

*Stefan BÖNTERT*  
Ruhr-Universität  
Bochum

## **ORIENTACJA W CHAOSIE I NOWA NADZIEJA** **Rytuały w duszpasterstwie w nagłych wypadkach** **z perspektywy liturgiki**

### **DUSZPASTERSTWO W NAGŁYCH WYPADKACH** **A SPOŁECZEŃSTWO PLURALISTYCZNE**

Od ponad 20 lat duszpasterze współpracujący ze służbami ratowniczymi wspierają ludzi w sytuacjach kryzysowych. Ze skromnej początkowo inicjatywy kilku osób powstała instytucja, bez której nie sposób wyobrazić sobie życia publicznego w Niemczech i która jest dziś stałym elementem wsparcia dla ludzi, którzy zostali doświadczeni przez wypadki, akty przemocy i inne skrajne sytuacje. O tym, jak bardzo oczywista stała się ta instytucja, świadczą przede wszystkim telewizyjne zdjęcia kobiet i mężczyzn, którzy na ubraniach noszą duży napis „duszpasterstwo w nagłych wypadkach”. Po dwu dekadach doświadczeń można słusznie stwierdzić, że przedstawicielom obu dużych Kościołów udało się we współpracy ze strażą pożarną i służbami ratownictwa medycznego stworzyć gęstą sieć wsparcia<sup>1</sup>. Sieć ta zarówno pod względem organizacyjnym, jak i teologicznym wsparta jest na mocnym i szerokim fundamencie i wszystko wskazuje na to, że będzie coraz bardziej zyskiwać na znaczeniu<sup>2</sup>. Współpraca ekumeniczna okazała się pożyteczna i przyczyniła się do profesjonalizacji. To, co zostało tu zainicjowane wspólnymi siłami,

<sup>1</sup> Nie możemy tutaj przedstawić kolejnych etapów powstawania systemu duszpasterstwa oraz jego struktur. Na temat struktury organizacyjnej oraz zakresu kompetencji w praktyce por. portal internetowy <http://www.notfallseelsorge.de> (10.02.2011) oraz podane tam linki regionalnych organizacji. Swego rodzaju kompendium stanowi: S. Sadowski, *Notfallseelsorge*, „Pastoraltheologie” 88:1999, s. 422–434, zwłaszcza 424–427; tenże, *Notfallseelsorge „Ohne zu zögern” oder „Zwischen Angebot und Nachfrage”*, „Pastoraltheologische Informationen” 23:2003, s. 190–200.

<sup>2</sup> Przykładowo można tu wspomnieć o dorocznych kongresach duszpasterstwa wypadkowego/interwencji kryzysowej, por. <http://www.nfs-kit.de> (10.02.2011).

uwrażliwiło na człowieka w potrzebie i może być postrzegane jako kamień milowy wspólnego publicznego wyznania wiary.

Oprócz zaangażowania społecznego trzeba jednak wspomnieć także o motywie teologicznym, na którym od samego początku opiera się ta praca. Swą tożsamość duszpasterstwo buduje na wezwaniu Jezusa, aby bez względu na osobę zatroszczyć się o cierpiących i udzielić im wsparcia. Poprzez pomoc udzielaną na miejscu wypadku rodzinie zabitych czy ofiarom przemocy realizowane jest powołanie chrześcijanina, który nie zważa na przynależność wyznaniową czy religijną, kiedy ktoś jest w potrzebie<sup>3</sup> Być może nie każda ofiara wypadku natychmiast dostrzega to tło, ale najważniejszym powodem, dla którego praca duszpasterzy cieszy się wielkim szacunkiem, jest ich bezwarunkowe oddanie<sup>4</sup> Nawet tam, gdzie wiara chrześcijańska napotyka na zastrzeżenia, a czasem wręcz odrzucenie, tak pojęta służba jest pociągająca i przekonująca. Jako przykład można podać głośne wypadki i katastrofy ostatnich dziesięciu lat, które przełamały społeczną rutynę czy wręcz wywołały kolektywny szok. W większości przypadków duszpasterze poprzez profesjonalną interwencję oraz chrześcijańską autentyczność w znacznym stopniu przyczynili się do zażegnania sytuacji ekstremalnych. Taka postawa przysparza im szerokiego uznania także poza Kościołami<sup>5</sup>

Odkąd pierwsi duszpasterze zaczęli pełnić swoją służbę, trwa dyskusja, jakie metody są odpowiednie dla profesjonalnej interwencji i towarzyszenia w sytuacjach kryzysowych. Szczególnie płodna okazała się wymiana doświadczeń z psychologią i dyscyplinami jej pokrewnymi. Przy tworzeniu właściwego profilu nawiązano do teologii pastoralnej, zwłaszcza teorii duszpasterstwa i psychologii (pastoralnej). Umiejętność prowadzenia rozmowy, empatia, niezawodność oraz osobista autentyczność to tylko kilka cech z szerokiego wachlarza kompetencji, jakimi powinni się charakteryzować duszpasterze pomagający ofiarom wypadków i przemocy. Aby mogli być pomocnymi towarzyszami na takiej drodze, muszą dysponować wiedzą o procesach psychicznych i ich traktowaniu, innymi słowy, muszą pewnie stąpać po tym gruncie<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Por. np. Łk 10, 25–37.

<sup>4</sup> Por. wypracowane przez duszpasterzy biskupstw i Kościołów krajowych tezy, które postrzegają duszpasterstwo w wypadkach jako służbę spoczywającemu w rękach Boga człowiekowi, potrzebującemu zbawienia: *Texte und Materialien für Gottesdienst und Gemeindegemeinschaft zum Thema Straßenverkehr. „Notfallseelsorge“ Eine Handreichung: Grundlegendes – Modelle – Fortbildung – Erfahrungen, Sonderheft*, red. Evangelisch-Katholische Arbeitsgemeinschaft für Verkehrssicherheit, Kassel 1999<sup>2</sup>, s. 21. Tu za: S. Sadowski, *Notfallseelsorge...*, s. 193, przyp. 13.

<sup>5</sup> Por. S. Sadowski, *Notfallseelsorge...*, s. 432.

<sup>6</sup> Por. F. Waterstraat, *Einsatz: Notfallseelsorge. Grundlagen – Inhalte – Arbeitsformen*, Hannover 2004, s. 59–111; M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung. Begegnung. Lebens-*

Jakkolwiek na temat tak rozumianej metody pracy panuje zgodność, to jednak nie wolno przeoczyć faktu, że pojawiające się wymagania wykraczają poza zarysowane pole. Z początkiem XXI wieku praktyka stanęła przed nowymi zadaniami, dostrzeganymi dotąd jedynie na marginesie. Poszukiwanie odpowiednich metod i środków nie może abstrahować od kulturowych i religijnych uwarunkowań ofiar, jeśli duszpasterstwo pojmuje samo siebie jako pomoc konkretnemu człowiekowi. Konieczne staje się uwzględnienie w większym stopniu tendencji religijnych i kulturowych i zadanie pytania, jaki wpływ mają one na pracę duszpasterską z ofiarami wypadków i trudnych sytuacji i jakie konsekwencje należy z nich wyciągnąć. Ma to znaczenie przede wszystkim z uwagi na dwie tendencje, które z pozoru zdają się sobie przeczyć, ale jednocześnie warunkują się wzajemnie. Można je (rzecz jasna, w skrócie) opisać hasłami „sekularyzacja” i „powrót do religii”<sup>7</sup>. Pojęcia te podkreślają ambiwalencję, z którą mają dziś do czynienia oba Kościoły w Niemczech. Z jednej strony postępuje erozja życia wiary i życia codziennego uporządkowanego według norm religijno-kościelnych. Z drugiej zaś pojawiają się koncepcje życia, które noszą cechy wyraźnie religijne, a jednocześnie dystansują się wobec skodyfikowanych religii. Zaskakujące, że wielu ludzi jak najbardziej pretenduje do bycia religijnymi, nie chce jednak przynależeć do zinstytucjonalizowanych Kościołów czy wspólnot religijnych. Konsekwencją jest religijny „nomadyzm” połączony ze spadkiem przynależności do określonej denominacji. Z tymi ambiwalencjami ściśle łączy się problem, który poprzez napływ wiernych z innych wspólnot religijnych zyskuje na aktualności. Bez wątpienia współżycie członków różnych religii wymaga szacunku i uznania, nasuwa jednak także pytanie o różnice w obrzędowości, w postrzeganiu sensu życia i obrazach Boga. To, co na temat tych tendencji możemy przedstawić bardzo skrótowo, posiada pewną dynamikę, która postawiła społeczno-kulturową rolę Kościołów na zupełnie nowym gruncie. Hasłowo wspomnijmy tylko koniec religijnego monopolu i autorytetu moralnego. Dawno już religijna hegemonia Kościołów z ich tradycjami przeszła do historii. Coraz częściej są one jed-

---

*deutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 446–468; T. Zippert, *Notfallseelsorge. Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 25, Heidelberg 2006.

<sup>7</sup> Zarówno teza o sekularyzacji, jak i pogląd na temat „powrotu do religii” są obecnie przedmiotem gwałtownych dyskusji lub są podawane w wątpliwość. Por. tylko niewielki wybór z szerokiego wachlarza publikacji: *Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa*, red. H.-J. Große Kracht, „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften” 44, Münster 2003, tu szczególnie: J. Casanova, *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*, s. 271–293; G. Davie, *The sociology of religion*, Los Angeles 2007; Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009.

nym z aktorów pośród wielu innych; jest to sytuacja, która dotyka wszystkich sfer życia kościelnego i znajduje swoje odbicie w licznych debatach na temat nowych strategii.

Nigdzie tendencja ta nie rysuje się wyraźniej niż na płaszczyźnie rytuałów. Jeszcze niedawno mówiło się o ich kryzysie, dziś natomiast obserwuje się ponowne zainteresowanie rytuałami i symbolami<sup>8</sup>. Ich konsekwentne wykorzystywanie jest zaskakujące, jednocześnie obserwuje się powstawanie nowych symboli. Samo zjawisko trudno przeoczyć, podobnie jak jego nieprzejrzystość<sup>9</sup>. Jakie siły stoją za nim, można szybko pokazać na przykładzie dzisiejszego rynku księgarskiego. Jeśli w wyszukiwarce księgarni internetowej wpisać hasło „rytuał”, pojawiają się setki propozycji. Wśród nich znajdują się tytuły dotyczące wszystkich sfer życia, wiele z nich proponuje wyraźnie rytuały na okoliczność trudnych sytuacji i ekstremalnych doświadczeń. Spektrum jest szerokie: rytuały żałobne, zrytualizowane czynności w osobistych niepowodzeniach, w przypadku rozstania lub ciężkiej choroby – to tylko kilka przykładów z obfitej oferty. Rytuały mają – co do tego zgodne są wszystkie publikacje – pomóc zneutralizować sytuacje konfliktowe. Niektóre książki są wyjątkowo śmiałe: *Rituale. Quellen der Kraft* (Rytuały, źródło siły)<sup>10</sup> czy *Heimkommen. Segensworte, Gebete und Rituale für Kranken- und Sterbebegleitung* (Powrót do domu. Błogosławieństwa, modlitwy i rytuały dla towarzyszących w chorobie i umieraniu)<sup>11</sup>. Co do jakości tego typu publikacji zdania są i muszą być podzielone. Przykłady te pokazują jednak, że rytuały nie są sprawą marginalną, lecz stanowią sedno współczesnej kultury religijnej.

