywoływać te same emocje, te same uczucia i tę samą wiedzę u osób, które żyją w różnych kulturach, miejscach i czasach. Symbol sprawia, że człowiek przekracza przestrzeń i czas, w którym żyje, by przybliżyć się do bardzo głębokich znaczeń związanych z sensem jego obecności na świecie”⁸

Symbol zmusza do myślenia i nie może zostać obojętny dla człowieka. Symbol staje się sugestią, połączeniem z powszechnym wymiarem; jest obrazem bogatym w zjawiska emocjonalne, a człowiek próbuje wyrazić to doświadczenie komunikując je innym. W takim znaczeniu symbol jest z jednej strony wypracowany, a z drugiej odnaleziony.

Dla interpretacji symboli, fundamentalne znaczenie ma to, co mówi Julien Naud: „Symbole nie oznaczają na sposób pojęć, ale podlegają prawom obrazu zjawiska emocjonalnego. Nie wyrażają jednoznacznego znaczenia. Przeciwnie, oznaczają w takiej mierze, w jakiej tworzą relacje, „konstelacje”: obrazy, które mają pewne powiązania i które przypominają podobne zjawiska emocjonalne, zmierzają do znaczenia, które sugerują bez wyrażania”⁹

Kiedy mówi się o Bogu, prawdopodobnie język naszej epoki okazuje się ubogi w symbole. Carl G. Jung stwierdzał: „Nawet inteligentni ludzie nie rozumieją już wartości i celowości prawdy symbolicznej”¹⁰ Jeżeli jednak spojrzymy na świat reklamy i kinematografii, zdajemy sobie sprawę, że symbol jest sednem tych języków i tak współczesny człowiek jest mimo wszystko gotowy przyjąć ich przekaz, choć w większości przypadków w sposób nie całkiem świadomy.

Jednym z zadań teologii komunikacyjnej jest z pewnością to, by sprawić, ażeby język teologiczny znalazł język symboliczny, na którym oprze i za-

⁸ M. P o l l o. *Uomo, cultura e comunicazione*. Casale Monferrato 1986 s. 22.

⁹ J. N a u d. *Simbolismo*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Red. R. Latourelle, R. Fisichella. Assisi 1990 s. 1146 (odtąd skrót: DTF).

¹⁰ C. G. J u n g. *Opere*. T. 5. Torino 1970 s. 227.

czepi znaki i struktury logiczne swojego tematu jako pomoc dla języka pojęciowego.

„Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie nawiązuje do chrystologii w takiej mierze, w jakiej zasadza się na języku bogatym w symbole, który staje się hermeneutyką, który gromadzi i bada rozliczne znaczenia tego, co boskie, wcielone w czas i przestrzeń i przyjęte przez umarłego i zmartwychwstałego Chrystusa.

To poprzez nieskończony proces interpretacji wierzący może na podstawie swego doświadczenia religijnego wpisanego w Kościół i z pomocą różnych metod odczytywania, zrozumieć rodzaj świata, który otwiera się dla niego z ewangelicznego tekstu, często oznaczanego jako Królestwo Boże albo nowe narodzenie”¹¹

2. OBRAZ

Mówiąc o obrazie, koniecznie należy odnieść się do idei symbolu i symboliki. Istnieje bowiem między nimi wiele punktów stykowych. Wielokrotnie obrazy podejmują i wykorzystują symbol. Można stwierdzić, że symbol ma za towarzysza podróży obraz.

„Obraz jest przedstawieniem, naśladowaniem wzoru, który jest nieustannie urzeczywistniany przez wyobraźnię, czyli poprzez zdolność wyobrażania rzeczy nie podpadających aktualnie pod zmysły. Moc obrazu to pokazanie tego wszystkiego, co pozostaje odporne na pojęcie. Zazwyczaj obraz jest nosicielem nie tylko jednego znaczenia, ale całej wstęgi znaczeń niezależnych, choć należących do różnych płaszczyzn. Obraz kondensuje w chwilowej percepcji zespół znaczeń egzystencjalnie zróżnicowanych”¹²

Między symbolem a obrazem jest jednak różnica, która mimo wszystko czyni je dwiema odrębnymi rzeczami. Obraz bowiem, mimo że jest wyrazem większej ilości znaczeń, jest bardziej określony i zdefiniowany, w odróżnieniu od symbolu, który ma szerszą rzeczywistość, nazywaną przez badaczy semiologii „siecią symboliczną” Również i obraz może nabrać bardziej uniwersalnego znaczenia, ale wtedy, gdy w nim wyrażony jest symbol rozpoznawany przez wszystkich.

