

LITURGIA: DZIEŁO CZY CZYNNOŚĆ?

Refleksja o specyficie liturgii chrześcijańskiej

Kiedy się próbuje zrozumieć i interpretować najstarsze świadectwa dotyczące kultycznych działalności ludzkich, zawsze stwierdza się ze zdumieniem, że kult oraz gesty liturgiczne uważano w starożytności za szczegółowe zadanie do wykonania, zadanie, które w sposób niemal naturalny znajdowało swe miejsce obok innych działalności koniecznych do właściwego funkcjonowania jakiejś grupy lub społeczeństwa. To „naturalne” zespolenie czynności kultycznych z codziennym życiem było samo przez się zrozumiałe tak bardzo, że umieszczano je wręcz na tej samej płaszczyźnie, co inne czynności¹. Ta banalna w gruncie rzeczy uwaga mogłaby uzyskać pewne potwierdzenie tam, gdzie — zbyt często — w naszych czasach ocenia się liturgię na bazie kryteriów czysto funkcjonalnych, wykazując przy tym dominującą tendencję do uważania jej za „wyraz życia”. Słyszy się mianowicie tu i ówdzie, że się mówi o „pięknej” liturgii, mając na myśli liturgię zewnętrznie „udaną”, choć osąd taki zawiera w sobie wyraźną dwuznaczność.

Będzie z pewnością rzeczą pożyteczną, jeśli określimy w sposób bardziej ścisły, czy celebrowaną przez nas liturgię można uważać za wykonywane dzieło (*opus*), czy też chodzi tu o jakiś inny rodzaj rzeczywistości lub działalności. W tytule tego artykułu zaproponowaliśmy alternatywę: dzieło czy czynność? Można by pomyśleć, że idzie nam o dyskusję bizantyjską i — rzekłby ktoś — bezcelową, kiedy się weźmie pod uwagę wielkie problemy Kościoła współczesnego. Tymczasem pragniemy wskazać naszym

* Daniel Bourgeois, ur. w 1946 r., jest bratem zakonnym od 1965 r. Uczestniczył w założeniu wspólnoty Apostołów Mniejszych w diecezji Aix-en-Provence w 1977 r. Jest profesorem dogmatyki w seminarium w Aix-en-Provence.

¹ Stwierdzenie to nie kwestionuje osiągnięć historii religii, na przykład prac M. Eliade, które podkreślają zasadniczy podział na rzeczy święte i świeckie istniejący w większości tradycji religijnych. Podział taki jednak nie przeszkadza, by ci, którzy obchodzą święta i uczestniczą w rytach religijnych, włączali je w całościowy rytm życia osobistego i społecznego. Nawet jeśli jakieś święto każe sięgać pamięcią do dawnych czasów, nie oznacza to, by nie można go było obchodzić uroczystie w chwili obecnej, w kontekście naszego życia codziennego.

czytelnikom, że już w tej terminologii wyraża się samo rozumienie tajemnicy liturgii oraz że w dziedzinie kultu — który ze swej natury ma istotne znaczenie — dobór opisujących go słów wpływa na ujawnienie jego natury oraz zawiera bogatą naukę.

Starając się wyjaśnić samą naturę aktu kultycznego bądź liturgicznego, wyjdziemy najpierw od hipotezy, według której liturgię można uważać za dzieło. Opierając się zasadniczo na Starym Testamencie, zobaczymy następnie podstawy takiego ujęcia. W dalszej kolejności zwróciliśmy uwagę na to, w jaki sposób Wcielenie Syna Bożego zapoczątkowało coś nowego, czego nie było wcześniej w starotestamentalnej koncepcji i tradycji liturgicznej. Na koniec pozostanie nam jeszcze wyciągnąć z tej bardzo schematycznej analizy kilka wniosków odnoszących się głównie do estetycznych podstaw liturgii.

Liturgia jako dzieło

W pięknej konferencji, która miała miejsce w Paryżu w czasie Dni poświęconych studium nad muzyką liturgiczną, w lutym 1991 roku², bp Albert Rouet, starając się określić relacje istniejącą między sztuką a liturgią, doszedł do bardzo typowego dla naszych czasów stwierdzenia, że liturgię można uważać za dzieło sztuki: „Od długiego czasu refleksja nad liturgią usiłuje odnaleźć źródła samego tego terminu (*leitourgia*), który pochodzi od dwóch różnych słów: lud (*laos*) i dzieło (*ergon*). Jest w niej zatem zawarty podwójny wymiar: przestrzeń społeczna oraz praca. W grece klasycznej termin ten określał publicznie wykonywaną funkcję, posługę spełnianą na własny rachunek. Z tego wypływa znaczenie kultu, który zachował charakter darmowości”³.

Nieco dalej wyciąga dwa wnioski: „Liturgia jako dzieło jest rzemiosłem, zaś dziełem liturgii jest przekształcać lud w Lud Boży. Na podstawie tych dwóch wniosków, które należałoby jeszcze pogłębić, można stworzyć jasną syntezę: lud zyskuje postać ludu dzięki tej «rzemieślniczej» czynności liturgicznej. Podobnie jak w wierze dokonuje się postęp, w którym «wychodzi się do wiary i zdąża się ku wierze» (por. Rz 1, 17), również akt liturgiczny «wychodzi od ludu Bożego i prowadzi do ludu Bożego». Rzeczą oczywistą jest, że zachodzący tu ruch stanowi właściwe

² *Art et liturgie: „Quand Dieu met au large” (Ps 119, 32)*, w: *Art et Liturgie*, Paris 1992, s. 9-25.

³ Tamże, s. 11.

dzieło liturgii. Tym, co prowadzi od piękna do chwały, jest fakt nawrócenia”⁴.

Jeszcze bardziej precyzując swą myśl, Rouet dodaje: „Liturgia jest sztuką życia. (...) Liturgia jest przede wszystkim pewną umiejętnością czy też zręcznością. Sztuka życia polega na swoistym *savoir-vivre*: na umiejętności życia i czynienia z człowieka istoty żywej. (...) Praca ta, to rzemiosło (w sensie uprawiania sztuki) reprezentuje wielkie dzieło Chrystusa: «Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości» (J 10, 10). Takie jest Jego dzieło, które spełnia oddając w ofierze swe życie, idąc do Ojca; Jego sztuka życia jest przejściem, jest Paschą. Dochodząc do Ojca, stwierdza: «wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania» (J 14, 4)”⁵.

