

BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

## W TROSCE O KULTURĘ RYTU

W bogatej działalności naukowej ks. Jerzego Kopcia szczególne miejsce zajmują badania przejawów, zwykle utrwalonych form, religijności polskiej w poszczególnych diecezjach. Jubileuszowe daty w Jego działalności każą wyrazić Mu uznanie. Nie jest ono tradycyjną laurką, jeśli uświadomimy sobie m.in. nieprzyjazny klimat, jaki wytworzył się wokół religijności ludowej, szczególnie po Vaticanum II. Trend ten, na szczęście, w pewien sposób został zahamowany przez wydane *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*<sup>1</sup>

Poniższa refleksja chce wskazać na źródła dystansowania się od rytu (B), korzenie odnowienia – renesansu problematyki związanej z rytym (A) i wskazać na kilka elementów szerszego kontekstu ujmowania form pobożności ludowej, wynikający z odbytych sympozjów i publikacji monograficznych (C).

A. Jeszcze w 1973 r. jeden z autorów<sup>2</sup> pisał, że w pobożności ludowej „chrześcijaństwo traci swą autentyczność, wulgaryzuje się” Nie wydaje się, aby współcześnie można było spotkać podobne stanowisko.

Zdecydowanie trzeba bowiem mówić o renesansie badań rytu. Zjawisko to ma kilka przyczyn.

Należy do nich bez wątplenia rozwój nauki o społecznej komunikacji. Chrześcijaństwo jest *par excellence* komunikowaniem się (*communicatio*) – Boga z ludzkością i człowieka z Bogiem. Samoudzielanie się Boga znajduje swoje maksimum w służbie Boga (niem. *Gottesdienst*) dla człowieka w litur-

---

Prof. dr hab. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr – emerytowany profesor na Wydziale Teologicznym UKSW; adres do korespondencji: ul. Panny Marii 4, 60-962 Poznań; e-mail: bnadolski@tchr.org

<sup>1</sup> Kongregacja do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Tł. J. Sroka, red. S. Cichy. Poznań 2003 (wyd. oryg. 2002).

<sup>2</sup> A. V a u c h e z. *Église et vie religieuse au Moyen Age*. „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” juillet-août 1973

gii, w której Bóg mówi jak człowiek. Jego słowo nie spada z nieba, lecz Wszechwiedzący mówi w słowie człowieka; wszystko w liturgii staje się – żeby posłużyć się wyrażeniem H. Ursa von Baltasara – „organem Boga”<sup>3</sup>

Współczesny wzrost zainteresowania problemami komunikowania nie jest uwarunkowany rozwojem techniki. Dyskusja o komunikowaniu pojawiała się w Kościele w punktach zwrotnych jego historii. Stwierdzenie to można odnieść do naszych czasów. Ich wyjątkowa złożoność sprawia, że po pewnym okresie dystansowania się od rytów następuje wręcz zapotrzebowanie na rytę. Wiedeński pastoralista Paul Zulehner, który bada to zjawisko, mówi o „reinstytucjonalizacji wiary”, a Kościół w Holandii opowiada się za powrotem do dawnych rytów<sup>4</sup>

Wyrażenie „złożoność czasów” obejmuje także szukanie przez poszczególne narody swego miejsca, ściślej: własnej tożsamości, która wyrażała się także w wierności rytom, mającym dużą siłę integrującą. Dokonuje się to także w odniesieniu do religijności Izraela, wydobywającej się spod dominacji teologii dialektycznej, która traktowała pobożność ludową jako prymitywną i niejahwistyczną<sup>5</sup> Okazuje się, że religia jahwistyczna „narodziła się” na ziemi religii ludowej i rozwijała się w dialogu z nią. Hebrajski język rabiniczny znał następujące słowa związane z rytami:

1. *minhag* – oznaczające pewną przynależność rytualną, rytuał modlitw, ustalony porządek, cykl czytań; oznacza także użytek zwyczajowy – zwyczaje te zostały skodyfikowane w Torze;

2. *mahzor* – oznacza porządek w odniesieniu do liturgii;

3. *seder* – najpierw oznaczało to słowo porządek bitwy, następnie pewien porządek, sekwencję słów, gestów (np. *seder* paschalny); liczba mnoga *sedarim* – porządek czytań w ramach cyklu trzyletniego w Palestynie.