Interesująca jest kwestia, skąd bierze się to nowe zainteresowanie rytuałami<sup>12</sup>. W pewnym czasopiśmie psychologicznym z roku 2004 wysunięto tezę, że ma ono bezpośredni związek z kryzysem tradycyjnych form:

<sup>8</sup> Na temat wyników badań i dalszych perspektyw w punktu widzenia liturgiki por. B. Kranemann, *Rituale im Bedeutungswandel. Ein ambivalentes Phänomen gegenwärtiger Kultur*, „Herder Korrespondenz” 60:2006, s. 204–209; tenże, *Die Wiederentdeckung des Rituals. Ein kulturelles Phänomen in liturgiewissenschaftlicher Perspektive*, „Religionsunterricht an höheren Schulen” 48:2005, s. 24–35; *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, red. B. Kranemann, J. Hake, G. Fuchs, Stuttgart 2004.

<sup>9</sup> Por. D. Lüddeckens, *Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses*, „Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte” 56:2004, s. 37–53.

<sup>10</sup> M. Kaiser, *Rituale. Quellen der Kraft*, München 2005.

<sup>11</sup> B. Enzner-Probst, *Heimkommen. Segensworte, Gebete und Rituale für die Kranken- und Sterbebegleitung*, München 2005.

<sup>12</sup> Poniższe rozważania opierają się przede wszystkim na: B. Kranemann, *Die Wiederentdeckung des Rituals...*, s. 26 n.

brak formy z ducha wolności odbierany jest coraz silniej jako strata. Pokazuje się on obecnie jako brak stylu lub niepewność zachowań przy okazjach, którym niegdyś kształt nadawały rytuał i liturgia [...]. Trudno się zatem dziwić, że rytuały przeżywają renesans. Wprowadzamy je ponownie do naszego świata, uboższego w tradycje – czasem świadomie te tradycje pielęgnując [...], najczęściej jednak traktując je jako sprawę prywatną i codzienną<sup>13</sup>

Podążanie za tym poglądem nasuwa dwie konkluzje. Po pierwsze, słabnące zakotwiczenie w Kościele ani nie prowadzi do upadku symboli i symbolicznych praktyk, ani nie oznacza braku potrzeby wyrażania się w rytuałach. Wręcz przeciwnie: w miarę, jak zanikają stare formy, pojawiają się nowe symbole i rytuały, innymi słowy: tam, gdzie Kościoły straciły tradycje (lub je zarzuciły), pojawia się coś w zamian. Po drugie, w przedstawionej diagnozie swój nowy wyraz znajduje zasadnicza cecha rytuałów: wspomaganie, dostarczanie pomocy w interpretacji i w końcu w zmierzeniu się z doświadczeniami<sup>14</sup>

Szczególnego znaczenia nabierają rytuały w wypadkach lub katastrofach<sup>15</sup> Kiedy sytuacje kryzysowe wstrząsną społecznością lub pojedynczymi osobami, odczuwają one wielką potrzebę ich zobrazowania, co daje im poczucie bezpieczeństwa. Jak działają rytualizacje i z jakim echem spotykają się ich inscenizacje, pokazują niedawne przykłady<sup>16</sup> Po masakerze w gimnazjum w Erfurcie z roku 2002 jeszcze tego samego dnia wielu ludzi udało się do miejscowej katedry. Ku czci zabitych przed ołtarzem palili oni świece i składali kwiaty lub przedmioty pamiątkowe. W społeczności, gdzie tylko 20% populacji to chrześcijanie, fakt ten zasługuje na uwagę.

Wielką sensację wzbudziło centralne nabożeństwo ku czci ofiar odbywające się niedługo po zdarzeniu, podczas którego zapalono także świeczkę dla zamachowca<sup>17</sup>. Inny przykład stanowi ceremonia żałobna ku

<sup>13</sup> G. Bliersbach, *Rituale: Was das Leben zusammenhält*, „Psychologie Heute” 4:2004, s. 22.

<sup>14</sup> Por. H. Kochanek, *Postmoderne Rituale und Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 52:2002, s. 210–233.

<sup>15</sup> Ciągłe jeszcze brak pogłębionych badań nad rytuałami kryzysu w kontekście społecznym oraz ich stosunku do liturgii. Pierwszą szeroką interpretację zawiera: P. Gijbertus J. Post, R. L. Grimes, A. Nugteren, P. Pettersson, *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*, Leuven 2003.

<sup>16</sup> Zjawisko to nie ogranicza się do niemieckiego obszaru językowego, w innych miejscach wykazuje podobne cechy, por. przykład z Holandii: A. Nugteren, *Public ritual behaviour after the Bijlmer plane crash in 1992: A Fundgrube for mourning rituals after disasters?*, [w:] *Die modernen „ritual studiem” als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*, red. B. Kranemann, P. Post, Leuven 2008, s. 263–271. Inne międzynarodowe przykłady w: P. Gijbertus J. Post, R. L. Grimes, A. Nugteren, P. Pettersson, *Disaster ritual...*, s. 24–26.

<sup>17</sup> Por. L. Friedrichs, *Dem Unbegreiflichen Sprache geben. Zivilreligiöse Kasualgottesdienste als Herausforderung an Kirchen heute*, [w:] *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst*

czci Roberta Enke na stadionie piłkarskim w Hanowerze pod koniec 2009 roku. Zarówno tu, jak i w Erfurcie w organizację zaangażowane były Kościoły, lecz nie w roli jedynych odpowiedzialnych. Proste, acz ekspresywne symbole i czynności symboliczne ze wspomnianych ceremonii uczyniły uroczysty rytuał pożegnania, który w przypadku Roberta Enke został określony mianem „cywilno-religijnej liturgii”<sup>18</sup>. Bardziej indywidualne rysy nosiła żałoba po tragedii na *love parade* w Duisburgu w roku 2010, choć i tu potrzeba orientacji w chaosie swój wyraz znalazła w rytuałach i znakach<sup>19</sup>

Kościół stoi przed bardzo ważnym zadaniem: wymaga się od nich wsparcia duszpasterskiego i rytualnego, lecz mniej w ich tradycyjnych liturgicznych formach, a jako od jednych spośród wielu partnerów. W konsekwencji rytuały siłą rzeczy znajdują się na styku interpretacji kościelnie unormowanej i nieokreślonej religijnie. To, że niektóre formy pod względem estetycznym i treściowym są nie do pogodzenia z rozumieniem liturgii chrześcijańskiej i że sprzeciwiają się fundamentowi biblijnemu, w obliczu pluralizmu nie dziwi. Słusznie można zapytać, na ile duszpasterstwo w wypadkach i trudnych sytuacjach znajduje się pod wpływem tych tendencji i jakie zarysowują się perspektywy. Gdzie i w jakich warunkach sięganie po rytuały może być pożyteczne? Jakie formy są właściwe w sytuacji, kiedy zanika znajomość liturgii i obyczajów? Jakie mają zastosowanie i gdzie są ich granice?<sup>20</sup> Pytania te pokazują, że chodzi tu o coś więcej niż tylko gotowe recepty, które wystarczy jedynie wprowa-

---

*an der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft*, red. I. Mildenberger, W. Ratzmann, Leipzig 2005, s. 146 n.; por. także K. Schubert, *An diesem Tag reichte der Raum nicht. Erinnerungen an „Erfurt“*, „Arbeitsstelle Gottesdienst” 19:2005, s. 62–66. Stosowne ceremonie odbyły się również po katastrofie lotniczej w Azji Wschodniej pod koniec roku 2004, por. J. Neijenhuis, *Klage und Trauer vor Gott zur Sprache gebracht. Beschreibung und Deutung des ökumenischen Gottesdienstes im Berliner Dom zum Gedenken an die Opfer der Flutkatastrophe in Südasiens*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 45:2006, s. 34–52. Zapis publicznego nabożeństwa z tej okazji, które odbyło się w Wiedniu, można znaleźć w Internecie na stronie: [http://www.notfallseelsorge.de/Gottesdienste/Seebeben\\_Interreligioese%20Gedenkstunde%20Wien.pdf](http://www.notfallseelsorge.de/Gottesdienste/Seebeben_Interreligioese%20Gedenkstunde%20Wien.pdf) (10.2.2011).

<sup>18</sup> M. Sellmann, *Erregte Versammlungen. Säkulare Liturgien in pastoralsoziologischer Perspektive*, „Communio” 38:2009, s. 637.

<sup>19</sup> Transmisja takich uroczystości tworzy z kolei zupełnie swoisty wyraz żałoby i wspomnienia wśród opinii publicznej, por. przyczynki i analizy w: *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, red. K. Fechtner, T. Klie, Stuttgart 2011.

<sup>20</sup> Wykorzystywanie rytuałów w duszpasterstwie w nagłych wypadkach omawiane jest w poniższych podręcznikach, niekiedy jednak jest tylko skrótowo zarysowane: K. M. Gladisch, *Rituale in der Notfallseelsorge*, [w:] *Seele in Not. Notfall-Seelsorge als Hilfe in Grenzsituationen*, red. B. S. Tarnow, K. M. Gladisch, Gütersloh 2007, s. 143–147; T. Zippert, *Notfallseelsorge...* Na temat tych aspektów w kontekście teorii rytuałów por. F. Waterstraat, *Dem Chaos gestaltend begegnen. Aspekte christlicher Rituale in der Notfallseelsorge*, „Berliner Theologische Zeitschrift” 26:2009, s. 16–30.

dzić w życie. Poniżej przedstawimy tezę, że rytuały posiadają potencjał, który czyni z nich nieodzowny element duszpasterstwa w wypadkach i trudnych sytuacjach. W praktyce chodzi o to, aby z jednej strony odnaleźć formy, które pomogą poszkodowanym, z drugiej zaś żeby formy te tak były wypełnione treściami teologicznymi i duchowymi, aby pokazywały zbawcze i wszechmocne działanie Boga, czyli pokazywały je jako pełną nadziei perspektywę, gdyż w dawaniu świadectwa tej wierze leży bez wątpienia sedno. Rozważania te nie służą temu, żeby na pytanie o zastosowanie rytuałów w duszpasterstwie odpowiadać jakimiś pochopnymi praktycznymi wskazówkami, lecz wpisaniu ich w szerszą refleksję. Nie rościmy sobie prawa do wyczerpania tematu. Nasza refleksja zostanie ograniczona do uwag czynionych z perspektywy liturgiki i skupi się na sześciu punktach. Dla przejrzystości wywodu każdy z aspektów poprzedzony jest tezą, zawierającą w sobie główną myśl, do której zmierzają dalsze rozważania.