Łatwo można zrozumieć, dlaczego A. Rouet chce dowartościować tę koncepcję liturgii jako dzieła, i to jako dzieła sztuki: przemawia on do artystów i muzyków i dlatego proponuje kontemplować liturgię jako wielkie dzieło Chrystusa, jako nawet arcydzieło, którego materiałem jest ludzkość kształtowana i przekształcana w Lud Boży. Da się tu zauważyć wpływ teologicznej refleksji H. U. von Balthasara, który w dużej mierze posługuje się kategoriami estetycznymi w celu wyrażenia tajemnicy relacji istniejącej między Bogiem a światem, zarówno w dziele stworzenia, jak też odkupienia. W cytowanym przez nas eseju Rouet ukazuje relacje zachodzące między liturgią pojmowaną jako dzieło sztuki a różnymi sztukami, i esej ten wydaje się nam bardzo znaczący dlatego, że rozwija i wyjaśnia, dlaczego oraz w jaki sposób poszczególne sztuki odgrywają pewną rolę w liturgii i w kulcie chrześcijańskim. Pod jego wpływem chcemy uświadomić to, że bardzo wiele rzemiosł i dzieł sztuki powołano do istnienia i włączono — jako świadectwa doświadczenia wiary — w dziedzinę kultu chrześcijańskiego w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Liturgia jako dzieło a teologia stworzenia

Można by rzec, że — w porównaniu z Nowym Testamentem, co zobaczymy poniżej — tradycja starotestamentalna przedstawia wizję świata liturgicznego bardzo spójną i rygorystycznie opracowaną, co sugeruje nam, iż cały tekst *Tory* jest niejako rozwinięciem intuicyjnego, podstawowego przekonania, że *życie ludzkie przed Bogiem jest w swej istocie życiem liturgicznym*. W tej per-

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże, s. 14.

spektywie można powiedzieć, że cały tekst Starego Testamentu stanowi przejmującą ilustrację tej intuicji. Oto niektóre tego przykłady.

Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1-2, 4) ma charakter tekstu liturgicznego i nie przez przypadek krytyka nowożytna, idąc po linii J. Wellhausena, wskazuje na to, że powstał on w środowisku kapłańskim. Forma literacka, wraz z refrenem i strofami wyrażającymi w określonych odstępach pochwałę stworzenia, której rytm nadają następujące po sobie kolejne dni, a także stopniowa ocena dzieł stworzonych — wszystko to nadaje opisowi swoisty charakter. Jednakże struktura ideologiczna tekstu pozwala nam pójść jeszcze dalej: Boże dzieło stworzenia jest zasadniczo porządowaniem chaosu w taki sposób, że każde stworzenie jest powołane do istnienia jako *egzystencja ukierunkowana na chwałę Bożą*. Jest dzisiaj rzeczą dobrze wiadomą, że opis różni się zdecydowanie od naiwnego przedstawienia początków świata; pewien rodzaj myślenia liturgicznego pozwala nam ująć tekst na sposób teologiczny: co oznacza fakt istnienia jako stworzenie Boże? Odpowiedź można by sformułować następująco: dla wszystkich stworzeń — zarówno widzialnych, jak też niewidzialnych — pierwotnym i fundamentalnym faktem, który je konstytuuje jako istniejące, jest to, że można je wzywać Słowem Bożym, że wzywa się je do wyłonienia się z głębi mroku (*ex-sistere*), aby stanęły przed obliczem Bożym, aby wzięły udział w dialogu pełnym ufności i opartym na darmowej inicjatywie stwórczej Miłości. To właśnie w tym dialogu spotykają się ze sobą oraz znajdują swe dopełnienie stwórcze Słowo Boga, który wzywa każdy byt do tego, by stanął przed Jego obliczem, oraz słowo uwielbienia stanowiącego dla każdego stworzenia podstawę istnienia. Ujęcie to zresztą w sposób wyraźny da się zauważyć w niektórych wielkich poematach liturgicznych, które posiadają tę samą strukturę formalną, co pierwszy opis stworzenia, takie jak np. „Pieśń trzech młodzieńców” w piecu ognistym (Dn 3; w wersji Septuaginty) czy też Ps 148. Oba teksty wzywają dzieła stworzenia do wysławiania i błogosławienia Boga:

„Alleluja.

Chwalcie Pana z niebios,
chwalcie Go na wysokościach!
Chwalcie Go, wszyscy Jego aniołowie,
chwalcie Go, wszystkie Jego zastępy!
Chwalcie Go, słońce i księżycu,
chwalcie Go, wszystkie gwiazdy świecące.
Chwalcie Go, nieba najwyższe
i wody, co są ponad niebem:

niech imię Pana wychwalają,
 On bowiem nakazał i zostały stworzone,
 utwierdził je na zawsze, na wieki;
 nadał im prawo, które nie przemienie” (Ps 148, 1-6).

Ten sam scenariusz napotykamy w „Pieśni trzech młodzieńców”: wciąż chodzi o to, by ukazać, jak dzieła stworzenia, powołane do istnienia w ciągu sześciu dni, jednoczą się w sposób naturalny z aktem uwielbienia, w jaki sposób — można by rzec — skłania się je do oddania Bogu chwały, i to w najbardziej wewnętrznej osobliwości swego aktu istnienia:

„Błogosławcie Pana, wszystkie dzieła Pańskie,
 chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!
 błogosławcie Pana, aniołowie Pańscy,
 chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!
 błogosławcie Pana, niebiosa,
 chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!
 błogosławcie Pana, wszystkie wody pod niebem,
 chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!...” (Dn 3, 57-90).

Nie wydaje się, by taką koncepcję kosmicznego wielbienia można było bezpośrednio i zwyczajnie odnieść do wizji świata, związanej z kosmologią typu semickiego. Nawet gdyby sposób przedstawiania świata z wodami nad i pod niebem powiązało się ze ściśle określonym historycznie kontekstem, jakim jest na przykład *Timajos* Platona, brakowałoby pierwszego i prawdziwego celu tych hymnów, jak również nie dałoby się rozpoznać właściwego statusu uwielbienia, jakie kieruje świat stworzony do swego Stwórcy: *egzystencja stworzona jest takim uwielbieniem* i ujmuje się ją jako taką w jej relacji do Słowa stwórczego. Liturgia kosmiczna stanowi zakończenie dzieła stworzenia, a cały teologiczny wymiar liturgii jako dzieła, jako wielkiego dzieła Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, już jest obecny w stworzeniu jako dzieło Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Można by jeszcze wiele mówić o tym podstawowym aspekcie kosmicznego wielbienia, poszerzając i odnosząc do teologii stworzenia niektóre cenne refleksje H. Arendta:

„Kiedy (...) czytamy u Arystotelesa, że *philia*, przyjaźń między obywatelami, jest jednym z warunków dobrego życia wspólnego, jesteśmy skłonni wierzyć, że mówi on jedynie o braku stronnictw i cywilnych wojen w obrębie miasta. Jednakże dla Greków istota przyjaźni polega na dialogu. Utrzymuje on, że tylko «wspólna rozmowa» nieustannie jednoczy obywateli w jedno miasto (*polis*). Wraz z dialogiem ujawnia się polityczne znaczenie przyjaźni

i właściwego jej charakteru ludzkiego. Dialog (w odróżnieniu od intymnej konwersacji, w której dusze mówią do siebie nawzajem) tak ukształtowany, że można go z przyjemnością podjąć w obecności przyjaciela, kłopotczy się o świat wspólny, który pozostaje «niehumaniczny» w ścisłym sensie tego słowa, mimo że ludzie nieustannie dyskutują na jego temat. Świat nie staje się przecież ludzkim dlatego, że utworzyli go ludzie, i nie będzie ludzkim przez to, że rozlega się w nim ludzki głos, lecz jedynie przez to, że stał się przedmiotem dialogu. Niekiedy rzeczy tego świata wywołują na nas silne wrażenie, niekiedy wzruszają nas do głębi i pobudzają do działania, lecz stają się one dla nas ludzkimi jedynie wtedy, gdy możemy nad nimi debatować z naszymi bliźnimi (...). Nadajemy charakter ludzki temu, co przechodzi przez scenę świata, a mówiąc o nich oraz w naszym dialogu uczymy się być ludzkimi”⁶.