¹¹ Por. N a u d. *Simbolismo* s. 1149.

¹² T o n e l l i, G a l l o, P o l l o, jw. s. 110.

Trzeba zwracać uwagę, kiedy mówi się o obrazie, by nie myśleć tylko o obrazie widzialnym, a przede wszystkim nie zamieniać go z pojęciem „ilustracji”, które określa już bardziej szczegółową treść. Istnieje bowiem także obraz werbalny. „Oglądanie Boga jest przedstawiane w Piśmie świętym jako posłuchanie, a bierze się ono przez oglądanie [...]. Kiedy chodzi o rzeczywistość duchową, słuchanie i oglądanie są tym samym”¹³ Bóg stwarza człowieka na swój obraz, dając mu zdolności tworzenia obrazów i przekazywania poprzez nie fragmentów nieskończoności, które jest w stanie uchwycić. Przeszłość i teraźniejszość, niebo i ziemia mają możliwość bycia połączonymi ze sobą za pośrednictwem obrazu¹⁴ W tym znaczeniu obraz jest nosicielem treści o wartości powszechnej: nie jest kopią natury, nie jest jej ilustracją, ale ją interioryzuje, wychwytyjąc jej zdolności egzystencjalne.

Można spokojnie określić obraz jako pomost stworzony między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, gdzie to, co widzialne, nie jest niczym innym, jak drogą możliwą dla drugiego. „W obrazach wyraża się jedność dialektyczna: podmiotu i przedmiotu, świadomości i afektywności, wiedzy i pragnienia, poznania i zainteresowania, intelektu i woli, prawdy i wartości, wszystkich polaryzacji, które odzwierciedlają rzeczywistą jedność ludzkiej wrażliwości”¹⁵

Również w przypadku obrazu potencjał komunikatywny zapuszcza swe korzenie, tak samo jak w przypadku symbolu, w samą istotę człowieka¹⁶ Poprzez niego człowiek przeżywa napięcie ku rzeczywistościom transcendentnym, które pozwalają uchwycić to, co powszechne, ukryte w konkretności. W tym szczególnym sposobie poznania człowiek zmienia swój stosunek do rzeczywistości obiektywnej, która jest przezeń postrzegana w całkowicie inny i nowy sposób, dlatego mówi się, że obrazy są performacyjne.

Historie, zwłaszcza te, które opowiadają bezpośrednio i skutecznie obrazy, mają zdolność odmiany życia tych, którzy ich słuchają. Na przykład dzieje jednej ukradzionej owieczki dają Dawidowi możliwość wyraźniejszego dostrzeżenia swojego postępowania. Dzieje świętych zmieniły cały bieg życia Ignacego z Loyoli¹⁷

¹³ T. Špidlík, M. I. Rupnik. *Parola e immagine*. Roma 1995 s. 5.

¹⁴ P. Brooks. *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*. Torino 1987 s. 78.

¹⁵ Carnicella, jw. s. 323.

¹⁶ G. B. Caird. *The Language and Imagery of the Bible*. Duckworth 1980 s. 176.

¹⁷ J. Navone, T. Cooper. *Narratori della parola*. Casale Monferrato 1986 s. 90-91.

Odnosząc się do języka biblijnego, odkrywamy, że opiera się on w niedwuznaczny sposób na obrazie, właśnie po to, by z większą mocą wyrazić relację między człowiekiem a Bogiem. Stary Testament jest drogą pedagogiki słowa i słuchania¹⁸ Na początku było Słowo.