### TEZA PIERWSZA

Pojawiające się w sytuacjach ekstremalnych niepewność i pytania artykułowane i przepracowywane są nie tylko w rozmowie, lecz także w gestach symbolicznych i znakach.

Nie trzeba szczególnych dowodów na to, że w pracy duszpasterskiej w nagłych wypadkach i trudnych sytuacjach najważniejsza jest rozmowa z poszkodowanym. W tym względzie, jak wspomnieliśmy, praktyka duszpasterska zaczerpnęła sporo wartościowych elementów z psychologii (pastoralnej)<sup>21</sup> i wykształciła wrażliwość na splot psychicznych obciążeń, które odgrywają pewną rolę w sytuacjach kryzysowych. Rozmowa ma funkcję wspierającą i służy, jak twierdzi duszpasterstwo oparte na terapii, zasadniczemu wzmocnieniu „ja”<sup>22</sup>. Niepojęte przeżycie zostaje zwerbalizowane, rozmowa staje się naczyniem, w którym można zebrać doświadczenie cierpienia. Jak wiadomo, nie chodzi tu o rozmowy pouczające, które mają nakreślić kierunki postępowania i udzielać dobrych rad. Ich celem jest pomóc znieść „niepojęte” i stworzyć przestrzeń, w której wspólnie patrzy się na ból, załamanie i strach i wspólnie dźwiga się te doświadcze-

<sup>21</sup> Por. *pars pro toto: Psychologie in Notfallmedizin und Rettungsdienst*, red. J. Bengel, Berlin 1997.

<sup>22</sup> Zamiast wyliczania poszczególnych prac odwołajmy się w tym miejscu do pracy Corinny Dahlgrün, która oprócz podania innych pozycji bibliograficznych streszcza znaczące aspekty i wymienia różne przyczynki: *Das Gebet im Seelsorgegespräch. Theologische Notwendigkeit, methodischer Fehler oder heilende Intervention?*, „Wort und Dienst” 26:2001, s. 353–365, zwłaszcza 358 n.

nia. Tam, gdzie pozwalają na to okoliczności i gdzie jest to pożyteczne, rozmowa zostaje zainicjowana przez gesty. Krótko mówiąc, nie można podawać w wątpliwość znaczenia rozmowy. Aby duszpasterze mogli sprostać temu zadaniu, w ostatnich latach pracowano nad dalszym kształceniem w tej dziedzinie.

Jednakże konfrontacja z doświadczeniami życiowymi, a zwłaszcza kryzysowymi, każe sięgać nie tylko do rozmowy. Rytuály i znaki odgrywają ważną rolę, która jest tym ważniejsza, jeśli w sytuacji ekstremalnej słowa nie mogą już wyrazić żalu i bólu. Spojrzenie na historię liturgii pozwala szybko dostrzec, że związek pomiędzy kryzysem a rytuałem wyznaczał ważne kierunki i aż do dziś wpływa na czynności liturgiczne. I tak na przykład „wprowadzenie do liturgii sakramentu” chorych podkreśla, że symboliczne gesty w procesie towarzyszenia choremu istotnie przyczyniają się do pokonania trudnej sytuacji:

Doświadczane podczas odwiedzin chorego ludzkie wsparcie chroni go przed przygniatającą samotnością, wzmacnia jego odwagę życiową i może mu pomóc zaakceptować chorobę [...] wszyscy, którzy troszczą się o chorych w swej wspólnotie, okazują poprzez odwiedziny chorego współodpowiedzialność i współczucie. Niech nie spieszą się podczas wizyt u chorego, niech przysłuchują się im i usiłują wczuć się w ich sytuację [...] należy unikać wszelkich form przesadnej opieki i rozczulania się nad chorym. Jednak odpowiedzialni za chorych powinni w odpowiedni sposób zasugerować możliwość przyjęcia komunii i przystąpienia do sakramentu pokuty; szczególnie jednak niech zwrócą uwagę chorych na sens sakramentu namaszczenia chorych i jego przyjęcie w porę<sup>23</sup>

Już po tych kilku zdaniach widać, że w posłudze chorym elementy werbalne i niewerbalne wspaniale się dopełniają. Nawet jeśli nie możemy tu poświęcić miejsca na podkreślenie zalet sakramentu chorych i jego podstawy teologicznej, to widać, że napotykaemy tu na myślenie, które potrafi spożytkować przenikanie się rozmowy i symboli dla duszpasterstwa.

Starania, aby połączyć oba elementy, opierają się na podstawowym teologicznym i antropologicznym rozumieniu zagadnienia<sup>24</sup> Jako przykład niech posłuży tekst teologa Romano Guardiniego pochodzący z jego pisma pt. *O duchu liturgii*, wydanego po raz pierwszy w roku 1918. Wystarczy zaledwie kilka zdań, aby pokazać, w czym upatruje on szczególną siłę rytuału:

<sup>23</sup> *Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-) Bischöfe von Bozen–Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn 1994<sup>2</sup>, s. 33 n.

<sup>24</sup> Przykłady zainspirowane przez: B. Kranemann, *Die Wiederentdeckung des Rituals...*, s. 26 n.



Kto liturgię przeżywa z rzeczywistym oddaniem, ten pozna, że ruchy cielesne, czynności, rzeczy zewnętrzne posiadają wielkie znaczenie. Najpierw zawarte są tu wielkie możliwości wyrazu, poznania, duchowego doświadczenia, co czyni prawdę o wiele silniejszą i bardziej przekonującą, aniżeli może to zrobić samo słowo. Następnie trzeba wymienić ich wyzwalające działanie, ponieważ pozwalają one życiu wewnętrznemu wypowiedzieć się pełniej, aniżeli mogłyby to czynić same słowa<sup>25</sup>

Ten cytat odnosi się do liturgii w ścisłym sensie, ale można go rozumieć szerzej: w tym, co namacalne, w symbolu i w rytuale wyraża się prawda, jak to formułuje Guardini, o wiele silniej i bardziej przekonująco, niż zdoła to zrobić samo słowo. Dla Guardiniego znaki i czynności symboliczne są medium, w którym człowiek to, co porusza go osobiście i w jego wierze, tak może wyartykułować, że posiada to „wyzwalające działanie”. W innym piśmie Guardini podejmuje raz jeszcze ten wątek i pisze:

Człowiek mówi i słucha. Odbywa się to w każdym geście i każdym działaniu: a działanie to jest ucieleśnieniem życia wewnętrznego; człowiek wyraża i rozumie<sup>26</sup>

Jak twierdzi Guardini, słowo i znak nie stoją wobec siebie w opozycji, lecz współgrając, zyskują dynamikę, która dotyka człowieka w jego całej cielesno-duchowej egzystencji.

Na czym opiera się to zaufanie do rytuałów, może wyjaśnić rzut oka na współczesne teorie<sup>27</sup> Z wielu propozycji przedstawimy tylko trzy<sup>28</sup> Rytuał cechuje prostota i powtarzalność. Ten, kto go stosuje, żywi nadzieję na jego skuteczność w szczególnych sytuacjach życiowych. Inna cecha rytuału to performatywność. Chodzi o to, że to, co zostanie wypowiedziane, obowiązuje i spełnia się. „Kocham Cię” lub „Otwieram posiedzenie” to tylko przykłady mowy, która nie tylko informuje, lecz również realizuje to, co powiedziane. W taki sam sposób działa rytuał. Nie tylko mówi i informuje o czymś, lecz także stanowi obietnicę czegoś. Dla uczestnika rytuału zmienia się rzeczywistość, on sam wychodzi odmieniony. Do cech rytuału, który dotyka bezpośrednio człowieka, należą także emocjonalność, asocjacja i estetyka. Rytuał informuje o życiu i nadziejach w ten sposób, że przemawia do innego postrzegania, niż dzieje się to na drodze werbalnej. Człowiek rozumiany jest jako istota zmysłowa. Zgodnie z tym w postudze duszpasterskiej można „wyrazić” na wiele różnych sposobów kryzys i pomoc. Ostatnią cechą charakteryzującą rytuały jest posługiwa-

<sup>25</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 98 n.

<sup>26</sup> Tenze, *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels 1923, s. 23.

<sup>27</sup> Obok wielu innych pojedynczych prac por. przede wszystkim: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, red. A. Belliger, D. J. Krieger, Wiesbaden 2003<sup>2</sup>

<sup>28</sup> Por. natomiast B. Kranemann, *Die Wiederentdeckung des Rituals...*, s. 27 n.

nie się symboliką prezentatywną, co oznacza, że znaki i symbole łączą liczne wrażenia zmysłowe. Ta forma postrzegania zawsze wyprzedza postrzeganie werbalne, to znaczy to, co może zostać ujęte w słowa, jest zawsze tylko wycinkiem rzeczywistości.

Wymienione aspekty wymagają licznych uzupełnień. Przyjrzenie się innym sferom życia liturgicznego mogłoby pokazać na przykład, o ile bogatsza jest relacja rytuału i kryzysu, niż można to tu przedstawić<sup>29</sup> Podobnie rzecz ma się z aspektami teorii rytuału. Podsumowując te rozważania, można podać argumenty za tym, że rytuały mogą być bardzo wartościowe w duszpasterstwie w nagłych wypadkach. Podejmują one sytuacje kryzysowe i pojawiające się w nich konflikty i przenoszą zmaganie się z nimi na płaszczyznę widzialną. Rytuały w sytuacjach, „w których człowiekowi odbiera mowę, w których wszelkie słowa zdają się puste i banalne, dostarczają możliwości wyrazu i zachowań”<sup>30</sup> Ponieważ wykraczają poza komunikację słowną, pomagają „skanalizować uczucia, włączają we wspólnotę, przemawiają do całego człowieka, także do jego cielesności, stanowią ostoję porządku i sensu”<sup>31</sup> Tam, gdzie „wyczerpują się możliwości dyskursu”<sup>32</sup>, stanowią one czynnik stabilizujący<sup>33</sup> Wskazuje to również, rzecz jasna, na konieczność bardzo starannego wyboru w konkretnym przypadku. Przyjęcie zasady *one size fits all* byłoby tu kontraproduktywne.

To, co powiedzieliśmy, może zostać potwierdzone przez przytoczone już przykłady z życia publicznego. Jak wspomnieliśmy, ludzie w sytuacjach kryzysowych są jak najbardziej obeznani z rytualnymi formami komunikowania, także nieinstruowani z zewnątrz i bez szczególnego zakotwiczenia religijnego zaznajomieni są z estetyką i inscenizacją. Oprócz tego przypomnijmy o symbolach w prywatnym środowisku, choćby o znaczeniu zdjęć pamiątkowych, rytualizacji żałoby i pożegnań na przykład w formie upamiętniania miejsc wypadków lub nagłej śmierci dziecka. Nawet młodzi ludzie chętnie po nie sięgają. Rozpowszechniona jest teza, że w okresie dorastania rytuały mają szczególne znaczenie, gdyż pomagają w przejściu przez fazę przemian cielesnych i duchowych, wprowadzają wewnętrzny ład i pozwalają odnaleźć orientację<sup>34</sup> Zastoso-

<sup>29</sup> Por. na ten temat S. Böntert, *Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns. Überlegungen zu einer Gottesdienstkultur im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual*, „Heiliger Dienst” 62:2008, s. 224–244, tu: dalsze wskazówki bibliograficzne.