Niełatwo jest ustalić znaczenie słowa „ryt” Trzeba, wydaje się, iść w kierunku przepisu ustanowionego w Hbr 9, 1: „wprawdzie także pierwsze przymierze miało przepisy służby Bożej” oraz Hbr 9, 10: „są to tylko przepisy dotyczące się ciała”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Gott redet als Mensch. Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I.* Einsiedeln 1965<sup>2</sup> s. 73.

<sup>4</sup> Wiadomości zaczerpnąłem z referatu prof. P. Zulehnera, który otrzymałem via Internet. Znamienny jest jego tytuł: *Zu einer verantworteten Ritenkultur.*

<sup>5</sup> H. Vorländer. *Aspects de la religion populaire dans l'Ancien Testament.* „Concilium” 1986 nr 206 s. 83.

<sup>6</sup> Zob. R. Devisch, L.M. Chauvet i in. *Le rite, source et ressources.* Paris 1995; Ch. Perrot. *Parole et gestes rituels dans le Nouveau Testament.* „Concilium” 1986 nr 206 83-104.

Religijność popularna, zdaniem badaczy, podkreśla – z jednej strony – aspekt bliskości z rzeczywistością człowieka, wynikającą z faktu ścisłego związku z doświadczeniem Boga i doświadczeniem życia człowieka. Religijność jahwistyczna oddala się od życia, jeśli odrzuca możliwości ubogacenia się płynące z religii ludowej<sup>7</sup>

W zakresie innych czynników renesansu zainteresowania rytym, wspomnieć należy także fakt sympatii do rytu w różnych dziedzinach: w psychologii, socjologii, antropologii, teologii. Dla psychologów rytuał jest elementem integrującym i stabilizującym osobowość człowieka (Erik Erikson). Socjologowie z kolei odkryli trzy szczególnie elementy w rytuale: wspólny język – z zastosowaniem do języka religijnego, wspólne wzorce zachowania oraz instytucje.

Przy tym coraz częściej używany jest termin *rituel* – dla odróżnienia od *rit*. Można powiedzieć, że *rit* jest terminem bardziej statycznym, *rituel* natomiast fenomenologicznie wskazuje na to, co należy do rytu.

Badania te prowadzą do żądania opracowania teologii rytu/rytualności. Niemniej dotychczas nie została opracowana. Wyrażenie „ryt” zresztą mieści w sobie sporo niejasności. Chociaż już sama etymologia słowa daje dużo do myślenia. Wskazuje się w tej materii na fakt, że wyrażenie ryt wywodzi się

1. z sanskryckiego *riti*, od *ri* = iść, postępować, wykonywać, czynić
2. *rita* – to, co odpowiada porządkowi, zgodne jest z porządkiem
3. łacińskim odpowiednikiem „rytu” jest *ordo* (*ortus* – początek, pochodzenie); gr. *thesmos* – prawo, ustalona reguła (słowo rzadko stosowane w *Septuagincie*). Pokrewne znaczeniowo słowa: *nomos*, *dikaioma* (obserwacja, reguły ustanowione, kanon), *ethos* (zwyczaj, przepis zwyczajowy).

4. Najnowsze badania wiążą etymologię słowa „ryt” z indoeuropejskim rdzeniem *r-dhe*, oznaczającym utrwalanie w egzystencji, nie przez zwykłe pozostawienie, postawienie przedmiotu, lecz w sposób twórczy (*d'une manière créatrice*)<sup>8</sup> Ryt to *kosmos*, a więc porządek w znaczeniu etycznym, pewnego nakazu, jak i w sensie wyrażenia intencji. Z rdzenia *r-dhe* pochodzą także łacińskie *ars* (sztuka) i *ordo* (porządek), stąd *ritus* i *ordo* są często synonimami.

Chociaż etymologię traktujemy relatywnie w zakresie poznawczym („etymologia” od *etymos* – prawdziwy, *logos* – nauka), należy ona do najstarszych dziedzin wiedzy o języku i rzuca dużo światła na znaczenie danego wyrażenia z uwzględnieniem wielorakich „korzeni”

<sup>7</sup> Vorländer, jw. S. 91.