Andriej Rublow maluje Słowo skierowane ku Ojcu, który z kolei jest skierowany ku Duchowi Świętemu. Na początku była rozmowa, porozumiewano się między sobą. Bóg stwarza człowieka kierując do niego słowo¹⁹

Istniał pierwotny dialog, w którym został umieszczony człowiek. Sam fakt stworzenia jest paradygmatem dialogu, a wypełnieniem stworzenia będzie wypowiedzenie siebie, słuchanie siebie, słyszenie siebie, poznanie siebie. „Mówić” oznacza zatem przenikać siebie nawzajem, kierować się ku drugiemu, spoglądać na niego.

Bóg bowiem nie jest słowem tak, jak je dziś powszechnie rozumiemy: jest Słowem stwarzającym. „Słowo Boże nie jest dźwiękiem, jest czymś eterycznym. Nie jest też Bożą myślą, nie jest odbiciem fonetycznym idei naszego zmysłu abstrakcyjnego i pojęciowego. Nie jest ideą myślaną i wypowiedzianą. Słowo Boże jest żywą Osobą. Rzeczywistość całkowicie wyjątkowa i jedyna, ku której zbiega się całe biblijne Objawienie, jest tym, że Słowo Boże jest Obrazem”²⁰

Nawet ludzkie dzieje Jezusa nie są zwyczajną kopią czy wyobrażeniem Ojca, ale Obrazem, który objawia Ojca światu. Dzieje Jezusa umarłego i zmartwychwstałego są paradygmatycznym obrazem wiary chrześcijańskiej.

Ze strony wiary chrześcijańskiej zatem istnieje silna potrzeba odzyskania wymiaru obrazu w świecie zdominowanym przez ilustrację. W tym kierunku idzie teologia narracyjna i także teologia obrazu, będące wyraźnym przykładem teologii komunikowania²¹

3. MILCZENIE

Może się wydać dziwne, że w opracowaniu dotyczącym teologii komunikowania liturgicznego znajduje się pojęcie, które powszechnie wskazuje na brak komunikacji.

¹⁸ Por. S. F a u s t i. *Una comunità legge il vangelo di Luca*. Bologna 1988 s. 45-46.

¹⁹ Por. T. Š p i d l í k. *La sophiologie de S. Basile*. Roma 1961 s. 16.

²⁰ Š p i d l í k, R u p n i k, jw. s. 75.

²¹ Zob. F. C a c u c c i. *Teologia dell'immagine*. Roma 1971.

„Każde słowo zrodziło się z milczenia i do milczenia powraca. Język jest związkim słów i milczenia”²² Określenie milczenia jako braku komunikowania jest zatem niezupełnie słuszne. Objawia się ono bowiem jako fundamentalny nośnik komunikowania. Przedstawia początek i kres wszelkiego komunikowania, a nie jego przerwianie. Wielu jednak pojmuje milczenie w sposób jednolity, zwarty, prosty, jako ciemność, w której wszystko traci tożsamość, w której gubi się wszelka umiejętność definiowania. Prawdę mówiąc, milczenie ma ogromną różnorodność odcieni i różne poziomy przejawów. Znamy chwile milczenia, które są „mrozące”, i takie, które chcemy, by nigdy się nie skończyły²³

Człowiek jest *naturaliter* komunikatywny. Właśnie dlatego nie może on obyć się bez komunikowania za pośrednictwem milczenia: choć zachowuje milczenie wokalne, to mówi poprzez wyraz twarzy, sposób ubierania się, pozycję ciała.

W takim milczeniu, które staje się komunikatywne, odbiorca jest w stanie uchwycić intencję, która na niższych poziomach jest oczekiwaniem na coś. „Nie można słowa i milczenia uważać za pojęcia przeciwstawne, jak gdyby obecność jednego determinowała wykluczenie czy ucieczkę drugiego. Są to dwa aspekty, które stanowią ludzki język jako element konstytutywny istoty człowieka. Nie istnieje zatem konflikt między milczeniem a słowem, ale jedność i integracja, gdzie jednak milczenie ma priorytet czasowy i ontologiczny”²⁴

Pomijając możliwości milczenia związane ze szczególną strukturą, istnieje też forma milczenia globalnego. Jest to miejsce, gdzie można wyczuć prawdę, istnienie i głęboki sens świata. Jest to milczenie, które należy do fundamentalnej struktury człowieka. Milczenie zarówno wtedy, gdy jest skorelowane z uczuciem pustki, samotności, jak i wówczas, gdy odnosi się do intensywności afektywnej, nadmiernej, niemożliwej do komunikowania poprzez słowa, wskazuje na uprzywilejowaną sytuację, w której istnienie wyraża samo siebie w niepowtarzalnej jedyności przeżycia należącego do świadomości.