<sup>30</sup> M. Klessmann, *Seelsorge...*, s. 89.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> F. Waterstraat, *Dem Chaos gestaltend begegnen...*, s. 21.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>34</sup> Por. np. H. Kohler-Spiegel, *Riten – Rytuale – Sakramente. Religionspädagogische Überlegungen*, „Katechetische Blätter” 129:2004, s. 104.

wanie rytuałów w duszpasterstwie w nagłych wypadkach w większym zakresie, które odbywa się według tej zasady, mogłoby znacznie poszerzyć możliwości działania.

## TEZA DRUGA

Rytuały mają charakter terapeutyczny. Pomagają nadać kształt chaosowi. Porządkując przestrzeń i czas, otwierają możliwości odzyskania utraconej orientacji.

Jak wspomnieliśmy, najważniejszym zadaniem duszpasterstwa w nagłych wypadkach jest otoczenie ofiar opieką psychologiczną<sup>35</sup> Postrzeganie rytuałów w tym kontekście nasuwa pytanie, na ile mogą one być pomocne w tej materii. Pomiędzy wsparciem terapeutycznym a widzialnymi czynnościami symbolicznymi istnieją punkty styczne, których nie wolno przeoczyć, gdyż obie te sfery przemawiają do cielesno-duchowej konstytucji człowieka. Jest tak niezależnie od tego, czy patrzy się na nie z punktu widzenia liturgicznego, czy ogólnego. Na pierwszy rzut oka łączenie liturgii z psychologią i terapią może się wydać osobliwe, a nawet być może gorszące<sup>36</sup> W kręgach kościelnych przez długi czas myśl o wykorzystywaniu liturgii dla celów terapeutycznych spotykała się z zastrzeżeniami, ponieważ żywiono obawy, że ucierpi na tym wartość nabożeństw. W historii liturgii i obyczajowości można znaleźć jednak wiele przykładów ścisłego łączenia znaków z duszpasterstwem o charakterze terapeutycznym/uzdrawiającym<sup>37</sup> W czasie, gdy kontrast między nabożeństwem a dniem codziennym był o wiele mniej wyraźny niż dziś, panowało przekonanie o terapeutycznej sile religijnych rytuałów. Na przykładzie ołtarza z Isenheim, stworzonego na początku XVI wieku przez Matthiasa Grünewalda, a dziś znajdującego się w Unterlindenmuseum w Colmarze we Francji, można pokazać ów związek. Szczególnie przedstawienie Ukrzyżowanego, które oddaje cierpienie w całej wyrazistości i dramatyzmie, fascynuje odbiorcę do dziś. Ołtarz ten przez długi czas znajdował się w szpitalu. Po przyjęciu chorego najpierw przez dzień układani byli przed tym potężnym przedstawieniem Ukrzyżowania, zanim przeniesiono ich

<sup>35</sup> Por. M. Klessmann, *Seelsorge...*, s. 263–299.

<sup>36</sup> Na ten temat oprócz wielu pojedynczych prac por. A. Odenthal, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002; Y. Spiegel, *Erinnern – wiederholen – durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes*, Stuttgart 1972; H.-J. Thilo, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985.

<sup>37</sup> Por. na ten temat dokładne i zawierające wiele przykładów studium: J. Mette, *Heilung durch Gottesdienst? Ein liturgiethologischer Beitrag*, Regensburg 2010, zwłaszcza s. 259–348.

gdzie indziej<sup>38</sup>. Chorego poddawano działaniu tego ekspresyjnego przedstawienia, najwyraźniej w przekonaniu, że oprócz zewnętrznej opieki potrzebował on wewnętrznego wzmocnienia. Identyfikowanie się z cierpieniem Jezusa, włączenie się w dynamikę tajemnicy wielkanocnej i odnalezienie w niej nowej orientacji – to był cel terapii. O tym, że nie chodzi tu o przypadki odosobnione i że pomysł ten zataczał szerokie koła, świadczy choćby praktyka leczenia chorych w kościołach<sup>39</sup>

Jest rzeczą oczywistą, że nie da się tego przykładu przenieść do naszych czasów. Pokazuje on jednak, jakie działanie mogą mieć rytuały. Zgodne są co tego także teorie bazujące na psychoanalizie, podkreślające związek pomiędzy zachowaniem rytualnym a nieświadomymi procesami. Rytuały służą przepracowaniu lęków, dlatego mają działanie terapeutyczne. Poszerzając perspektywę, stanowią wsparcie dla wewnętrznej odnowy i podniesienia się z trudnej sytuacji<sup>40</sup>. Inne teorie w centrum stawiają związek pomiędzy rytuałem a krytycznymi chwilami w biografii człowieka. Obie koncepcje zgadzają się ostatecznie co do tego, że rytuały przełamują odrętwienie i wprowadzają ład w ambiwalentne i chaotyczne uczucia, symbolizując rzeczywistość, która wykracza poza aktualną sytuację poszkodowanego. W patrzeniu i w przeżywaniu można odnaleźć własną wewnętrzną historię w historii na pierwszy rzut oka zupełnie innej. W taki sposób rytuał umożliwia przekroczenie własnego nieszczęścia. Subiektywne doświadczenie zostaje przetworzone i przekroczone, wręcz włączone w jakąś ponadsubiektywną rzeczywistość. Abstrahując od konkretnego chrześcijańskiego związku, o który chodzi w przedstawionych przykładach, oznacza to, że rytuał wyraża przekonanie o istnieniu – oprócz sytuacji kryzysowej, odbieranej jako wszechmocna – wyższej, lepszej rzeczywistości. W tym kontekście przypomnijmy raz jeszcze prezentatywny charakter rytuału. Poszkodowany nie jest pouczany, lecz

<sup>38</sup> Por. M. Seidel, *Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald*, Stuttgart 1990, s. 17; por. także kilkuczęściowy tekst: A.-E. Buchrucker, *Anmerkungen zur theologischen und symbolischen Deutung des Isenheimer Altars*, „Das Münster” 41:1988, s. 269–276; 42:1989, s. 50–53, 127–130.

<sup>39</sup> Por. F. Walz, *Liturgie als Therapie. Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung*, „Heiliger Dienst” 49:1995, s. 99. Więcej na ten temat: H.-J. Thilo, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes...*

<sup>40</sup> Wykorzystanie w sensie wyłącznie dobrego, afirmującego i terapeutycznego instrumentu stałoby w sprzeczności z sensem liturgii. Andreas Odenthal odrzuca z punktu widzenia psychoanalizy nawet wymiar uzdrawiający chrześcijańskiego rytuału. O uzdrawianiu jest on w stanie mówić jedynie na tle trwałej fragmentaryczności ludzkiej egzystencji, gdyż „pojęcie «heil»“ (uzdrowiony, ale i zbawiony – przyp. tłumacza) jest zastrzeżone dla eschatologicznego spełnienia człowieka w Królestwie Bożym. Ludzka egzystencja na ziemi pozostaje w porównaniu z nim ułomna – zwłaszcza poprzez doświadczenie winy i niepowodzenia. A. Odenthal, *Liturgie als Ritual...*, s. 228. Por. także J. Mette, *Heilung durch Gottesdienst?...*, s. 458–462.

powoli wchodzi w transcendujący kontekst interpretacyjny. Na tym właśnie polega działanie uzdrawiające czynności rytualnych.

Spojrzenie na korzenie pojęcia terapii pokazuje jednocześnie, jak ściśle powiązane są ze sobą zrytualizowane, religijne czynności i pomoc w nagłych wypadkach. Z jednej strony, temat tego słowa znaczy „służyć Bogu”, z drugiej zaś „leczyć, uzdrawiać, przywracać”<sup>41</sup> Rozpad tradycji chrześcijańskich sprawił, że te skojarzenia odeszły w zapomnienie. Uzdrawiający wymiar rytuałów i czynności liturgicznych wart jest odkrycia na nowo. Świeccy specjaliści w dziedzinie rytuałów dawno już to odkryli, nawet psychoterapeuci stosują rytuały. W tym punkcie oba wiodące Kościoły w Niemczech straciły ważny wpływ, czy też właściwie lekomyślnie go oddały. W obrębie Kościołów rytuały ciągle jeszcze narażone są na podejrzenia, że są skostniałe i w konkretnych przypadkach nieprzydatne. Odpowiedzialność za ten sceptycyzm ponosi przede wszystkim kultywowany przez stulecia rytualizm. Ale mimo to warto walczyć o takie wpływy. Ten, kto rytuały kojarzy z powszechnymi formami liturgicznymi, mija się z tym, o co naprawdę chodzi. Do dyspozycji jest o wiele więcej propozycji, trzeba je tylko odkryć. Wiele zyskano by już, gdyby czynnościom symbolicznym przypisano funkcję terapeutyczną<sup>42</sup>, nawet wówczas, kiedy sam uszkodzony nie od razu podziela stojące za tym przekonanie religijne.

Wiele mówiącym przykładem jest pamięć o ludziach, którzy zginęli w wypadkach drogowych. Miejsca upamiętniające wypadki z jednej strony dostarczają pomocy w odnalezieniu orientacji, stwarzając miejsca szczególnej bliskości z ofiarami wypadków. Z drugiej zaś służą stworzeniu pewnej struktury, wpisując zdarzenie w szerszy kontekst<sup>43</sup> Jeśli nie myli mnie wrażenie, najczęściej w tych miejscach ustawione są krzyże, również przez zdeklarowanych niechrześcijan. Na temat przyczyn takiego stanu rzeczy można by polemizować. Czy możliwe, że nawet ktoś, kto nie jest związany z Kościołem, chce dzięki krzyżowi stawić czoła czemuś, czego nie sposób wypowiedzieć? Czy możliwe, że stoi za tym potrzeba przełamania bezsensu i pragnienie, aby z tego, co sensu pozbawione, odczytać jakiś sens? Ciągle jeszcze istnieje potrzeba znaków chrześcijańskich, choć mocniej zróżnicowana indywidualnie i niezależnie od instytucji.

<sup>41</sup> Por. F. Walz, *Liturgie als Therapie...*, s. 99.

<sup>42</sup> Por. I. Baumgartner, *Von der heilenden Kraft der Sakramente*, [w:] *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, s. 547–563; G. Kreppold, *Heilende Dimensionen in Liturgie und Kirchenjahr*, [w:] tamże, s. 565–588.

<sup>43</sup> Por. I. Nesperke, *Kreuze am Wegesrand – ein neues Traueritual*, [w:] *Seele in Not...*, s. 109–118.

## TEZA TRZECIA

Rytuały mogą pomóc duszpasterzowi. Przynoszą pociechę i nadzieję, szczególnie wtedy, gdy wyczerpały się już wszelkie merytoryczne środki.