Ten piękny tekst pozwala nam przez analogię lepiej określić znaczenie tego uwielbienia kosmicznego, które stanowi podstawę biblijnej wiary w tajemnicę stworzenia. *Dla Greków*, według interpretacji podanej przez H. Arendta, fakt wspólnego życia (istnienia) w strukturze miasta sprawia, że staje się rzeczą możliwą uczynienie świata ludzkim na tyle, na ile doświadczenie dialogu zacieśniającego życie wspólne integruje rzeczywistość tego świata. Analogicznie rzecz biorąc, *dla Żydów*, fakt życia wespół z Bogiem (istnienia jako lud Boży) umożliwia wspólnotę ze wszystkimi rzeczywistościami świata, którego Stwórcą jest Bóg, w takim stopniu, w jakim świat jest integrowany przez akt uwielbienia i kult w owej relacji zażyłości powstałej między wspólnotą żydowską a jej Bogiem. Prawdopodobnie właśnie na tym polega zasadnicza różnica między naszym stosunkiem do świata we współczesnym kontekście jego technicznej eksploatacji, działalności, która czyni świat nie tyle nam bliższym, ile użytecznym, a stosunkiem, jaki mieli do świata ludzie strożytni (Grecy, Żydzi czy też chrześcijanie z epoki średniowiecza). W tej perspektywie powinno się ubolewać nad tym, że współczesna koncepcja liturgii i kultu upodobniła je (zarówno na łonie judaizmu, jak też chrześcijaństwa) do owej „intymnej konwersacji, w której dusze mówią do siebie nawzajem”. Konsekwencją tego jest oczywista: liturgia i życie religijne zatapiają się w swoistym podejściu a-kosmicznym, które często ma charakter mistycznego antykosmizmu, redukując

⁶ Tekst ten pochodzi z artykułu *De l'humanité dans de „sombres temps”, réflexions sur Lessing*, opublikowanego w: *Vies politiques*, Paris 1974, s. 34-35.

całe dzieło liturgiczne do życia subiektywności wewnętrznego za-
 błakanej w świecie, który przeszkadza jej żyć sam na sam w in-
 tymnym dialogu z Bogiem ⁷.

Tymczasem samo pojęcie *philia* między Bogiem a człowiekiem, rzeczywistość społeczności politycznej, która jednoczy ze sobą tych dwóch partnerów, zakłada wspólny dla nich obu świat. Fakt ten nie pomniejsza tego, że „Bóg cały oddaje się człowiekowi”, lecz w gruncie rzeczy wskazuje na to, że (w odróżnieniu od aniołów) człowiek nie może żyć jako człowiek poza światem, z którego wyszedł ⁸, i że stosunek człowieka do Boga nie może w tym względzie czynić wyjątku. Nawet w Królestwie Bożym, kiedy nastanie „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 1, 1; por. Iz 51, 16; 65, 17; 66, 22), nie będzie można upodobnić widzialnego stworzenia osiągającego swą pełnię do jakiejś „duchowej republiki”. Jest to najpierw niemożliwe w porządku logicznym: czyste duchy nie mogą tworzyć przestrzeni publicznej konstytutywnej dla *res publica*; po drugie zaś sprzeciwiają się temu racje teologiczne: zmartwychwstanie ciał zakłada, że nie będziemy czystymi duchami oraz że nasze ciało będzie odtąd stanowiło nie tyle miejsce duszy, któremu przyznałaby się pewien rodzaj zewnętrżności, ile to, co pozwoli duszy ludzkiej żyć w świecie, tworząc dosłownie z tym światem jedno ciało ⁹. Jeśli chodzi o liturgię, jest ona dziełem, ponieważ stanowi jedno ciało, a to ciało jest tym, przez co nasza autentyczna konstytucja posiadająca naturę duchową jest częścią świata, kosmosu: integracja tego kosmosu dokonuje się za pośrednictwem konkretnego dialogu ludzi między sobą (w *philia* konstytuującej polityczną rzeczywistość miasta lub w miłości ujętej jako bosko-

⁷ Z tego punktu widzenia przestrzeganie Prawa żydowskiego jest czymś bardziej „zdrowym” niż mistyczny spirytualizm wolności chrześcijańskiej pojętej fałszywie: Żyd zachowujący normy *Kasherut* jest przynajmniej zmuszony zachować stosunek do świata bardzo konstruktywny i bogaty w znaczenie, stosownie do norm społecznych bądź przepisów z dziedziny czystości pokarmów, przedmiotów, itd.

⁸ Anioł stanowi sam dla siebie „swój własny świat”. To właśnie dlatego św. Tomasz twierdził, że nie mogą istnieć dwaj aniołowie tego samego rodzaju. Może to wyglądać paradoksalnie, lecz nasz świat nowożytny, który pojmuje siebie z punktu widzenia ludzkiej subiektywności samozależności, nosi na sobie piętno angelizmu. Kartezjuszowskie *cogito* jest doświadczeniem angelistycznym: *ego* ogarnia swą myślą wszystko to, czym ono jest, i w pełni pojmuje siebie w akcie myślenia.

⁹ Z tej zresztą przyczyny aniołowie nie posiadają ciała. Ich duch, stanowiąc sam dla siebie własny świat, nie potrzebuje wiązać się z jakimś światem zewnętrżnym.

-ludzka *philia* między Bogiem a Jego ludem). Na mocy tej sytuacji kosmicznej liturgię można zatem rozumieć jako dzieło¹⁰.

W podobny sposób można dokonać analizy opisów zawartych w Księdze Wyjścia, widząc w niej rozwój akcji liturgicznej, której główne etapy zespalają się z celebracją kultyczną: mające miejsce na samym początku objawienie Imienia — jako antycypacja obecności Boga pośród swego ludu, potem zaś dokonany przez przodków obrzęd ofiary baranka paschalnego — jako znak opieki Bożej oraz urzeczywistnionego przez Boga wyzwolenia ludu. Po tych faktach nadchodzi właściwy moment mający rozmiary kosmiczne, a mianowicie wyjście: Izrael, prowadzony przez Boga, wyrusza niczym w wielkiej procesji liturgicznej¹¹ i staje w obliczu fal morskich, wobec przemocy wojska faraona, samotności i srogości pustyni. W takim kontekście zesłane przez Boga ocalenie wpisuje się w przestrzeń i w historię. Ta celebracja liturgiczna kończy się nadaniem Prawa, mającym pobudzać serce ludzkie do wolnej służby Bogu, oraz znakiem ofiary z Wj 24, wyrażającej poprzez symbol krwi zwierzęcia poświęcenie ludu do życia zgodnego z Prawem. Podobnie też zdobycie ziemi dokonuje się na sposób wielkiej celebracji liturgicznej, w której sceny wojenne stanowią zarazem elementy celebracji kultycznej: uroczyste wprowadzenie Arki symbolizującej obecność Słowa Bożego na ziemi oznacza w rzeczywistości objęcie w posiadanie terytorium obiecane ojcom. A wszystkie wyczyny Jozuego, łącznie z *herem*, anatema, która polega na zniszczeniu łupu zagarniętego od nieprzyjaciół, czyż nie opierają się na fundamencie religijnym: na sakralizacji wojny? Czyż nie powinno się raczej widzieć w tym sakralnej przynależności Izraela do Boga, przynależności, którą Bóg objawia w każdym swym czynie spełnionym na rzecz swego ludu, a zwłaszcza w tych dziełach, które pozwalają mu wejść do ziemi, a zatem w polityczno-społeczny, kulturalny i ekonomiczny świat starożytnego Bliskiego Wschodu?¹² Wreszcie faza osiedlania się Izraela