<sup>8</sup> T. Orel. *L'expérience rituelle*. „Recherches des sciences religieuses” 78: 1990 nr 3 s. 335.

Do podstawowych stwierdzeń takiej analizy trzeba zaliczyć także następujące.

Ryt nie powstaje po to, by go rozumieć. Jest natury bardziej pragmatycznej niż semantycznej. Ryt proponuje wykonanie zadania, nie jest po to, by analizować<sup>9</sup>

Ryt jest przede wszystkim działaniem, modalnością działania, przekracza porządek dyskursu i słowa. Ale słowo nie jest nieobecne w rycie, choć nie jest konieczne. Ryt jest gestem, jest mową, językiem. Ryt jest potwierdzeniem, że nie ma absolutnej dychotomii między mówić i czynić. Z rytym łączyły się słowa, i to już w najstarszych kulturach, np. Egipskiej. Przez słowo ryt podlega procesowi spirytualizacji. Jeżeli nie jest objaśniany przez autentyczne słowo, degeneruje się w magię czy w prosty zabobon<sup>10</sup> Akcja rytu nie powinna także być zredukowana do minimum, do prostej figuracji – wówczas nie mamy do czynienia z rytym, lecz pobożną szaradą. Słowa towarzyszące rytowi winny wskazywać i pomagać w odkrywaniu, zbliżaniu misterium Bożego, a nie pozostawać prostą formułą.

Natura rytu jest heterotopiczna, to znaczy, że jego język, przedmioty, postawy wprowadzają uczestników na inną scenę, w inne miejsce (*topos*) aniżeli to, którego doświadczają w codziennym życiu<sup>11</sup> Paul Ricoeur<sup>12</sup> pojmuje ryt jako działanie, zdolność czynienia (*modalité du faire*), w której słowo jest tylko akompaniamentem. Ryt, według tego myśliciela, jest bardziej gestem. Ricoeur burzy logocentryzm europejski. Ryt dla niego jest mową, językiem, który posiada naturę cielesną.

Znaczenie rytu trzeba widzieć najpierw na szerokiej płaszczyźnie.

Ryt pozostaje w służbie zapewnienia porządku w świecie. Nigdy nie jest tylko sprawą indywidualną. Pozostaje w związku ze wspólnotą, jest interpersonalnym zachowaniem (*behavior*). Nie należy go utożsamiać z rubrykami czy rutyną. W symbolicznej formie wyraża porządek uniwersum, zamierzony przez samego Boga, i ten porządek podtrzymuje, porządek uwzględniający dzieło dokonane przez Chrystusa.

Ryt jest formalnym aktem konstytuującym każdą religię, jest uniwersalnym fenomenem w religiach. Jest działaniem określonym przez bóstwo,

<sup>9</sup> P. Schmith. *Rite*. W: P. Bontr, M. Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et d'anthropologie*. Paris 1992<sup>2</sup> s. 630.

<sup>10</sup> L. Bouyer. *Le rite et l'homme*, Paris 1962 s. 91.

<sup>11</sup> L. M. Chauvet. *Le rite et l'éthique: une tension féconde*. W: *Le rite, source et ressources*. Bruxelles 1995 s. 151.

<sup>12</sup> *Le conflit des interprétations*. Paris 1969 s. 2786 nn.

otrzymanym, który odtwarza, mimuje działanie bóstwa. W religiach wykonywać ryt znaczy czynić tak jak Bóg i razem z Bogiem.

Funkcje rytu można więc wyrazić sumarycznie następująco:

1. Wskazuje na początek, *arche*, korzenie, zanurzenie „w owym czasie” (mit). Ryt spełnia rolę upamiętniającą założycielskie wydarzenie, ma charakter symboliczny, jest także powtarzalny (w sensie odzwierciedlenia pierwszego działania, aktu, np. Eucharystia).

2. Powtórzenie, *reproductio* początku, który objaśnia sytuację przez święto – funkcja społeczna przynależności, związku.

3. Otwiera na przyszłość, która staje się możliwa.

4. Przekazuje i zachowuje tożsamość społeczną i osobową (Claude Levi Strauss funkcję rytu upatruje w zapewnieniu kontynuacji: *établir de la continuité*). Społeczeństwa pozbawione rytu i symbolu wpadają w poślizg światopoglądowy.