O ile dotychczas mówiliśmy o tym, że rytuały niosą pomoc poszkodowanym, teraz trzeba podkreślić, jaką siłę oddziaływania mają one dla niosących pomoc. Ważnym aspektem ich wartości jest funkcja odciążająca. Wielu odpowiedzialnych za duszpasterstwo w nagłych wypadkach stwierdza, że wymagania, przed którymi stają, ciągle rosną. Niemal wszystkie podręczniki wskazują na to, że ta tendencja nadaje większego znaczenia szczególnie odreagowywaniu stresu po akcjach ratunkowych<sup>44</sup>. Z jednej strony rosną wymagania odnośnie do tempa i profesjonalizmu, z drugiej zaś zmiana ta pociąga za sobą konsekwencje, które dotyczą samooceny pomagających. Niosący pomoc stoją zawsze wobec ryzyka niedociągnięć i błędów, przy czym ich źródeł nie można w żadnym wypadku doszukiwać się tylko w szkoleniu. W spotkaniu z traumatycznymi doświadczeniami ofiar pojawiają się pytania o własne kompetencje, ale także o własne doświadczenie cierpienia i strategii uporania się z nim. Katastrofy lub wypadki zmuszają do konfrontacji z pytaniami egzystencjalnymi, co dotyczy zarówno ofiar, jak i niosących pomoc. W swoim artykule o możliwościach traktowania doświadczeń cierpienia Thomas Zippert mówi o tym, że to, co się przeżywa w sytuacjach kryzysowych, „nie pozostawia nikogo obojętnym”<sup>45</sup>. Problem znajduje wyraz w pytaniu, jak poradzić sobie z doświadczeniami związanymi z akcją niesienia pomocy. Jest oczywiste, że chodzi tu o wiele więcej niż o odreagowanie stresu. Ulżenie cudzej biedzie, tak by samemu nie łamać się pod nią, zależy od wielu czynników i kompetencji duszpasterskich oraz osobistej gotowości, opiera się jednak także na zdolności do autorefleksji. Konfrontację z ludzkimi sytuacjami granicznymi łatwiej znieść, kiedy zna się cudze i własne obciążenia i ograniczenia.

To wyzwanie bynajmniej nie nowe, ale przy wykorzystaniu rytuałów otwierają się sposoby skutecznego stawienia im czoła. Rytuały zmierzają ku obiektywności, ku ponadsubiektywnym związkom i przywołują rzeczywistość, w której mogą się schronić niosący pomoc. Służą one wycofaniu się osoby niosącej pomoc z centrum, stwarzając możliwość zredukowania nieuniknionej presji sukcesu. Szczególnie w bezpośrednim spo-

<sup>44</sup> Por. F. Waterstraat, *Einsatz: Notfallseelsorge...*, s. 112–136; J. Müller Lange, *Einsatznachsorge*, [w:] *Handbuch Notfallseelsorge*, Edewecht 2001, s. 264–284.

<sup>45</sup> T. Zippert, *Zur Theologie der Notfallseelsorge*, [w:] *Handbuch Notfallseelsorge...*, s. 25–56, 34.

tkaniu z ofiarami mogą nieść siłę oddziaływania tam, gdzie własna ograniczoność wyzwala stres i lęk. To, co powiedzieliśmy, da się pokazać na przykładzie z historii liturgii. W dawnym Kościele na pożegnanie i grzebanie zmarłego składał się splot znaków i modlitw, które zazwyczaj zaczynały się już przy łożu zmarłego. Zmarłemu towarzyszone intensywnie na progu śmierci, a potem przy złożeniu do grobu. Działo się to przez wykorzystywanie przede wszystkim modlitwy psalmami, a przez to poprzez rytuał modlitwy przestrzegający stałych norm, w którym brali udział nie tylko najbliżsi zmarłego, lecz cała wspólnota. Okazywano umierającym i zmarłym intensywną ludzką bliskość, mając jednak świadomość granic swojego oddania. Rytuał psalmów odciążał pomocników, stanowiąc przez swe sformułowania oparcie dla nich. Oczywiście, było to przede wszystkim uzasadnione teologicznie i opierało się na przekonaniu płynącym z wiary, że tylko Bóg może ogarnąć człowieka w życiu i śmierci. Jeśli jednak spojrzeć na ten przykład z punktu widzenia antropologii, można także mówić o wyzwalającej funkcji psalmów: ten, kto recytował psalmy, dystansował się od cierpienia poszkodowanych<sup>46</sup>

W ramach koncepcji teologicznej istnieje zatem jak najbardziej przestrzeń dla pomocy niosącym pomoc. Widzieć w tym nadużycie, znaczyłoby przeoczyć fakt, że rytuały przedstawiają duży potencjał dla duszpasterzy w nagłych wypadkach, ale w takim samym stopniu możliwość odnowy dla niosących pomoc, która nabiera znaczenia wobec rosnących wymagań. Dotyczy to zarówno samej akcji, jak i pomocy po jej zakończeniu. Teza brzmi zatem: jakość duszpasterstwa w nagłych wypadkach jest ściśle powiązana ze zdolnością i gotowością do wykorzystywania rytuałów przez duszpasterzy. Wiele będzie zależeć od tego, czy oni sami znają rytuały i kultywują je jako coś oczywistego.

#### TEZA CZWARTA

Rytuały stosowane przez kościelnych duszpasterzy w nagłych wypadkach nie są dowolne. Należą one zawsze do boskiego orędzia Biblii. Ich sens polega na pokazaniu, że Bóg przygarnia ludzi i daje im zbawienie.

Kościelne duszpasterstwo w nagłych wypadkach stoi przed ekscytującym zadaniem, ponieważ porusza się ono z jednej strony po terenie reli-

---

<sup>46</sup> Por. R. Kaczynski, *Sterbe und Begräbnisliturgie*, [w:] *Sakramentliche Feiern II*, red. B. Kleinheyder, E. von Severus, R. Kaczynski, Regensburg 1984, s. 205–208. Ogólniej na ten temat: B. Bürki, *Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses*, Heidelberg 1969; L. Koep, E. Stommel, J. Kollwitz, *Art. Bestattung*, RAC 2:1954, s. 194–219.

gijnie pluralistycznym, z drugiej zaś musi zachować własny niepowtarzalny profil. Dlatego konieczne jest jakościowe rozróżnienie rytuałów. Jak bardzo sugestywnie mogą działać rytuały i jak w związku z tym często były stosowane, pokazuje aż za dobrze historia rytuałów politycznych w XX wieku. Także w duszpasterstwie nie są one odporne na trudności, gdyż niekiedy mogą prowadzić do wypierania rzeczywistości, mogą budzić złudne nadzieje i umacniać istniejące już lęki. Jeśli rytuały mają się sprawdzić, trzeba określić ich zakres. Konkretnie rzecz ujmując, chodzi o to, aby wyostrzyć spojrzenie na obraz ludzi i Boga dostarczany przez takie symboliczne czynności.

Obecny zachwyty nad rytuałami doprowadził, co prawda, do uwrażliwienia na związek estetyki i cielesności, ale ta wielobarwna paleta form okazuje się jednocześnie zjawiskiem wysoce ambiwalentnym. Nie wszystko można zaakceptować, gdyż istnieje zagrożenie zaniedbania jasnego porozumienia odnośnie do ich treści teologicznych<sup>47</sup> Rytuały chrześcijańskie zasadniczo nie są dowolne, konstytuuje je bowiem wymiar spotkania Boga i człowieka. Ich sednem była i jest ciągle jeszcze biblijnie umotywowana nadzieja i pewność płynąca z historii zbawienia. Mamy tu na myśli, że jeśli stosowany jest jakiś znak lub czynność symboliczna, wówczas stoi za tym nadzieja, że Bóg dziś może tak samo okazać swe zbawienie, jak czynił to w przeszłości<sup>48</sup> Wszystko, co dzieje się w liturgii chrześcijańskiej i co poświadczają chrześcijańskie rytuały, odbywa się jako pamiątka i aktualizacja męki, śmierci i zmartwychwstania oraz wywyższenia Jezusa Chrystusa<sup>49</sup> Z perspektywy tego przesłania symboliczne czynności mają poruszać człowieka w kontekście zasadniczych kwestii egzystencjalnych, innymi słowy, mają one pokazywać, jak w obliczu kryzysu i śmierci mimo wszystko żyć sensownie i zachować na-

<sup>47</sup> Por. W. Haunerland, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 57:2006, s. 253–270.

<sup>48</sup> W soborowej konstytucji o liturgii napisano: „[...] przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom i urzeczywistnienia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą”, sobór watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* 7 (ponadto komentarz R. Kaczynskiego, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, red. P. Hünermann, B. J. Hilberath, t. 5, Freiburg 2004, s. 65–71.

<sup>49</sup> Por. A. Schilson, *Die Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Liturgie*, [w:] *Wir sind Erinnerung*, red. P. Rusterholz, R. Moser, Bern 2003, s. 143–164; A. A. Häußling, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, [w:] *tenże, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, M. B. Merz, Münster 1997, s. 2–10.



dzieję<sup>50</sup> Czerpiąc pociechę i nadzieję z orędzia Bożego<sup>51</sup>, udzielają odpowiedzi nie jakąś nauką, lecz historią. Przypominają one, że ludzie włączeni są w historię Boga z człowiekiem<sup>52</sup> i znajdują w tej historii źródło nadziei i pociechy<sup>53</sup>

Tak oto naszkicowaliśmy program teologiczny, który ma być miarą wyboru i zastosowania rytuałów<sup>54</sup>. Należy zauważyć, że wszelkie czynności symboliczne żyją tylko poprzez treściowe powiązanie z liturgią Kościoła, co jednak nie oznacza prostego powielania liturgii. Muszą one nawet wyraźnie wychodzić poza nią, jeśli chcą sprostać konkretnym przypadkom. Ten jednak, kto ignoruje bazę teologiczną, stwarza zagrożenie dla własnego profilu i traci na różnorodnym „ryнку rytuałów” swoją niepowtarzalność, a co za tym idzie, tożsamość. W tym sensie wszystkie rytuały stosowane w sytuacjach kryzysowych należy zweryfikować z perspektywy *proprium* teologii chrześcijańskiej: jaka forma nadziei odbija się tutaj, jakie mechanizmy pocieszenia są tu zawarte lub gdzie przeniesione są treści, które sprzeciwiają się biblijno-chrześcijańskim przekonaniam. Wiele świeckich rytuałów dawno przekroczyło granicę chrześcijańskiego myślenia i ostatecznie opiera się tylko na emocjonalności. Bez trudu niektóre z nich można by przypisać ezoteryce<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Podobnie formuluje to Walter Kasper: „W liturgii otwiera się niejako szpara, która pozwala zajrzeć do nieba. Liturgia może być częstką nieba na Ziemi”, W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung*, [w:] tenże, *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg 2010, s. 142.