W tym znaczeniu słowo staje się doświadczeniem ludzkim, w którym dana osoba jest wezwana do stawienia czoła swoim ograniczeniom osobistym; do poszukiwania odpowiedzi poza sobą i poza swoim doświadczeniem, by realizować się jako istota - w - relacji do „Ty absolutnego” Po-

²² A. W a t h e n. *Silence*. Washington 1973 s. 10.

²³ G. P. C a p r e t t i n i. *Le forme del silenzio e della parola*. Brescia 1989 s. 423-430.

²⁴ R. F i s i c h e l l a. *Silenzio*. DTF s. 1139.

przez milczenie człowiek wnika w głębię samego siebie i odnajduje się w swej istocie jako człowiek ograniczony, ale otwarty na transcendencję.

Milczenie staje się doświadczeniem ludzkiego ograniczenia, ale „świadectwem paradoksalnym istnienia rzeczywistości, do której człowiek może przystąpić, a o której jednak powinien zawiesić wszelkie mówienie, ponieważ jest ono zbyt wielkie i zbyt złożone, by mogło być komunikowane poprzez słowa. Staje się kluczem dostępu i komunikowania tajemnicy. Uznać tajemnicę to z konieczności postawić się w sytuacji „milczenia”, które jest dostrzeżeniem, że znaki nie są w stanie go wyrazić, albo jeszcze gorzej, nie mogą uczynić nic innego, jak zdradzić je w jego istocie. Wypowiadać je czy przedstawiać byłoby bowiem roszczeniem ograniczenia danej, woła opisania go równałaby się jego poćwiartowaniu”²⁵

Wymiar, który należy do milczenia, należy zatem uważać za nie do zastąpienia i dobrze wpisujący się w potrzebę znalezienia formy wyrazu religijnego, który byłby inny od wszystkich innych i respektujący wielkość i głębię treści, jakie chce się komunikować. Milczenie ma w sobie moc komunikatywną dla tych wszystkich, którzy są w stanie przyjąć je jako wartość ekspresywną, kiedy ich przekaz zakorzenia się w tym, co jest niewyraźne, a najwyżej mamroczące.

Milczenie jest też kategorią, stanem ducha, który powinien pomagać także refleksji teologicznej. Jeżeli bowiem chce ona być rzeczywiście możliwa do komunikowania, to potrzeba, by uciekała się do milczenia zarówno jako wymiaru mistyki i modlitwy, jak i nabierając autentycznej świadomości, że cokolwiek by się nie powiedziało o Bogu, to w rzeczywistości jest niczym, i że niekiedy można powiedzieć coś o Bogu milcząc. Odzyskać milczenie w języku teologicznym oznacza umożliwić recepcję słowa, nadać słowu jego życiową przestrzeń i właściwą jej siłę wpływu.

4. ŚWIADECTWO

Świadectwo jako pojęcie pojawia się w świeckim kontekście sądowym, gdzie świadek to ten, kto przytacza, mówiąc, wydarzenia, jakich doświadczył, o których jest w stanie dać słowne uzasadnienie, skoro przeżył je w pierwszej osobie.

²⁵ Por. Carnicella, jw. s. 328.

„Świadeństwo jest przeznaczone do tego, by wpłynąć na przysięgłych i sędziów, którzy opierają się na nim jako na argumencie do przemyślenia, oceny i postanowienia. Dlatego opowiadanie świadka bardziej niż fakt umysłowy (stwierdzenie i opisanie, informacja i opowiadanie) jest faktem moralnym: złożeniem zeznań, którym przysięga nadaje szczególnej powagi”²⁶

Wychodząc z kontekstu świeckiego, samo Pismo święte wskazuje na świadeństwo jako na uprzywilejowany kanał komunikowania. Cechy świadeństwa ludzkiego są wychwalane przez Pismo święte. W Starym Testamencie świadkiem jest przede wszystkim prorok, a jego oryginalność polega na tym, że został on wybrany i posłany przez Boga w obrębie uprzywilejowanego doświadczenia. Zna on Jahwe, ponieważ Jahwe jako pierwszy przemówił do niego i powierzył mu swoje słowo nie po to, by je zachował, ale by je przekazał i uczynił publicznym.