Uwagi dotyczące renesansu zainteresowania rytym można zamknąć stwierdzeniem, że współcześnie przyjmuje się raczej za Ph. Aries, iż religijność ludowa należy do „globalnej strategii człowieka (*la stratégie globale de l'homme*)”<sup>13</sup>, a ignorowanie jej byłoby grzechem<sup>14</sup>. Zwyczaje religijności ludowej, jak i w ogóle zwyczaje religijne, stanowią ustrukturalizowaną fenomenologię doświadczenia Transcendencji.

B. Skąd natomiast lekceważenie? Dystans do pobożności ludowej miał swe źródło w zbyt jednostronnym pojmowaniu prymatu liturgii. Równocześnie łączył się z trwaniem przy kartezjuszowskim paradygmacie przyznającym pierwszeństwo *ratio* w interpretacji i wyjaśnianiu fenomenów kulturowych. Współcześnie kartezjuszowskie *cogito ergo sum (ratio)* uzupełnia Gabriel Marcel poprzez: „kocham, więc jestem”

Wspomniany prymat liturgii, tak silnie podkreślany przez niemieckiego etnologa profesora w Passau Waltera Hartingera<sup>15</sup>, dotyczy przede wszystkim tworzenia się i kształtu zwyczajów, inspirowania ich. Liturgia w tym względzie, zdaniem Hartingera, ma decydujące znaczenie<sup>16</sup>. Warto przypomnieć rozumienie zwyczaju i jego kryteriów wypracowane przez wspomnianego

<sup>13</sup> *L'homme devant la mort*. Paris 1977 s. 598.

<sup>14</sup> H. M. Wolf. *Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube*. „Heiliger Dienst” 52: 1998 nr 2 s. 66.

<sup>15</sup> *Religion und Brauch*. Darmstadt 1992.

<sup>16</sup> „Liturgie [...] auf allen denkbaren Ebenen des Brauchkomplexes entscheidend in Erscheinung ist” (tamże s. 240).

autora<sup>17</sup> Wedle Hartingera „zwyczaj jest wspólnym lub analogowym działaniem grupy lub jednostki, w formach ukształtowanych przez tradycje, które wskazują na kryjący się za nimi sens i związane są z określonymi sytuacjami” Kryteria natomiast wylicza następujące:

1. wspólna akcja, działanie;
2. wychodząca oddolnie, płynąca z tradycji;
3. ze specyficznymi wymaganiami (wyróżnik) – język, postawy, strój itp.;
4. wymagająca postaw moralnych;
5. z odniesieniem symbolicznym do natury;
- 6 funkcjonalny związek z czasem i miejscem.

C. Krytyczna postawa w odniesieniu do pobożności ludowej spowodowała reakcje w postaci głębszego zainteresowania się fenomenem pobożności ludowej – czy szerzej: religijności ludowej, a także sakramentalno-teologicznym. Wyraziło się ono w odbywanych sympozjach naukowych i publikacjach<sup>18</sup> Zasygnalizujemy pewne obszary, o które poszerza się refleksja o rycie. Oczywiście, nie wszystkie spostrzeżenia są nowe.

1. Związek liturgii i praktyk pobożności ludu nie stanowi namiastki liturgii. Źródło związku znajduje się w bycie chrzcielnym (*être baptismale*), który człowiek otrzymuje przyjmując sakrament chrztu świętego. Człowiek byt ten najlepiej rozwija w działaniu liturgicznym. Liturgia jest bowiem *actio* – działaniem, jest „urgiczna” (gr. *ergon*), sprawuje misterium Przymierza. Chrystusowe przecież misterium jest Przymierzem, które Bóg postanowił zawrzeć z ludzkością. Przymierzem, które nadaje ostateczny sens stworzeniu. Dla tego Przymierza człowiek został stworzony<sup>19</sup> i ono stanowi „strukturę centralną Biblii” Przymierze to ujmuje człowiek w całościowej sytuacji życia. W liturgii szczególnie sakramenty święte, jako ryty religijne, posiadają charakter nie tyle typu poznawczego, nie łączą się z kategorią *logos* – nauka, lecz są porządku praktycznego – „urgie” (liturgia). Owszem przekazują informację w materii doktryny i etyki, ale na fundamencie *actio*, działania, które powodują, i według symbolizmu tejże akcji.