<sup>51</sup> Ciagle jeszcze pożyteczna jest praca: E. J. Lengeling, *Der einen Überblick gibt über die Quellen von Hoffnung und Trost in der Liturgie*, por. tenże, *Von der Erwartung des Kommenden*, [w:] *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*, red. J. G. Plöger, Freiburg/Br. 1980<sup>2</sup>, s. 193–238.

<sup>52</sup> Na temat tego związku por. A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008<sup>2</sup>, s. 111–118.

<sup>53</sup> Por. J. Bärsch, „... denn sie werden getröstet werden” (Mt 5, 4). *Liturgiewissenschaftliche Aspekte zur tröstenden Dimension des Gottesdienstes*, [w:] *Tröstende Seelsorge. Chancen und Herausforderungen für christliches Handeln in der pluralen Welt*, red. P. Scheuchenpflug, Würzburg 2005, s. 196–213; K. P. Dannecker, *Lex orandi – Lex sperandi. Die Liturgie und die christliche Hoffnung*, „Liturgisches Jahrbuch” 58:2008, s. 35–49. Wkrótce dostępna będzie praca zawierająca więcej odnośnej literatury: S. Böntert, „Bis du kommst in Herrlichkeit” *Annäherungen an die trost- und hoffnungstiftende Dimension der Liturgie*, ukaze się w 19. tomie wydawanej przez Reinharda Göllnera serii „Theologie im Kontakt” (w druku).

<sup>54</sup> Por. W. Haunerland, *Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie*, „Lebendige Seelsorge” 50:1999, s. 282–287.

<sup>55</sup> Szczególnym zainteresowaniem cieszą się czynności symboliczne i materiały pochodzące z Dalekiego Wschodu, które mają służyć „przenoszeniu energii” Z podobnym zainteresowaniem spotykają się wszelkiego rodzaju produkty naturalne, np. tzw. terapia esencjami kwiatowymi Bacha, por. na ten temat krytyczne rozważania: J. Mette, *Heilung durch Gottesdienst?...*, s. 56.

W takich ramach istnieje duża przestrzeń, która w sferze upamiętniania katastrof i wypadków już jest wykorzystywana. Ludzie odpowiedzialni we wspólnotach podejmują starania przerzucenia mostu pomiędzy różnymi uwarunkowaniami, które uczestnicy wnoszą z jednej strony, a duchowo-teologicznym wyzwaniem z drugiej. Stosują oni formy, które pokazują jednocześnie autentyczność życia i eksponują tradycję wiary jako interpretację własnego doświadczenia. Orędzie Boże powinno dotrzeć nie tylko do wiernych w Kościele, lecz również poruszyć innych. A że może się to powieść, pokazują uroczystości upamiętniające masakry w Erfurcie i Winnenden<sup>56</sup>. Świece, kwiaty i milczenie były centralnymi znakami, jednocześnie rytuały zostały zaopatrzone w teksty biblijne. Skład uczestniczących nasunął zróżnicowanie, które kieruje się zupełnie inną miarą niż uporządkowana liturgia. Poprzez włączenie biblijnego orędzia zachowano teologiczny profil. Krytycznie można by zapytać, czy teksty biblijne są wystarczające dla treściowego nawiązania do orędzia Bożego. Wiele przemawia za tym, żeby umacniać punkty styczne również na płaszczyźnie znaków, na przykład poprzez uwzględnienie architektury i programu ikonograficznego przestrzeni kościelnej, w której odbywa się takie nabożeństwo.

Tę zasadę można uzupełnić innym przykładem z duszpasterstwa indywidualnego. I tak na przykład zarówno w domu, jak i poza nim dla rodziny zmarłego może być pomocne odejście od beznamietnego powierzenia zmarłych pracownikom zakładu pogrzebowego<sup>57</sup>. Potrzeba tu odpowiednich znaków, które z jednej strony umożliwią pożegnanie i wyrażenie żałoby, z drugiej natomiast podkreślą wiarę w Boga zwyciężającego śmierć. Gesty wewnętrznego skupienia, dotknięcie zmarłego, modlitwa lub błogosławieństwo<sup>58</sup> mogą nawet tym, którzy są daleko od wiary, jeśli zostaną odpowiednio przygotowani, dostarczyć orientacji w chaosie i pomóc w pożegnaniu. Tam, gdzie poprzez znak uda się konkretną sytuację otworzyć na działanie Boże, tam duszpasterstwo w nagłych wypadkach

<sup>56</sup> Liczne materiały liturgiczne można znaleźć na stronie <http://www.notfallseelsorge.de/Gottesdienste/gdpredigten.htm>.

<sup>57</sup> Podobnie podsumowuje to Sadowski: „W obliczu śmierci także ludzie żyjący z dala od Kościoła czują wsparcie w chrześcijańskim rytuale, przede wszystkim poprzez możliwość pożegnania zmarłego w spokoju i z godnością. Jako duszpasterz ciągle się dziwię, jak wielu zna tutaj jeszcze «Ojciec nasz»”, S. Sadowski, *Notfallseelsorge...*, s. 429.

<sup>58</sup> Por. H. Kerner, *Gemeinsam Segnen im säkularen Raum. Ökumenische Benediktionen*, „Liturgisches Jahrbuch” 52:2002, s. 73–84. Przyczynków na temat teologii błogosławieństwa i uzdrawiania dostarcza J. Mette, *Heilung durch Gottesdienst?...*, s. 200–256. Zwłaszcza w teologii ewangelickiej w ostatnich latach ukazało się sporo prac na ten temat. Kładą one akcent raczej na aspekty biblijne i systematyczne, mniej na znaczenie w duszpasterstwie w nagłych wypadkach. Kilka z prac zostało przedstawionych zbiorczo w: G. Brüske, „*Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnad gelegen*” *Die Wiederentdeckung des Segens als Thema evangelischer Theologie*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 45:2003, s. 66–75.

niesie wartościową pomoc i jest towarzyszeniem w drodze przez przerażające doświadczenia.

Niezależnie od tego, gdzie stosuje się rytuały i jaki kształt przyjmują one w konkretnych przypadkach, ich powiązanie z wiarą Kościoła jest konieczne. W tym sensie chrześcijańskie duszpasterstwo w nagłych wypadkach będzie zmuszone stawić czoła niektórym współczesnym tendencjom rytualnym. Arbitralność podważa fundament, na którym opierają się wszelkie czynności liturgiczno-rytualne, nawet jeśli nosi ona pozory nowoczesności. Konieczna jest na pewno kreatywność, która sprostą różnym okolicznościom<sup>59</sup> Musi ona jednak dać się zawsze zmierzyć tym, czy uwzględnia solidarność Boga z człowiekiem. Nieakceptowalne są znaki i rytuały, które skrojone są na miarę potrzeb, a nie odnoszą się w żaden sposób do orędzia nadziei i wiary<sup>60</sup> Gdziekolwiek pojawiają się chrześcijanie,

musi być jasne, gdzie jest centrum wiary chrześcijańskiej i z czego Kościół czerpie swą moc. Jeśli będzie się oczekiwać od Kościoła, aby nie mówił już o Jezusie jako Chrystusie lub aby sprzeniewierzył się wierze w Trójjedyne Boga, to Kościół musi stawiać opór<sup>61</sup>

#### TEZA PIĄTA

Symbole i czynności symboliczne pochodzące z chrześcijańskiej tradycji/teraźniejszości stanowią rezerwuar możliwości, do którego można sięgnąć w konkretnym przypadku. To, czy przemawiają, zależy od sytuacji, ale również w dużym stopniu od duchowej i liturgicznej kompetencji duszpasterza.

Formy liturgiczne, takie jak na przykład modlitwa, błogosławieństwo czy komunia chorych, należą do podstawowych elementów duszpaster-

<sup>59</sup> Por. F. Waterstraat, *Dem Chaos gestaltend begegnen...*, s. 18.

<sup>60</sup> Zwłaszcza świeckie ceremonie żałobne mają skłonność do dostarczania jedynie formy wyrażania żałoby, podczas gdy liturgia podsuwa aspekt nadziei Zmartwychwstania. Por. A. Franz, „*Alles hat am Ende sich gelohnt?*“ *Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten*, „Liturgisches Jahrbuch” 51:2002, s. 190–211; J. Hermelink, *Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 39:2000, s. 65–86; *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, red. A. Gerhards, B. Kranemann, Leipzig 2002; J. Bärsch, *Gedächtnis der Verstorbenen – Begleitung der Trauernden. Die Liturgie des Totengedenkens zwischen kirchlicher Auferstehungshoffnung und gesellschaftlicher Trauerkultur*, [w:] *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, red. H. Kessler, Darmstadt 2004, s. 340–359.

<sup>61</sup> W. Haunerland, „*Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse*” *Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis*, „Heiliger Dienst” 60:2006, s. 62. Z punktu widzenia teologii ewangelickiej perspektywę tę potwierdza K.-H. Bieritz, *Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe*, [w:] *Die diakonale Dimension der Liturgie*, red. B. Kranemann, T. Sternberg, W. Zahner, Freiburg 2006, s. 299 n.

stwa, popadły jednak w niełaskę wraz z ruchem duszpasterskim lat siedemdziesiątych<sup>62</sup>. Lepsze zrozumienie oddziaływania rytuałów stworzyło nowe postrzeganie, co pociągnęło za sobą taki skutek, że dziś kościelne dokumenty przyznają czynnościom symbolicznym wartość niezbywalną. Dokumenty na temat profesjonalizacji posługi chorym i pogrążonym w żałobie mówią jasnym językiem<sup>63</sup>. Bez trudu można by przytoczyć inne stanowiska, które w ocenie rytuałów także odnotowują zmianę paradygmatu. Dziś mówi się o rytualnej kompetencji osób odpowiedzialnych w Kościołach, w których do niedawna akcent kładziono na duszpasterstwo pozaliturgiczne. Sedno stanowi tu przekonanie o bogactwie chrześcijańskiej tradycji.

Do wyzwań duszpasterstwa w nagłych wypadkach należy kwestia, jak można owocnie wykorzystać estetykę i tradycję. Zawiera się w tym wyraźnie celebrowanie skodyfikowanej liturgii, a jednocześnie wykraczanie poza nią. Przykładowo, pomijanie namaszczenia chorych, błogosławieństwa lub Eucharystii z lęku przed nadmiernym obciążaniem i narzucaniem czegoś zainteresowanym jest zapoznaniem wspomagającego potencjału tych praktyk. Konieczne wydaje się poczucie na nowo chęci napicia się z własnych źródeł, a więc ponowne odkrycie silnych stron własnych tradycji i fascynacji nimi, kiedy tylko zostaną oczyszczone z kurzu uprzedzeń i doprowadzone do stanu, w którym będą zrozumiałe.