Prorocy dają świadeństwo nie tylko swoim życiem, ale także swoją śmiercią. Istnieją w tym względzie liczne przykłady biblijne, takie jak np. śmierć siedmiu braci opisanych w 2 Księdze Machabejskiej (2 Mch 7, 1-42), świadeństwo Daniela wobec edyktu króla Dariusza (Dn 6, 1-29) czy śmierć Szczepana (Dz.7, 54-60). Możemy zatem stwierdzić, że jeżeli samo Objawienie opiera się na ludzkim doświadczeniu, by wyrazić jedną z fundamentalnych relacji, jakie łączą człowieka z Bogiem, to istnieje upoważnienie dla refleksji teologicznej do badania danych tego znaczącego doświadczenia, zwłaszcza pod innym aspektem, bardziej bezpośrednio odnoszącym się do teologii, która powinna „mówić o Bogu” nie tyle po to, by mówić, ile dla potwierdzenia słuszności mówienia o Bogu: chrześcijaństwo nie jest czystym systemem myśli, filozoficznym czy naukowym, możliwym do komunikowania poprzez nauczanie, ale jest orędziem zbawienia związanym z wydarzeniem, które zmieniło sens stanu człowieka i które każe zastanowić się nad życiem każdemu, kto je przyjmuje. Ewangelia mówi, że człowiek jest zbawiony przez Jezusa Chrystusa, że jesteśmy dziećmi Bożymi i że uczestniczymy w życiu Boga.

Słuszność mówienia o Bogu można potwierdzić, jeżeli odeśle się do kontekstu wiary przeżywanej i przekazywanej. Teologia jest bowiem pozbawiona sensu, jeżeli nie zakorzenia się w kontekście, który rodzi się z przeżycia i jeżeli nie kieruje się do niego. „Pochodzi od człowieka, który w swoim konkretnym życiu zastanawia się nad samym sobą i nad celem swego życia, i powraca do niego, dostarczając mu odpowiedzi zdolnej radykalnie zmienić jego życie i jego sposób przeżywania go. Sensu, którego nie stanowią czyste

²⁶ R. Latourelle. *Testimonianza*. DTP s. 1313.

argumentacje logiczne, ale który znajduje wsparcie w interwencji Boga, który wychodząc ze swej tajemnicy, w goście niezmiernej miłości wkracza w ludzkie dzieje na rzecz człowieka w perspektywie zbawczej”²⁷

Odnosnie do tego możemy mówić o podwójnym poziomie świadectwa.

Pierwszy poziom odnosi się do samego teologa, który jest przede wszystkim wierzącym w służbie wspólnocie. Teologowie wyprowadzają szczegółowo swój teologiczny autorytet ze swych kwalifikacji naukowych; ale one nie mogą być oderwane od charakteru właściwego tej dyscypliny jako nauki wiary, której nie można uprawiać bez żywego i praktycznego doświadczenia wiary. Kiedy mówi się o świadectwie teologa, nie mówi się o teologu, który powinien być doskonały w całości swego życia, ale oprócz kompetencji zawodowej mówi się o pokorze, poszanowaniu prawdy i wierności swemu powołaniu.

Drugi poziom koncentruje się na przywróceniu kategorii świadectwa jako podstawowej struktury teologicznej dyskusji. Domaga się tego człowiek aktualnej społeczności, która nie zadowala się już słowami, ale chce konkretnych faktów. Każda bowiem dyskusja nabiera wymiaru komunikacyjnego i mocy zetknięcia tylko wtedy, gdy towarzyszą jej fakty, jak to czynił sam Jezus²⁸ Jezus nie ograniczał się do mówienia i interpretowania Pism, ale zbawienie czynił widzialnym i konkretnym.