<sup>17</sup> Tamże s. 70: „Brauchtum ist gemeinsame oder analoge Handel von Gruppen und einzelnen in traditionell geprägten und geforderten Formen, die auf einem hinter ihnen stehende Sinn verweisen und an bestimmten Situationen gebunden sind” Por. także określenie H. Schauerte, według którego zwyczaj to działanie związane z tradycją i wspólnotą, działanie związane z tą samą okolicznością i w tej samej formie (*Kirche und religiöse Brauchtum*. „Theologie und Glaube” 56: 1966).

<sup>18</sup> Bibliografię omówił P. Pos w *Religious popular culture and liturgy: an illustrated argument for an approach*. „Questions liturgiques” 98: 1998 s. 14-59.

<sup>19</sup> P. G a n n e. *Je suis ton Dieu et tu es mon peuple*. Paris 1998 s. 17 nn.

Istnieje w nich priorytet czynienia nad słowem<sup>20</sup> Współcześnie ten charakter liturgii wyraża tak często używane wyrażenie „celebrować”

2. Nie należy zapominać, że byt chrzcielny obejmuje wszystkie działania człowieka, wprowadza ochrzczonego w osobowość – osobę społeczną – Kościół, człowiek nie przestaje rozwijać swego bytu chrzcielnego w relacjach społecznych. Miłość drugiego człowieka nie jest tylko wypełnianiem przykazania miłości, lecz wyrazem i realizacją udziału w życiu Trójcy Świętej, tworzeniem symfonii miłości, która się rozpoczęła w sakramencie chrztu.

Realizowanie bytu chrzcielnego dokonuje się nie tylko w wymiarze personalnym, lecz i wspólnotowym. Charakterystyczny jest fakt psychologiczny, że doświadczenie wartości musi się wyrazić – aby doświadczyć wartości, trzeba ją po prostu wyrazić. Bogaty i różnobarwny wieniec zwyczajów związanych z wielkimi świętami czy wydarzeniami w życiu chrześcijanina, które można by nazwać *rites de passage*, stanowią doskonałą formę – z jednej strony – utrwalania, afirmacji tożsamości chrześcijańskiej, a z drugiej strony jej przekazywania – dzięki interakcji, sile integrującej.

3. Problem ten nabiera szczególniejszego znaczenia we współczesnych społecznościach, które chętnie świętują, ale bez święta<sup>21</sup> Jesteśmy świadkami dużych zmian w tej dziedzinie. Dokonująca się transformacja kultury święta nie jest oczywiście pierwszą w dziejach. Zaznaczyła się szczególnie od Oświecenia (rewolucja francuska; Święto Rozumu – według kalendarza rewolucyjnego przypadające 10 listopada; międzywyznaniowa konkurencja).

Współczesny człowiek chętnie świętuje, inne są jednak parametry tego świętowania. Wskazuje się na:

– Zbyt radykalne rozdzielanie święta od wspomnienia wydarzenia, które konstytuuje święto. Święto współcześnie traktowane jest jako „wydarzenie”, ale w popularnym tego słowa znaczeniu<sup>22</sup>

– Z drugiej strony ujmuje się święto jako doświadczenie Transcendencji, ale bez powiązania z codziennością. „Piękny dzień jako przeciwstawienie do nudnej codzienności” Odo Marquard traktował święto jako „moratorium codzienności”<sup>23</sup> Takie ujęcia mają, oczywiście, swoje konsekwencje prak-

<sup>20</sup> L. M. Chauvet. *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. Paris 1979 s. 127.

<sup>21</sup> A. Schüle. *Ereignis versus Erinnerung. Gibt es eine moderne Festkultur?* „Jahrbuch für biblische Theologie“ 18:2003 s. 353.

<sup>22</sup> A. Assmann. *Erinnerungsräume, Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999 s. 20-23.

<sup>23</sup> *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*. W: W. Haug, R. Warning (Hg). *Das Fest*. München 1989 s. 684-691.

tyczne. Hans-Georg Gadamer<sup>24</sup> w swej refleksji połączył te elementy. Zdaniem tego myśliciela „obchodzić” święto oznacza łączność ze światem codzienności. Święto przynosi właśnie sens tej codzienności, chroni przed niszczącą człowieka rutyną, nie można go ograniczać li tylko do wyznaczonych momentów, miejsc. Święto jest emanacją przyjscia Boga.