Oczywiście, błędem byłoby chować się wyłącznie za normami liturgii. Nie da się uniknąć stwierdzenia, że dużej liczby nieszczęść ofiar wypadków i przemocy nie da się zmieścić w ramach sakramentalnych ceremoniałów. Nie można ponadto przeoczyć konfliktów, które wynikają z przeżywania oddalenia od Boga. Dlatego nie tylko konieczność szybkiej interwencji na miejscu wypadku przemawia za elastycznością w konkretnych przypadkach. Aby dotrzeć do ludzi oddalonych od Kościoła, o czym wspominaliśmy wielokrotnie, potrzeba większych możliwości działania. Potrzeba estetyki, która może przemówić do ludzi wprawdzie oddalonych od Kościoła, ale niekoniecznie pozbawionych religijności. W tych okolicznościach warto poświęcić uwagę sferze, która często popadała w zapomnienie, mianowicie chrześcijańsko zabarwionej obyczajowości z jej szerokim spektrum symboli i znaków. Swoisty urok ma odkrywanie na

<sup>62</sup> Por. C. Dahlgrün, *Das Gebet im Seelsorgegespräch...*

<sup>63</sup> Z wielu dokumentów przywołajmy tylko dwa, które szczególnie podkreślają aspekt znaków i czynności symbolicznych: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die Sorge der Kirche um die Kranken: Seelsorge im Krankenhaus. Pastorale Handreichung* (Die deutschen Bischöfe 60), Bonn 1998, s. 29 *passim*; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Tote begraben und Trauernde trösten: Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*, (Die deutschen Bischöfe 81), Bonn 2005, zwłaszcza s. 15 n.

przykład błogosławieństwa, przekazywania krzyża lub obrazu<sup>64</sup>, pokropienia święconą wodą lub po prostu modlitwy za innych<sup>65</sup> W gruncie rzeczy to nic innego jak to, do czego zmierza i co przedstawia liturgia: gesty koncentrują się na Bogu biblijnym, nabożnie, ale i zapraszająco pokazując Jego zbawczą rzeczywistość. Nie jest to odrzucenie norm liturgii. Jeśli jednak chodzi o tak delikatną sferę jak duszpasterstwo w sytuacjach ekstremalnych, nie należy zadowalać się tylko ideałem skodyfikowanej liturgii, lecz także dostrzegać różnorodność, która towarzyszy liturgii, i sprawdzić, jak można by ją zastosować<sup>66</sup> Można nazwać to tradycyjnym duszpasterstwem i ludową pobożnością, ale lepiej byłoby powiedzieć, że idzie o zdolną do rytuałów postługę, która stoi na progu Tradycji i nowoczesności i poprzez to może stanowić pomoc dla ludzi w potrzebie.

Aby skarby Tradycji były wiarygodne, ważne jest przede wszystkim, aby traktować je poważnie jako przydatne środki. Należy przeciwstawić się pokusie odsunięcia ich na bok, wykorzystując argument oddalenia się wielu ludzi od Boga. To, że ta droga wymaga odpowiednich kompetencji osób odpowiedzialnych, jest jasne. Muszą one mieć teologiczno-duchową

---

<sup>64</sup> Trzeba zapytać, czy obecnie obrazy nawiązujące do chrześcijańskiej historii sztuki wywierają jeszcze wpływ na życie. To, że obrazy mogą uobecniać boskość, nie ulega kwestii. Ogólnie na temat teologicznych aspektów w relacji liturgii i obrazu por. A. Gerhards, „*Stimme der universalen Erlösungserwartung*” *Der theologische Ort der Kunst in Hinblick auf das Verhältnis von Liturgie und Bild*, [w:] *Architettura e Arti per la Liturgia. Atti del V Congresso Internazionale di Liturgia*, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 12–15 ottobre 1999, red. E. Carr, Roma 2001, s. 77–103; tenże, *Moderne Kunst und Liturgie – Versuch einer theologischen Sondierung*, „*Liturgisches Jahrbuch*” 52:2002, s. 262–277.

<sup>65</sup> O problemach teologicznych związanych z relacją doświadczenia nieszczęścia i modlitwy błagalnej, a zwłaszcza o kwestii teodycei, można w tym miejscu tylko nadmienić, por. rozważania systematyczno-teologiczne w: *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, red. M. Striet, Freiburg 2010. J. Werbick, *Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets*, [w:] tenże, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2005<sup>2</sup>, s. 103–122.

<sup>66</sup> Por. w tym kontekście bogatą dyskusję, która toczyła się na temat natępującego dokumentu: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen*, red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 160), Bonn 2001. Najbogatsze opracowanie, które wnosi dużo światła w kwestie i założenia Dyrektorium, znajduje się w: *The Dictionary on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines – a Commentary*, red. P. C. Phan, Collegeville 2005. Ważne pojedyncze prace: K. Küppers, *Liturgie und Volksfrömmigkeit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002*, „*Liturgisches Jahrbuch*” 53:2003, 142–165; P. Post, *Qualities of Ritual. Three Critical Reflections on the Directory on Popular Piety and the Liturgy*, „*Questions Liturgiques*” 88:2007, s. 24–51, który w przypisie 4 wymienia inne publikacje z obszaru niderlandzkiego, francusko- i włoskojęzycznego. Krótkie wzmianki w: Ph. Gahn, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, Regensburg 2008, s. 281–358, szczególnie s. 328–331. Krótkiego przeglądu wraz z ostrożną oceną z perspektywy socjologicznej dostarcza M. N. Ebertz, *Typen populärer Religiosität*, [w:] *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie*, red. M. Juneja, M. Pernau, Göttingen 2008, s. 379–392, szczególnie s. 383 n.

wiedzę o tym, co oznaczają te znaki. Nie mniej ważne jest posługiwanie się symbolami i gestami, to samo dotyczy zdolności estetycznych. Ponadto powinni oni ciągle być świadomi, aby żyć tym, co przedstawiają rytuały. W końcu zaś trzeba wziąć pod uwagę, w jakich warunkach duszpasterze w nagłych wypadkach stosują dziś rytuały nie tylko w odniesieniu do chrześcijan, ale i do innych. Ostatecznie chodzi o to, że niosący pomoc sami muszą być duchowo zakorzenionymi ludźmi, którzy mocno stąpają po ziemi. Na marginesie dodajmy tylko, że dotyczy to zarówno „zawodowych” duszpasterzy, jak i wolontariuszy.

### TEZA SZÓSTA

W społeczeństwie pluralistycznym konieczne jest rozwinięcie takich czynności symbolicznych, które mogą przynieść pociechę i nadzieję także osobom stojącym z dala od Kościoła lub niepraktykującym. Wyzwanie polega na połączeniu „zamkniętych” i „otwartych” rytuałów lub ceremonii.

Zgodnie z obecnym stanem informacji trudno sobie wyobrazić, że chrześcijańskie znaki i gesty w szerszej perspektywie będą zyskiwać na znaczeniu. Odzyskanie przez Kościoły dawnego znaczenia w zakresie rytuałów i religii jest mało prawdopodobne. Dlatego dla tożsamości duszpasterstwa konieczna jest bardziej niż kiedykolwiek zmiana perspektywy: jak można służyć ludziom przychodzącym z zewnątrz? Jak można ukazać potencjał wiary tam, gdzie brakuje znajomości zalet Kościoła? Poprawa jakości skodyfikowanej liturgii – jakkolwiek niezbędna! – nie jest strategią wystarczającą. Sygnały na temat kwestii liturgicznych, które obecnie docierają z kręgów kierujących Kościołami, wskazują raczej na ściślejsze przestrzeganie przepisów. Nasze dotychczasowe rozważania pokazały, jak mało celowa jest taka strategia<sup>67</sup>. Tam, gdzie ludzie nie mają dostępu do skodyfikowanej liturgii, zamyka się dla nich w znacznym stopniu dostęp do źródła pociechy i nadziei. Z punktu widzenia wymagań duszpasterstwa w nagłych wypadkach znaczenia nabiera zatem rozwój form rytualnych.

Na innych polach działania duszpasterstwa poczyniono już kroki w tym kierunku. Rozwinięte w Niemczech Wschodnich nabożeństwa dla młodzieży bezwyznaniowej są tylko jednym z przykładów na to, że spo-

<sup>67</sup> Jako praktyczne zadanie Benedikt Kranemann formułuje: „formy nabożeństw, które pojmowane są jako propozycje i które umożliwiają różne stopnie zbliżenia do orędzia wiary, które zatem są dostosowane do różnych biografii i dróg życiowych, stanowią tu wraz ze swoimi formami wyrazu i możliwościami artykulacji niezmierną szansę”, *Liturgie in der Perspektive der Anderen. Aufbrüche in die Zukunft Gottesdienstes aus katholischer Perspektive*, [w:] *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*, red. H. Kerner, Leipzig 2010, s. 147 n.

tkanie z „innymi” może prowadzić do owocnej wymiany, a liturgię może umieścić w szerszej perspektywie<sup>68</sup> Zasadniczo chodzi o dawanie świadectwa wiary w życiu codziennym przy porzuceniu postawy nadopiekuńczości i błędnych strategii<sup>69</sup> Na podobny kierunek wskazują wspomniane nabożeństwa ku czci ofiar gwałtu i wypadków. Takie ceremonie, które zbaczają z tradycyjnych dróg, stanowią ogromny potencjał<sup>70</sup>, ponieważ wspólnota wiary wychodzi poza swoje wewnętrzne struktury, konfrontuje swoją nadzieję z pytaniami i nieszczęściami ludzi, a także pozwala się z nią zaznajomić i oddaje ją w służbę innym. Kościoły prezentują się tu ze swoją rytualną kompetencją jako żywy partner w społeczeństwie pluralistycznym i głoszą za Ewangelią możliwości interpretacji i kształtowania życia<sup>71</sup>

Niektóre katolickie dokumenty kościelne podejmują już ten wątek, ukazując pewne formy nabożeństw; ogólniej rzecz ujmując, rytuały pojmowane są jako propozycja odpowiadająca na różnorodne potrzeby i jako duszpastersko wskazane<sup>72</sup>. Inicjatorem jest erfurcki biskup Joachim Wanke, który szansę takich dróg wyraźnie nazywa i formułuje jako zadanie:

<sup>68</sup> Por. R. Hauke, *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens. Projekte für Christen und Nicht-Christen*, Leipzig 2009; G. Brüske, *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*, Liturgischen Instituten der deutschsprachigen Schweiz, Deutschlands und Österreichs, Freiburg–Schweiz 2010; M. Lätzel, *Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten*, Regensburg 2004.

<sup>69</sup> Por. B. Kranemann, *Liturgie – mit missionarischer Dimension*, [w:] *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, red. J. Pilvousek, M. Wijlens, Würzburg 2009, s. 49–75; tenże, *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, „Liturgisches Jahrbuch” 56:2006, s. 181–201; tenże, *Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen*, [w:] *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, red. J. Freitag, C.-P. März, Leipzig 2006, s. 201–219. Z punktu widzenia ewangelickiej liturgii por. M. Meyer-Blanck, *Christliche Liturgie im religiösen Pluralismus*, „Theologie der Gegenwart” 52:2009, s. 242–255.