Teologia klasyczna nastawiona bardziej na funkcję apologetyczną zaniedbała ten aspekt świadectwa. Dziś odczuwa się silniej konieczność jego pogłębienia i to dlatego rozwinęła się teologia wyzwolenia, teologia pracy i teologia polityczna.

Teologia jest niewątpliwie komunikowaniem o Bogu. Dialog ten jest skierowany do człowieka konkretnego, a nie idealnego. Teologia, kiedy chce się zaangażować w to, by być komunikatywną, powinna koniecznie uwzględnić ten aspekt, zwłaszcza w obecnych czasach, w których człowiek pragnie i rozumie wydarzenia, ale jest sceptyczny wobec zalewu słów.

ZAKOŃCZENIE

1. Należy podkreślić, że w naturze liturgii jest zawarty зміst komunikacji, albowiem „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła...” (KL 26). Z faktu, że liturgia jest celebrowana we

²⁷ Carnicella, jw. s. 331.

²⁸ Por. R. Latourelle. *La testimonianza della vita segno di salvezza*. W: *I laici sulle vie del Concilio*. Assisi 1966 s. 389-394.

wspólnocie i w obecności Boga, wynika wniosek, że komunikacja w liturgii stanowi relacje interpersonalne między Bogiem a człowiekiem i między Bogiem a zgromadzeniem liturgicznym, a także między członkami tego zgromadzenia²⁹ Celowość zatem dialogu liturgicznego będzie polegała na wykorzystaniu tzw. komunikacji pozawerbalnej.

2. W tym sposobie komunikacji istnieje możliwość zastosowania symbolu, obrazu, milczenia i świadectwa, składających się na obrzędy, poprzez które działa i mówi Bóg, uobecniając dzieło odkupienia (por. KL 5).

3. Dzieło odkupienia jest aktem Boga i ludzi (por. KKK 1069), dokonującym się przez osobiste zaangażowanie³⁰ w komunikację liturgiczną.

BIBLIOGRAFIA UZUPEŁNIAJĄCA

- Adam A.: *L'assemblea liturgica come processo comunicativo*. W: tenże. *Corso di liturgia*. Brescia 2000 s. 68-93.
- Bonaccorso G.: *La dimensione comunicativa della liturgia*. W: C. Giuliodori (red.). *Teologia e comunicazione*. Torino 2001 s. 129-166.
- *Il linguaggio non verbale nella liturgia*. „*Rivista liturgica*” 1:1991 s. 9-23.
- *La comunicazione nella liturgia della Parola*. „*Rivista di pastorale liturgica*” 2000 nr 1 s. 22-28.
- Giuliodori C. (red.): *Teologia e comunicazione*. Torino 2001.
- Marzorati R. (red.): *La liturgia arte della comunicazione*. Milano 1994.
- Poli G. F. *La comunicazione in prospettiva teologia*. Torino 1998.
- Trudu F.: *Comunicare con i gesti e il corpo nella liturgia*. W: *Centro di Azione Liturgica*. *Liturgia epifania del mistero*. Roma 2003.

THEOLOGICAL SIGNS AND SYMBOLS IN LITURGICAL COMMUNICATION

Summary

The article is devoted to theological signs and symbols used in liturgical–extra-verbal communication. It discusses four key elements of non-verbal communication, i.e. symbol, image, silence and testimony.

²⁹ Por. Nowak, *iw*. s. 118.

³⁰ Por. C. Rocchetta. *I sacramenti della fede*. Bologna 1985 s. 65-66; D. Vignano, *Introduzione alla comunicazione liturgica*. W: *La liturgia arte della comunicazione*. Milano 1996 s. 14-15.

The author remarks that appropriateness of liturgical dialog requires the use of those signs and symbols (in the so-called extra-verbal communication) included in the structure of the rite through which God speaks and acts, making salvation manifest (cf. LC 5).

This salutary work is the act of God and people (cf. *Catechism of the Catholic Church*, 1069) who should join it by their personal involvement in liturgical communication.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: komunikacja, liturgia, znaki, symbole.

Key words: communication, liturgy, signs, symbols.