¹⁰ Można w tym miejscu postawić pytanie, czy mamy jeszcze prawo mówić o liturgii niebieskiej, takiej, jaką nam przedstawia Iz 6 lub też cała *Księga Apokalipsy*. Już tu zaczynamy powoli rozumieć, że liturgii nie da się rozumieć w pełni, stosując do niej pojęcie dzieła.

¹¹ Liczne psalmy mocno i nieustannie podkreślają w wydarzeniu Wyjścia ten aspekt procesji liturgicznej, np. Ps 66, 6; 77, 17-21; 114, 1-8; por. też Iz 63, 11-14.

¹² Również tutaj Pismo św. chroni nas przed wszelką iluzją angelizmu. Biblijna teologia wojny (świętej wojny) ukazuje, w jaki sposób obecność Boga zapuszcza korzenie w stworzeniu, które przez grzech odmówiło pełnego wejścia w Przymierze. W biblijnym pojęciu wojny jawi się zatem swoisty paradoks: Bóg używa przemocy, aby zapewnić swemu ludowi

i politycznej strukturalizacji związanej z ustanowieniem królestwa Dawidowego, zdobyciem Jerozolimy i budową świątyni, charakteryzuje ostatni etap tego wpisywania się Izraela jako ludu Bożego w historię i w czas: Bóg zgodził się mieszkać na ziemi, na co miała wskazywać symbolicznie Świątynia, w taki sam sposób, jak umożliwił łaskawie Izraelowi zamieszkiwanie ziemi obiecanej ojcom.

Ta zażyła wspólnota (wspólne zamieszkiwanie?) ludzko-boska w sercu świata¹³ stanowi podstawę całej późniejszej liturgii izraelskiej. Odtąd liturgiczna celebrowanie w świątyni będzie pamiątką cudownych dzieł Bożych. Psalmem typowym dla tej liturgicznej wizji historii jest prawdopodobnie Ps 136: po każdym zdaniu przypominającym wielkie czyny Boże (czy to chodzi o dzieło stworzenia, czy też o czyny związane z Wyjściem oraz zdobyciem ziemi) następuje aklamacja wypowiedziana przez zgromadzenie: „bo Jego miłość na wieki”. Wielokrotne powtarzanie tego wersetu ma na celu ukazać, w jaki sposób dzieło historyczne zapoczątkowane przez Boga jest przy tej okazji dziełem, którego realizacja wciąż jeszcze trwa aż do dnia dzisiejszego. Świadczy o tym wspólnota, która wspomina rzeczy minione i która w „tu i teraz” celebrowanie liturgicznej istnieje jedynie wówczas, gdy swe korzenie zapuszcza w tym dziele założycielskim. Taka koncepcja liturgii opiera się na przyjęciu kontynuacji w zbawczym dziele Boga. W przedziale czasowym, oddzielającym Wyjście od „dziś” celebrowanie liturgicznej, więzią łączącą jest miłość Boża, która z tej właśnie przyczyny ma charakter „wieczny” (*le olam*¹⁴), miłość, która zachowuje relację mimo odległości czasowej.

istnienie w tym świecie. Również odpowiedzią na uciskanie Izraela w Egipcie jest jego zbrojne wyzwolenie, którego definitywnym aktem jest przejście przez Morze Czerwone (jak ukazuje G. von Rad, epizod ten stanowi pierwsze opowiadanie o świętej wojnie, w której Bóg walczy w obronie swego ludu, por. kantyki Wj 15). Odnośnie do rzeczywistości wojny w społeczeństwach starożytnych przed zrodzeniem się właściwego życia politycznego, por. Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse 1981. Wojna wraz ze swą „ekonomią” zdobywania i grabieży jest najbardziej zapobiegliwym sposobem zapewnienia sobie życiowej przestrzeni w świecie.

¹³ Jeszcze w późnym średniowieczu w kosmologii i kosmografii uważano Jerozolimę za centrum ziemi.

¹⁴ W tym określonym kontekście nie chodzi tyle o koncepcję wieczności jako czegoś, co przekracza lub neguje wymiar czasowy, ile o zasadę trwałości i ciągłości w zbawczym dziele Boga. Głoszenie wieczności miłości Bożej oznacza uznanie Jego wierności, która warunkuje spójność i trwałość historii ludzkiej. Wieczność staje się dotykalna w tym, że pokolenia izraelskie „zawsze” będą obchodziły pamiątkę zbawczych dzieł Bożych.

Taka koncepcja liturgii w Starym Testamencie zasada się na intuicji, którą można by określić w sposób następujący: *działalność liturgiczna jest afirmacją pewnego dystansu, pewnego fundamentalnego rozdziału między Stwórcą a stworzeniem*. Pierwszym celem tej liturgii jest zawsze przyjęcie i ukazanie absolutnej inności Boga w relacji do tego, co od Niego zależy w swym istnieniu i codziennym życiu. Taka koncepcja jednak nie uwypukla tak dalece radykalnej różnicy istniejącej między *profanum* a *sacrum*, w której chce się często widzieć istotę rzeczywistości religijnej. Gdyby właśnie tak się miały rzeczy w narodzie żydowskim, zagrożałoby mu niebezpieczeństwo sakralizowania takich lub innych rzeczywistości tego świata, co w konsekwencji równałoby się popadnięciu w bałwochwalstwo. Lecz właśnie na podstawie tego, że liturgia starotestamentalna rozpoznała w świecie stworzonym dzieło Boże, w sensie ukazanym przez A. Roueta, mogła ona jednocześnie interpretować całą historię, która przyczyniła się do narodzin Izraela, jako dzieło Boże, jak również zrozumieć w końcu istotę swej własnej liturgii jako przedłużenie tego zbawczego dzieła Bożego w historii i w świecie. Z tego punktu widzenia, fakt istnienia w randze stworzenia i celebrowanie liturgiczne jako akt wielbienia Stwórcy oznaczają tę samą rzecz i ujawniają to samo rozumienie egzystencji. Liturgia pozwala zatem zrozumieć radykalną różnicę między Bogiem a stworzeniem: celebrowanie liturgiczne stanowi zespół znaków (modlitw, słów, gestów, obrzędów), które świadczą o cudownych dziełach Boga, o Jego interwencji w historii i w świecie. Przez sam fakt ich *celebrowania* wielkie czyny Boże jawią się jako *transcendentna interwencja Boga* w świecie. To zaś, że można w ten sposób celebrować dzieła Boże, oznacza, iż mimo transcendencji i całkowitej odmienności Boga istnieje pewna relacja między niebem a ziemią, między Bogiem a Jego ludem. To właśnie liturgia pomaga pokonać tę przepaść transcendencji i odmienności Boga, nawet jeśli kult ujawnia znaczenie czysto symboliczne. Wszakże z wszystkich rzeczywistości doświadczanych przez człowieka cóż może lepiej niż symbol ukazywać swym gestem obecność w owym oddaleniu i inności?