<sup>70</sup> Dyskusja prowadzona z perspektywy liturgiki doprowadziła do różnych stanowisk w sprawie teologicznego usytuowania takich nabożeństw. Kontrowersje te pokazują teksty zgromadzone w: „Heiliger Dienst” 60:2006: M. N. Ebertz, *Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung*, s. 18–39; R. Schwarz, *Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden*, s. 40–48; W. Haunerland, „*Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse*”...; P. Weiß, *Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung*, s. 64–84. Na ten temat por. także zbiorczy tom *Die diakonale Dimension der Liturgie... Praktische wskazówki i refleksje naukowe zebrano także w tomach: Liturgie mit offenen Türen...; Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt*, red. J. Block, I. Mildenerger, Leipzig 2007.

<sup>71</sup> Idea pluralistycznej kultury symboli i nabożeństw prowadzi na przykład w dziedzinie pielgrzymek do interesujących rozwiązań, por. S. Böntert, *Alte Wege – Neue Ansätze!? Aufgaben für Liturgie und Frömmigkeit der Wallfahrt in der Gegenwart* (w druku).

<sup>72</sup> Pionierską rolę odgrywa dokument Konferencji Episkopatu Niemiec, który przypomina o misyjnym posłaniu Kościoła i rozważa konkretne kroki: Sekretariat der Deutschen Bi-

wiara chrześcijańska i działalność liturgiczna Kościoła będą zmuszone – jak się spodziewam – w rozproszonym postchrześcijańskim społeczeństwie zdobyć nowe „kompetencje językowe i symboliczne” [...] musimy szukać czynności symbolicznych i nabożeństw, które mogłyby przemówić do ludzi stojących z dala od Kościoła lub poza nim<sup>73</sup>

W praktyce duszpasterstwa w nagłych wypadkach korzystne będzie, jeśli przebieg takich rytuałów będzie zawierał elementy „otwarte” i „zamknięte”, czyli sformalizowane i dopasowane do konkretnej sytuacji. To, czy bardziej będzie zaakcentowany element sformalizowany, czy też spontaniczny, może się zmieniać w zależności od psychologicznej predyspozycji poszkodowanego, ale również w zależności od teologicznych aspektów. Tam, gdzie w grę wchodzi silne emocje, pożyteczne są sztywne przepisy, gdyż, jak wspomniano, nadają one pewność czynnościom i tworzą struktury, które pomagają odnaleźć orientację w chaosie. Opisane wyżej bogactwo chrześcijańskich rytuałów może tu stanowić cenną pomoc, co raz jeszcze podkreśla, że osoby odpowiedzialne muszą dysponować wysoką kompetencją duchową. Do tego trzeba się przygotować również praktycznie, „na przykład pod kątem mnemotechnicznego opanowania tekstów, melodii i chronologii, kontrolowania i świadomego stosowania gestów, mimiki, a w niektórych przypadkach doboru stroju i symboli”<sup>74</sup>. Pamięciowe opanowanie poszczególnych psalmów może się okazać pożyteczne w konkretnych sytuacjach<sup>75</sup>. Posiadanie przy sobie krzyża, świecy lub kartki ze słowami modlitwy otwiera możliwości na płaszczyźnie estetyczno-zmysłowej. Jeśli poszkodowani są sparaliżowani szokiem, pożyteczne jest zastosowanie czynności symbolicznych dostosowanych do indywidualnych potrzeb. O ile w przypadku elementów zamkniętych można zaproponować obowiązujące powszechnie formy, o tyle nie da się ustalić ogólnych rozwiązań dla elementów otwartych. Wymaganie i oczekiwania tak bardzo zależą od konkretnej sytuacji, że decyzję trzeba każdorazowo podejmować na nowo. Ważne są przy tym zwłaszcza aspekty estetyczne. I tak na przykład staranne przygotowanie pomieszczenia do

---

schofskonferenz, *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* (Die Deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, szczególnie s. 27.

<sup>73</sup> J. Wanke, *Liturgie und säkulare Gesellschaft. Erwartungen eines Bischofs*, [w:] *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, Fribourg 2006, s. 213, 215. Znaczący dokument wydany przez biskupstwo Magdeburga wskazuje ten sam kierunek, por. *Das Leben feiern. Liturgie im Bistum Magdeburg*, [w:] *Um Gottes und der Menschen willen den Aufbruch wagen. Dokumentation des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg*, red. A. Schleiner, R. Sternal, Leipzig 2004, s. 57–80.

<sup>74</sup> F. Waterstraat, *Dem Chaos gestaltend begegnen...*, s. 20.

<sup>75</sup> Por. S. Sadowski, *Notfallseelsorge...*, s. 432.



przekazania wiadomości o śmierci bliskiego może się okazać pomocne w pracy żałoby. Podobnie trzeba przemyśleć, jak wspomóc społeczne relacje uszkodzonego lub jak je odbudować. Niosący pomoc w przypadku czynności symbolicznych, które mają na celu zintensyfikowanie komunikacji, nie zawsze muszą być obecni. Dobranie odpowiednich znaków i poinstruowanie uszkodzonych, jak samodzielnie je zastosować, odgrywa ważną rolę. Jeśli zostanie to zaakceptowane, rytuały przyczyniają się trwale do kolektywnego wsparcia w kulturze, która w znacznym stopniu naznaczona jest erozją kontaktów społecznych.

Jeśli podsumujemy te przykłady, okaże się, że decydującym wyzwaniem jest połączenie czynności symbolicznych pochodzących z tradycji kościelnej z otwartymi, skrojonymi „na miarę” formami. Obie te formy nie rywalizują ze sobą, ale się dopełniają. Tak więc rosnący pluralizm społeczny można potraktować jako szansę rozwinięcia własnej kompetencji duchowej i rytualnej. Jest to jednak jednocześnie wyzwanie – i tu powracamy do tego, co zostało powiedziane powyżej na temat wymagań teologicznych – które polega na tym, aby ciągle mieć przed oczyma orędzie Boże<sup>76</sup>

## WNIOSKI I PERSPEKTYWY

Omówione tezy miały na celu pomóc wypracować kryteria zastosowania rytuałów w duszpasterstwie w nagłych wypadkach. To, że pluralizm na wszystkich płaszczyznach życia społeczno-kulturalnego wpływa na estetykę czynności symbolicznych i znaków w kontekście kościelnym, jest oczywiste. Z tej racji nie można ustalić pospiesznie gotowego katalogu recept, do którego w razie potrzeby można by sięgnąć. Kwestia „właściwych”, czyli odpowiednich w konkretnej sytuacji rozwiązań zamyka się w pastoralnych, ale i teologicznych warunkach ramowych, które wymagają uwagi. Dlatego trzeba pamiętać, że symbole, znaki, nabożeństwa i gesty, modlitwy, sakramenty w posłudze ofiarom wypadków pełnią niezbywalną rolę. Wszelkie próby wyparcia ich z pracy należy z punktu widzenia liturgiki potraktować sceptycznie. Ponadto świeckie upodobanie do rytuałów jest kwestią, która wymaga krytycznego podejścia do nich i jednocześnie domaga się, aby Kościoły wykorzystwały swoje kompetencje w sposób dopasowany do wymagań konkretnych sytuacji. To rodzi

---

<sup>76</sup> Jakie miałyby to skutki dla kształcenia liturgicznego, pokazuje S. Böntert, *Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus*, „Theologie der Gegenwart” 52:2009, s. 267–278.

pytania na przyszłość, na które nie da się jeszcze odpowiedzieć z dzisiejszej perspektywy. W każdym razie widać, że tylko różnorodność form, które pozwalają na kontakt z orędzim wiary, ostoja się wśród innych propozycji duchowości i rytuałów. Formy wyrazu pomocy i chrześcijańskiego świadectwa będą tak różnorodne, jak różnorodne będą sytuacje, w których będziemy poszukiwać jako tako odpowiednich i zgodnych z orędzim, w które wierzymy, odpowiedzi.

Ten, kto służy w duszpasterstwie w nagłych wypadkach, musi więc dysponować wiedzą na temat możliwości i różnic, które są właściwe dla niewerbalnych instrumentów duszpasterstwa i wyciągnąć płynące z nich konsekwencje dla praktyki. Tam, gdzie powiedzie się powiązanie ludzkiej empatii z rzeczywistością wymykającą się człowiekowi, w której działa Bóg, tam poczyniony zostanie krok we właściwym kierunku. To stwierdzenie może się wydawać śmiało, gdyż brak religijnego i kościelnego zakorzenienia powoduje, że znaki i rytuały wydają się przestarzałe. Jestem zdania, że kościelne duszpasterstwo w nagłych wypadkach, które chce się opierać na orędziu Bożym płynącym z Ewangelii, ograniczając się tylko do wyrażenia empatii, zatrzymuje się w pół drogi. Jeśli naszkicowane tezy mają pomóc w odnalezieniu koncepcji i wyborze, to rytuały i znaki mogłyby stać się rzeczywiście tym, czym zawsze były w historii liturgii, a więc pozwalać doświadczyć obecności Boga, który w stworzeniu, w ratowaniu narodu izraelskiego i w Chrystusie okazał się Bogiem zbawienia. Choć działają tu ludzie, którzy posługują się ludzkimi znakami i wypowiadają ludzkie słowa, zdarzenie to jest jednak uobecnieniem Boga, który stoi przy człowieku przez nieszczęście wpędzonego w chaos i który otwiera przed nim nadzieję. O wiele ważniejsza niż gotowa recepta jest więc wizja, która łączy się z działaniem duszpasterza. Jest to wizja, że zbawienie Boże jest większe niż doświadczenia nieszczęścia w życiu. Gdyby ta perspektywa zaginęła, nie ma sensu zastanawiać się dalej nad profilem i strategiami kościelnego duszpasterstwa w nagłych wypadkach.

*Tłumaczenie: Robert Samek*

AN ORIENTATION IN CHAOS AND NEW HOPE  
RITUALS IN EMERGENCY PASTORAL CARE – THE LITURGICAL VIEWPOINT

**Summary**

In a pluralistic society ecclesial emergency pastoral care is faced with the question of how to offer the persons concerned an appropriate balance between pastoral empathy and theological ideals. Rituals play an important role in this task in that they provide a valuable contribution in coping with and explaining in a crisis situation. They have a therapeutic effect, as they help those affected to recover a lost sense of orientation. In practice this means that psychological support by means of appropriate ritual activity intersects with the hopeful perspective of faith. In the process it is important that the course of the ritual includes “open” as well as “closed” parts, i.e. formal liturgical elements (above all, sacraments) and forms which cater to the particular case. In a pluralistic society forms of articulation must be diverse, as diverse as the situations in which appropriate and faithful support/aid are being sought. When one succeeds in connecting human empathy with the reality of God which exceeds all human possibilities, a step in the right direction has been taken.

In the form of six individual theses this article reflects the theory and praxis of ritual accompaniment at the crossroads of psychology, current culture and liturgical tradition. In the context of a pluralistic environment, it explores ways in which pastoral care can become involved as a ritual actor and offer people aid which is grounded in faith.

*Translation: Rowena Roppelt*