Ryty związane ze świętem łączą elementy przeżycia, pamięci. Dokonywane w małych kręgach, stwarzają większe możliwości oddziaływania także na „wierzących bez Kościoła”, a niekiedy w pustyni, poprzez którą przechodzi współczesne chrześcijaństwo w niektórych krajach.

4. Jest sprawą oczywistą, że doświadczenie religijne, będące udziałem człowieka w wykonywanych zwyczajach, obrzędach, oddziałuje na sposób sprawowania liturgii. Stwierdzenie, że liturgia powinna być ludowa, może zabrzmieć niepokojąco. Nie dlatego, że jest to pleonazm<sup>25</sup> (liturgia przecież ze swego znaczenia jest dziełem dla ludu, dziełem ludu), ale może kojarzyć się z mało jakościowym sposobem jej sprawowania. Wpływ rytów pobożności postuluje sprawowanie liturgii zawsze z ludem, nigdy dla ludu, bez klerykalizmu. Winna to być celebrowanie, która łączy, jednoczy, celebrowanie przyjazna człowiekowi, ma to być celebrowanie „ciepła” w najlepszym tego słowa znaczeniu, tworząca symfonię miłości – jest przecież uobecnieniem Chrystusowego dzieła zbawienia przez miłość i zbawienia dla miłości.

Na szerokiej płaszczyźnie podjął to zagadnienie A. Odenthal w pracy *Liturgie als Ritual*<sup>26</sup>

5. Wspomniany wzajemny wpływ dotyczy jeszcze innej dziedziny. Maurice Zundel (1897-1975), duszpasterz szwajcarski, wędrowny kaznodzieja, propagował wizję człowieka, który „wolny od siebie, może rzucić się w ramiona Boga” Sądził on, że rytów pobożności ludowej mobilizują podświadomość człowieka, która stanowi niezwykle rezerwuar psychicznych energii. Z kolei sakramenty nie ograniczają się do bezpośredniej skuteczności. Znaki stosowane w sakramentach w jakiś sposób dosięgają tę dziedzinę psychiki człowieka, pozwalają ją oczyścić i w pewien sposób „uporządkować, w ten sposób ryt są nie tylko uświęcające, ale i uzdrawiające”<sup>27</sup> Refleksja ta odsyła do problematyki symbolu, który wiąże i manifestuje to, co dostrzegalne, z tym, co niewypowiedziane, i w ten sposób liturgia staje się miejscem, w

<sup>24</sup> *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart 1977 s. 54.

<sup>25</sup> J. Y. Quellec. *Liturgie populaire: un pléonasmе?* „Communautés et liturgies” 67:1985 nr 4 s. 267-275.

<sup>26</sup> Stuttgart 2002.

<sup>27</sup> M. Zundel. *Je suis un autre*. Paris 1972 s. 173.



którym człowiek zaproszony jest do życia jako „człowiek pragnienia” (*vir desideriorum*). Szczególnie chodzi o pragnienie wzajemności, pragnienie tożsamości i wolności<sup>28</sup> W problematyce rytu przedmiotem refleksji nie jest symbol sam w sobie, lecz doświadczenie symbolu przez konkretnego człowieka, przedmiotem zainteresowania jest proces odbywający się między symbolem i człowiekiem<sup>29</sup>

6. Kolejny element rzucający światło na problematykę pobożności ludowej to traktowanie jej na bazie ogólnych badań nad sensem rytu w ogólności, jego znaczeniem i potęgą dla człowieka. Chodzi nie tylko o badania socjologiczne, ale także antropologiczne. Konkretna praktyka, forma pobożności ludowej to konkretny obrzęd, rytuał. Podobnie zresztą nie można oddzielać innych praktyk religijnych, np. moralnych i rytów. Konkretny przepis, reguła moralna jest rytmem działania. Rytu nie można redukować do mechanicznie powtarzanych akcji. Ryt nie jest pustą formą. Opiera się na rytmach natury i refleksji żywej istoty<sup>30</sup> Według Catherine Bell<sup>31</sup> ryt jest „przygodą człowieka”, zanurza go w konkretnym uniwersum, a równocześnie wyraża inną rzeczywistość, wiąże z praktyką i konsekwentnie z etyką, a więc wartościami, jest czynnością symboliczną, jest swoistym zatrzymaniem czasu, łączy teraz i dziś „z już i jeszcze nie”