Liturgia starotestamentalna jest prawdziwie „sztuką życia”, która ukazuje przede wszystkim to, że nasze istnienie przed Bogiem i dla Boga należy rozumieć jako akt uwielbienia, wielbienia spełnianego nie tylko słowami, lecz wszystkim tym, co stanowi codzienne życie. Ujawnia ona następnie, że ten akt uwielbienia jest zbawczym dziełem Boga, wpisanym i realizowanym w świecie i historii, dziełem, które znamionuje inicjatywa Jego stwórczej miłości i w zależności od którego określa się naszą sytuację po-

przez stosunek do Boga: Bóg stworzył nas i świat dla swojej chwały, i wszystkie stworzenia swym istnieniem świadczą o tej miłości stwórczej i transcendentnej. Ujawnia ona wreszcie, że możemy pojąć cokolwiek z tajemnicy Boga tylko i wyłącznie w tej liturgicznej egzystencji: wielbić oznacza uznać, że się istnieje dla kogoś, mając pewność, że samo wielbienie pozwala nam w sposób rzeczywisty nawiązać relację z Tym, którego się wielbi.

W starotestamentalnym objawieniu istnieje zatem podstawowa zgodność między wiarą w Boga Stwórcę z jednej strony, wiarą w Tego, który uczynił wszystkie dzieła stworzenia i który dokonuje zbawczego dzieła konstytuującego Izraela jako Jego arcydzieła, a celebracją liturgiczną z drugiej strony, wyłaniającą się w sercu tego dzieła stwórczego oraz pośrodku Izraela, aby ukazywać chwałę ich Pana. Gdy liturgię interpretuje się jako dzieło sztuki, można rzec, iż świadczy ona o naszej egzystencji i historii jako egzystencji i historii stworzonej, stanowiącej dzieło Boże. W jakim więc sposób objawiłoby się lepiej w religijnym doświadczeniu ludzkim, jeśli nie w tym wielbieniu Boga, owo symboliczne przedłużenie Bożego dzieła w języku rytów, symboli, tradycji, pieśni i modlitw?

Wcielenie Boga

Gdy będziemy chcieli porównać ze sobą staro- i nowotestamentalną koncepcję liturgii, w pierwszym momencie możemy poczuć się zaskoczeni i zawiedzeni. Jeśli Dobra Nowina uczniów Jezusa Chrystusa polega zwyczajnie na głoszeniu, że On umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia, taka nowość, gdy się ją ujmuje tylko w wymiarze liturgicznym, może oznaczać krok wstecz w stosunku do bardzo bogatej żydowskiej tradycji liturgicznej, która ją poprzedziła i z której ona bezpośrednio wyrasta. Ewangeliczne opisy ukazują nam, że Jezus zachowuje pewien dystans wobec liturgii sprawowanej w drugiej Świątyni. Na wielu miejscach można znaleźć słowa surowo krytykujące religijne zachowanie faryzeuszów (por. np. Mt 23), bądź też prorockie czyny, które w swej wymowie stanowią wręcz złorzeczenie skierowane do Świątyni i do sprawowanego w niej kultu (por. np. J 2, 13 nn). Modlitwa Jezusa i Jego nauczanie odnośnie do sposobu modlitwy wskazuje nam zwłaszcza na potrzebę bezpośredniej więzi z Bogiem¹⁵ i wewnętrznej zażyłości, która jest możliwa poza swia-

¹⁵ Por. np. Łk 5, 16; 6, 12; 9, 18; 9, 28-29; 11, 1; 22, 41 i inne liczne paralelne teksty Ewangelii synoptycznych.

tem¹⁶ i w związku z tym różni się od wszystkich wspólnotowych form modlitwy lub liturgicznych rytów. Potwierdzenie tego, co wyczuwamy w stanowisku Jezusa wobec liturgii żydowskiej, możemy łatwo znaleźć w pierwszej ewangelizacji urzeczywistnionej w misji św. Pawła wśród pogan: misyjna ekspansja nigdy nie osiągnęłaby tak wielkiego sukcesu, gdyby orędzie zbawcze nie było powiązane z całością praktyk rytualnych i liturgicznych, rozwiniętych w takim samym stopniu, jak ceremonie w Świątyni. Patrząc zresztą z tego punktu widzenia, dyskusja wokół zachowywania przepisów Prawa, która stała się zasadniczym przedmiotem Soboru Jerozolimskiego, tłumaczy bez wątpienia dystans, jaki w nowej wspólnocie z diaspory powstał w stosunku do prawniczych i kultycznych tradycji żydowskich, wobec których wciąż pozostała wierna judeo-chrześcijańska wspólnota jerozolimska, zgromadzona wokół św. Jakuba. Kiedy zaś czytamy niektóre fragmenty z *Listu do Kolosan*, możemy dostrzec na dalszym planie stały sposób zachowania oraz dystans wobec wszelkich prób powrotu do dawnych praktyk:

„Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu! Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa” (Kol 2, 16-17).

Taki osąd oznacza wyraźnie, że tradycje pochodzące z judaizmu należy odtąd uznawać za przestarzałe i bezskuteczne: to, że czyni się aluzję do zwyczajów odnoszących się do odżywiania lub do kalendarza, zdaje się dyskredytować wszystkie tradycje religijne związane z taką czy inną strukturą kosmosu, również ocenianego jako rzeczywistość przestarzała i niepewna, jako *cienie spraw przyszłych*. Ta dewaloryzacja rytów i tradycji żydowskich stanowiła dla liberalnej egzegezy z początku naszego wieku główne „teologiczne miejsce” interpretacji nowości chrześcijaństwa. Według niej, Jezus i uczniowie pierwszych generacji wcielali pewien typ nowej religijności, ze względu na którą należy odrzucić śmiało i wyraźnie wszelki zewnętrzny wymiar kultyczny. Uważano, że w ten sposób można współczesnemu człowiekowi otworzyć autentyczną drogę kultu „w duchu (jakim?) i prawdzie (jakiej?)” Temu człowiekowi, który już całkowicie nasycił się światem tech-

¹⁶ Jezus wypowiada swą modlitwę arcykapłańską dokładnie wtedy, gdy odchodzi z tego świata do Ojca (J 17; por.. zwłaszcza ww. 11 i 18). Nawet jeśli termin „świat” ma u św. Jana inne znaczenie niż w teologii stworzenia, nie można oprzeć się wrażeniu, że modlitwa Jezusa w takim momencie ukazuje Jego śmierć jako odejście z tego świata.

nicznym i zracjonalizowanym i nie dostrzegał już żadnego innego znaczenia poza swą matematyczną kwantyfikacją, ofiarowano zatem religię jako coś analogicznego do owej czystej „intymnej konwersacji, w której dusze mówią do siebie nawzajem”.

W tym kontekście należy podkreślić — niezależnie od hermeneutycznych uchybień modernizmu — że od początku liczne fundamentalne tematy chrześcijańskiego kerygmatu formułowano w terminach ściśle liturgicznych: błędem byłoby uważać pierwotne nauczanie za głoszenie Słowa, gdyby się nie zaznaczyło, że to głoszenie orędzia zbawienia przenikała na wskroś i obejmowała w określone ramy praktyka rytualna i liturgiczna. Św. Paweł pisze do chrześcijan z Koryntu:

„Wyrzucie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz — przaśnego chleba czystości i prawdy” (1 Kor 5, 7-8).

Tekst ten ukazuje całą tajemnicę naszej egzystencji chrześcijańskiej, czyniąc to nie na sposób czysto alegoryczny, lecz specyficznie liturgiczny, przywołując na pamięć niektóre elementy rytu Paschy żydowskiej. W *Pierwszym Liście św. Piotra* również znajduje się radykalna interpretacja naszego zbawienia, dokonana w świetle liturgicznych zwyczajów Paschy żydowskiej:

„Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach, złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy” (1 P 1, 18-19).

Kiedy Jan Ewangelista opisuje śmierć Jezusa na krzyżu, w jego tekście aluzje liturgiczne mnożą się i powołują na siebie nawzajem jak obrazy w kalejdoskopie:

„Kość jego nie będzie złamana” (J 19, 36).

„Natychmiast wypłynęła krew i woda” (19, 34).

Ewangelia ta podaje również chronologię męki w taki sposób, że śmierć Jezusa („Godzina”) następuje właśnie wtedy, gdy w Świątyni zabijano baranka paschalnego.

W tej samej perspektywie liturgiczny temat ofiary ekspiacyjnej, jako śmierci niosącej ludziom zbawienie, pojawia się jak nić przewodnia w soteriologii Pawłowej:

„Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiare mocz Jęgo krwi” (Rz 3, 25).

„Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jęgo zostaliśmy usprawiedliwieni” (5, 9).

Bóg „zesłał Syna swęgo w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiąjący grzech” (8, 3).

Tękstów tych, jak też innych, które można by tutaj dorzucić ¹⁷, nie da się zrozumieć inaczej jak tylko na tle liturgii ekspiacji: wciąż nie chodzi tu o alegorię filońską, na której później systematycznie opierał się w swych homiliach Orygenes, lecz znajdujemy się w perspektywie mającej charakter bardzo praktyczny, jak gdyby tylko symbolika liturgiczna mogła udostępnić nam środek zrozumienia istoty rzeczy, misteryjną rzeczywistość zbawczego czynu Chrystusa.

Patrząc w nowy, liturgiczny sposób na zbawienie dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, znajdujemy w *Liście do Hebrajczyków* przekształcenie tej liturgii, jaka jawiła się nam w Starym Testamencie: Liturgię, którą do tej chwili rozumiało się jako dzieło, obecnie można i powinno się ujmować jako akt lub czynność liturgiczną. To, co powiedziałem w związku z cytowanymi wyżej tekstami Pawłowymi, odnosi się także do tego ważnego tekstu Nowego Testamentu: mowy tej i tego typu argumentacji nie powinno się redukować do zwykłej alegorii. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć, że klasyczna alegoria dąży w swej istocie do zredukowania lub usprawiedliwienia tego, co jednostkowe i zdarzeniowe, do ujęcia obecnej chwili historycznej w tym, co jawi się w niej jako przypadkowe bądź anegdotyczne, nadając temu wymiar uniwersalny i ponadhistoryczny oraz przekształcając wszelkie odniesienie do konkretnej sytuacji w znaczenie ponadczasowe. Jeśli Pascha Chrystusa jest jednym z wydarzeń historii powszechnej i jeśli kult starotestamentalny miał u swych podstaw historię cudownych dzieł, które Bóg spełnił na rzecz swęgo ludu, to doprawdy nie widać, w czym alegoria mogłaby zaproponować adekwatną metodę interpretacji lub analizy, skoro wprost przeciwnie, porównując ze sobą dwa terminy, znosi to, co je konstytuuje w ich istnieniu zdarzeniowym i historycznym.

Mimo to interpretację *Listu do Hebrajczyków* zbyt często re-

¹⁷ Np. 1 Kor 15, 21 lub słowa Jezusa wypowiedziane nad kielichem w wersji św. Pawła, 1 Kor 11, 25.

dukowano do analizy typu alegorycznego: mielibyśmy w nim klucz do zrozumienia, w jaki sposób liturgia chrześcijańska stała się wtórną interpretacją, religijną alegoryzacją zdarzeń, które w swej istocie były czysto świeckie, gdyż rozwijały się w publicznej i politycznej sferze poza dziedziną kultyczną. W ten sposób teksty Nowego Testamentu służyłyby jako narzędzia bądź kryteria interpretacji, która miałaby za zadanie, przy pomocy znaków kultycznych, nadać historycznemu zdarzeniu męki Jezusa znaczenie religijne.

Już nie chodzi o to, by misteryjną rzeczywistość Paschy Jezusa Chrystusa sprowadzać do tego samego poziomu, co wydarzenia starotestamentalne oraz takie kategorie liturgicznej interpretacji, które oczyściliśmy z dawnych naleciałości. Interpretacja tego typu byłaby równoznaczna z nieuznawaniem jakiejkolwiek nowości w tajemnicy Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, jakiejkolwiek oryginalności we własnej modalności, poprzez którą została nam dana pełnia zbawienia. Oznaczałoby to popadnięcie w nowożytną formę nestorianizmu, w tym znaczeniu, że Nestoriusz widział we Wcieleniu tylko i wyłącznie wyższą i wznioślejszą formę relacji między Bogiem a Jego stworzeniem. Człowieczeństwo Słowa byłoby najdoskonalszą formą bytu stworzonego, co umożliwiałoby Mu uprzywilejowaną i przykładową relację do Boga i pozwalałoby Jemu samemu być w sposób rzeczywisty źródłem zbawienia, lecz to nie wprowadzałoby niczego nowego w stosunku do starożytnej ekonomii, w którą poniekąd byłoby całkowicie wpisane.

Tymczasem w *Liście do Hebrajczyków* wcielenie Syna i Jego zbawcze działanie nie stanowią tylko doskonalszej formy liturgii starotestamentalnej, lecz jawią się jako wprowadzenie do liturgii radykalnie nowej. Uderza nas wręcz to, jak bardzo późniejsze teksty liczą się z tą nowością kultu, którego nie sprawuje się już w świątyni uczynionej rękami ludzkimi:

„Sedno zaś wywodów stanowi prawda: takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8, 1-2).