W jubileuszowym homagium życzę szczerze, by liczni doktoranci kontynuowali pracę Mistrza z uwzględnieniem szerokiego kontekstu tego fenomenu nierozłącznego od ludzkiej egzystencji

#### BIBLIOGRAFIA

- Bouyer L.: *Le Rite et l'homme*. Paris: Éd. du Cerf 1962. Coll. „Lex Orandi” 32.  
 Centlivres P., Hainard J. (red.): *Les Rites de passage aujourd'hui*. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981. Lausanne: Éd. L'Âge d'homme 1986.  
 „Communio” 7: 1987 nr 6 (cały zeszyt poświęcony religijności ludowej).  
 Greisch J. (red.): *Le Rite*. Paris: Beauchesne 1981. Coll. „Philosophie-I.C.P.”  
 Hameline J.-Y.: *Aspects du Rite*. „La Maison-Dieu” nr 119, 1974a s. 101-111.

<sup>28</sup> P. Houix. *Le mystère de la liturgie. 7 convictions*. „Liturgie” 1997 nr 102 s. 233-246.

<sup>29</sup> A. Odenthal. *Lebenswelt und Ritual*. „Liturgisches Jahrbuch” 54: 2004 s. 94.

<sup>30</sup> „Rituale sind keine leere Form, sie basieren auf den Rhythmen der Natur und den Reflexen der lebenden Wesen” (tamże s. 85).

<sup>31</sup> *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford 1992 s. 270 nn.; A. Beaugard. *Affirmation de l'identité personnelle au détriment du communautaire. Du récit répété au récit intégré*. W: B. Kaemp f. *Rites et ritualités*. Paris 2000 s. 371-393.

- Sur la genèse des formes du culte et de la prière: perspectives de Max Weber. „La Maison-Dieu” 1972 nr 109 s. 123-127.
- Isambert F.: Rite et efficacité symbolique. Essai d’anthropologie sociologique. Paris: Éd. Du Cerf 1979. Coll. „Rites et Symboles”
- Lambert J. (i in.): Religion populaire: liturgie et évangélisation. Popular Religion: Liturgy and Evangelisation. Leuven: Uitgeverij Peeters 1998.
- Maisonnette J.: Rytuály dawne i współczesne. Przeł. M. Mroczek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 1995.
- Odenhal A.: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart: Kohlhammer 2002.
- Oliviéro Ph. P., Orel T.: L’expérience rituelle. „Recherches de science religieuse” 1990 nr 3 s. 329-372.
- Piette A.: Les rituels: du principe de l’ordre à la logique paradoxale. Points de repère théoriques. „Cahiers internationaux de sociologie” 42: 1992 s. 163-179.
- Rivière C., Piette A. (red.): Nouvelles idoles, nouveaux cultes – Dérives de la sacralité, Paris: Éd. de l’Harmattan 1990.
- Rivière C.: Pour une approche des rituels séculiers. „Cahiers internationaux de sociologie” 74: 1983 s. 97-118.
- Stefański J.: Pobożność ludowa w świetle dokumentów liturgicznych. „Studia Theologica Varsaviensia” 18: 1980 fasc. 2 s. 253-263.
- Turner V. W.: The Ritual Process. Structure and Anti-structure. Harmondsworth: Penguin Books 1974. Pelican Books (Sociology and Anthropology).

## BEING CONCERNED WITH THE RITE CULTURE

### Summary

The Jubilee reflection shows the reason for a renewal in the subject matter concerning rite. They include: the re-institutionalization of faith; the social search for identity, the progress of social communication science, which in liturgy underline the fact that God gives himself to the entire person; the interest in rite in the social sciences and humanities.

Another problem undertaken in the reflection is the modern-day understanding of the nature and function of rite in today’s society, as well as a broad presentation of the relationship between rite and all of theology.

*Summarized by Bogusław Nadolski TChr*

**Słowa kluczowe:** ryt, religijność ludowa, rites of passage, komunikacja, zwyczaj.

**Key words:** rite, popular piety, rites de passage, communication, tradition.