Tekst ten kieruje naszą uwagę na to, że Chrystus zmartwychwstały jest teraz sługą świątyni, tzn. tym, który przewodniczy zgromadzeniu kultycznemu i wprowadza je w nowy kult sprawowany w sanktuarium niebieskim, nie uczynionym ręką ludzką, kult, którego w związku z tym nie można uważać za dzieło w opisanym wyżej znaczeniu.

„Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką — to jest nie na tym świecie — uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 11-12).

Autor Listu stwierdza tu, że przybytek oraz konsekwentnie też kult w nim sprawowany nie jest dziełem rąk ludzkich oraz że akt kultyczny jako taki (wejście do tej świątyni) ma charakter jednorazowy („raz na zawsze”, *eph'hapax*), podkreślając jednocześnie nieodłączny, zdarzeniowo-czasowy wymiar tego aktu kultycznego oraz jego nowy status, dzięki któremu nie podlega on już prawom tego świata, ani też klasycznemu statusowi dzieła. Ostateczny cel tego nowego aktu kultycznego jest opisany w innym fragmencie Listu:

„Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą” (9, 24-25).

Również tutaj odkrywamy silny nacisk położony na związek niestworzonego charakteru świątyni z absolutną unikalnością aktu kultycznego, jak też na ukierunkowanie nadziei żywionych przez słuchaczy i czytelników na eschatologiczne wypełnienie się kultu, który został zainaugurowany w Starym Przymierzu poprzez służebną figurę arcykapłana, który jednak ma charakter radykalnie odmienny i nowy, jak to podkreślają dwa inne fragmenty:

„Teraz zaś (Chrystus) otrzymał w udziale o tyle wznioślejszą służbę, o ile stał się pośrednikiem lepszego przymierza, które oparte zostało na lepszych obietnicach. Gdyby bowiem owo pierwsze było bez nagany, to nie szukano by miejsca na drugie” (8, 6-7).

„Wyżej powiedział: «Ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie», choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: «Oto idę, abym spełniał wolę Twoją». *Usuwa jedną ofiarę, aby ustanowić inną.* Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (10, 8-10).

Ten ostatni tekst zawiera elementy charakterystyczne dla nowego kultu zainaugurowanego przez Paschę i w Passze Chrystusa:

1) wyraźne rozróżnienie dwu rzeczywistości (grecki termin *to prôton* i *to deutron* sugeruje następowanie po sobie dwu kolejnych stanów rzeczy);

2) następstwo polegające na zniesieniu pierwszej z nich oraz ustanowieniu drugiej: chodzi o coś więcej niż o zwykłą zmianę ustawodawstwa lub konstytucji, a mianowicie o ustanowienie lub zaprowadzenie porządku radykalnie nowego;

3) odwołanie się do „woli”, która wskazuje na rzeczywistość wcześniejszą od tej, jaką określamy dane dzieło pozostające ponadto poza zasięgiem wypracowania, wiedzy o nim i rezultatu; owa wola jest fundamentalnie naznaczona kategorią działania, wewnętrznego ruchu poprzedzającego i tworzącego wszelkie dzieło następne;

4) odwołanie się do „ciała” również usytuowanego w dynamice ofiary, która to dynamika odsyła do woli włączającej to ciało w jej własny ruch.

Mamy tu więc strukturę prawie odwrotną w stosunku do tej, którą widzieliśmy poprzednio, przy omawianiu liturgii starotestamentalnej: odrzuca się klasyczną formę ofiary, różną w każdej kulturze, aby doprowadzić do czystego aktu *woli*, w którym dynamika ofiary integruje *ciało*. Podczas gdy struktura liturgii pojętej jako dzieło wskazuje na transcendentną odmiennność Stwórcy w odniesieniu do stworzenia (*to prôton*, ofiary złożone według Prawa), tutaj dostrzegamy (*to deutron*), że Chrystus poprzez akt woli „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10, 12)¹⁸, a przez tę ofiarę „udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (10, 14).

Konsekwencje dla statusu liturgii w Nowym Przymierzu

Można stwierdzić, że *List do Hebrajczyków* rozwija teologię opierającą nowy kult eschatologiczny na misterium Chrystusa. Powyższe rozważania doprowadziły nas do tego, że śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako misterium Zbawienia nie można rozpatrywać bez odniesienia się do systemu znaków liturgicznych. Egzystencja chrześcijanina jest tutaj interpretowana w nowym kontekście: jest ona kultem, któremu przewodniczy nowy arcykapłan (Hbr 7, 28; 8, 1), sprawowanym w nowej świątyni (9, 1), związanym z nowym przymierzem (7, 22; 9, 15) i nowymi przepisami kultycznymi (9, 3 nn), kultem, w którym składa się nową

¹⁸ W całej tej sekcji autor ukazuje bezskuteczność ofiar składanych każdego dnia w Świątyni.

ofiarę, radykalnie różniącą się od poprzedniej (9, 11-12). Tak więc liturgia i kult doznają przeobrażenia w samej swej strukturze, ponieważ także struktura Przymierza (stworzenie), na którym opierała się cała liturgia starotestamentalna, uległa przekształceniu. W tym przekształceniu można wyłonić następujące cechy charakterystyczne.

W dziele stwórczym oraz w darze zbawienia Izraela Bóg objawia swą skuteczność wobec swych stworzeń, lecz posługuje się jednocześnie środkami lub pośrednikami ludzkimi, niemal tak, jak rzemieślnik używający narzędzi w celu zrealizowania swego dzieła. Ta instrumentalność jest bardzo typowa dla form myślenia starotestamentalnego: status Prawa, niezależnie od uznania go za święte, jest zawsze związany z pojęciem narzędzia, którym wierny oświeca swe postępowanie i zgodnie z którym je ukierunkowuje. Teologia cudownych dzieł Bożych (*mirabilia Dei*), poprzez które Bóg objawia siebie jako Zbawcę swego ludu, ukazuje nam, że poszczególne wydarzenia służą Bogu do wypełnienia Jego zamysłów: fale morskie odpierają i zatapiają Faraona oraz jego wojsko; ziemia mlekiem i miodem płynąca staje się namacalnym znakiem miłości Boga wiernego swym obietnicom, itd. Same stworzenia są zatem narzędziami objawienia się oraz zbawczej działalności Boga.

Odkąd jednak Syn Boży przyszedł w ciele, środkiem i narzędziem zbawienia stał się On sam osobiście, konkretna ludzka natura, którą uczynił totalnie swoją własną *dla nas ludzi i dla naszego zbawienia*. Fakt ten radykalnie przekształca relację między Bogiem a stworzeniem, w niczym jej nie niszcząc, ani też nie pomniejszając. To bycie człowiekiem, które On uczynił swym własnym, jest rzeczywistością z tego świata, rzeczywistością stworzoną, z której płynie zbawienie dla całej ludzkości. Ludzka natura Chrystusa pozostaje rzeczywistością stworzoną, lecz jest jednocześnie włączona w zbawcze działanie Boże w taki sposób, że nie można już powiedzieć, jakoby działał przez nią tak, jak niegdyś zbawiał za pośrednictwem fal Morza Czerwonego, bądź tak, jak objawiał swą wolę poprzez tekst Prawa Mojżeszowego. Ludzka natura Chrystusa nie jest zewnętrznym narzędziem, przy pomocy którego Bóg dokonywałby zewnętrznego dzieła zbawczego, lecz znajduje się wewnątrz zbawczego działania Bożego, aby również człowieka włączyć w wewnętrzną wspólnotę trynitarną. Pokusmy się o następujące porównanie. Kiedy Chopin grał na pianinie, dzieło, które komponował — można by rzec — nabierało spójności zarówno dzięki owemu instrumentowi strunowemu, jak też dzięki ruchom jego rąk i całego ciała. Wbrew dualistycznym koncep-

com, które redukuje ciało do funkcji narzędzia, nie można stawiać na tym samym poziomie ról spełnianych przez to ciało i instrument: ciało nie posiada charakteru instrumentalnego podobnie, jak nie znajduje się ono na zewnątrz duchowego aktu utworu muzycznego. W pewien sposób zbawienie Boże przybiera w ekonomii stworzenia funkcję narzędziową o tyle, o ile środki interwencji zbawczej są rzeczywistościami stworzonymi; w zamian za to narzędziowy charakter zbawienia urzeczywistnionego poprzez Paschę Chrystusa łączy ze sobą we właściwy sobie sposób rzeczywistość stworzoną (Jego naturę ludzką) jako całkowicie i personalnie związaną z działaniem zbawczym, co sprawia, że można ją adekwatniej porównać do roli ciała i rąk Chopina w jego akcie tworzenia dzieła muzycznego.

Nie jest więc zupełnie przypadkiem to, że List do Hebrajczyków cytuje Psalm 40, traktując go jako skrypturystyczny filar swego uzasadnienia nowości kultu chrześcijańskiego, idąc przy tym za wersją Septuaginty („utworzyłeś mi ciało” na miejscu: „otworzyłeś mi uszy”), z której czerpie fragmenty swej argumentacji:

„Ofiary ani daru nie chciałeś, ale utworzyłeś Mi ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę, gdyż w zwoju księgi napisano o Mnie, abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10, 5-7).

Użycie tego cytatu ma za zadanie pokazać, że:

„Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (10, 10).

W tym kontekście wyrażenie „być uświęconym” opisuje tę nową zdolność, którą posiadliśmy, aby móc uczestniczyć w kulcie i wielbieniu Boga. Ciało (ludzka natura) Chrystusa jest środkiem najdoskonalszym i ostatecznym, dzięki któremu każdy chrześcijanin może włączyć się w kult eschatologiczny. Da się zrozumieć, dlaczego ciało Chrystusa porównuje się do zasłony w świątyni: dokonywane tylko raz w roku przekroczenie przez arcykapłana granicy oznaczonej przez kotarę, aby wejść do Świętego świętych, stanowiło kulminacyjny punkt liturgii przebłagalnej, kiedy to arcykapłan stojąc w obecności Bożej wymawiał imię niewymawialne. W sposób analogiczny, lecz nieskończenie bardziej realny, śmierć Chrystusa jawi się nam jako wejście do świątyni niebieskiej, do miejsca, w którym sprawuje się liturgię eschatologiczną.

Nie można tu pominąć znaczącej roli tej nowości oraz jej konsekwencji w koncepcji kultu, który ma za zadanie aktuali-

zować boski plan zbawczy. Kultyczną celebrację wszystkich religii (i pod tym względem judaizm nie stanowi wyjątku) można i należy ujmować jako dzieło, ponieważ symboliczna funkcja konstytuujących ją elementów (takich jak: budowle kultyczne, podział terenu i zadań, kalendarz liturgiczny, modlitwy, ofiary, gesty, itd.) oraz ich narzędziowa dyspozycyjność zakładają pewne formy zewnętrzne¹⁹. W kulcie chrześcijańskim liturgia ma cel odmienny: dokonuje ona pewnej integracji formy zewnętrznej, wyrażającej się w sposób symboliczny i narzędziowy (tego, co autor *Listu do Hebrajczyków* nazywa „ofiara ciała”) w samym wnętrzu źródła (tego, co tenże autor nazywa „wołą”). Na mocy tej integracji nie da się już zredukować celebracji kultycznej do dzieła Bożego rozwijającego się w świecie i w historii. Musi ona jednak objawić się najpierw jako zwieńczenie tego świata i tej historii w woli Bożej, która poprzez jedyną ofiarę ciała, złożoną przez Chrystusa, nadaje całemu stworzeniu eschatologiczne przeznaczenie.

Jeśli Bóg działa jako Stwórca i jako Sprawca cudownych dzieł na rzecz Izraela, to w liturgii uznaje się i celebrytuje skutek Jego działania (zdobycie ziemi, zwycięstwo nad wrogami, ocalenie ludu od śmierci, itd.). Skoro jednak Bóg wypełnił definitywnie i całkowicie swój plan zbawczy w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, skutku tego działania Bożego nie można upatrywać w tym świecie i w historii. Ponieważ chodzi tu o doprowadzenie całego stworzenia do zażyłego uczestnictwa we wspólnocie trynitarniej, skutek działania Bożego jest bezwzględnie transcendentny w stosunku do jego realizacji w obecnym życiu Kościoła. Ta różnica w skutku działania Bożego pociąga za sobą określone konsekwencje, pozwalające uwydatnić specyfikę kultu w jednym i drugim Przymierzu.

Liturgię nowego Arcykapłana (Chrystusa) należy rozumieć jako ofiarę, w której *On sam ofiaruje siebie*: nowa żertwa ofiarna jest darem, w którym osoba ofiarująca jest tożsama z ofiarowaną. Zachodzi tu zasadnicza różnica w stosunku do złożenia w darze jakiejś posiadanej przez nas rzeczy. Kiedy daje się siebie samego, rzeczywistość ofiarowywana łączy się ściśle i dogłębnie z aktem ofiarowania. Czymś większym niż zwyczajna wymiana ekonomiczna, a nawet doskonalszym od miłosego oddania się, które także sytuuje się na poziomie nieskończenie głębszym niż owa

¹⁹ Być może właśnie ten konieczny i niezbywalny charakter narzędziowości był powodem trwających na początku tego wieku wielu dyskusji antropologów na temat różnicy między magią a religią.

wymiana ²⁰, jest dobrowolne złożenie siebie w darze, gdyż tylko ono może być podstawą prawdziwej wspólnoty — jako akt posiadający *istotną strukturę wolności*. Wolność ta jest wolnością synowską w tym sensie, że w samej inicjatywie złożenia daru z siebie jawi się ona jako już ukonstytuowana w celu spełnienia się w darze z siebie samej. Ponieważ zaś ta wolność synowska *stała się doskonała na wieki u tych, którzy są uświęceni* (por. Hbr 10, 14), osiąga więc pełnię swego kultycznego istnienia, co tradycja i Vaticanum II nazywa królewskim kapłaństwem wiernych, zdolnością złożenia siebie w ofierze Bogu, który wydał swego Syna dla zbawienia świata. To eschatologiczne otwarcie naszej wolności na wspólnotę trynitarną jest samą podstawą kultu duchowego, liturgicznej egzystencji w kontekście zbawczej nowości, takiej, jaką św. Paweł proponuje chrześcijanom z Rzymu:

„A zatem proszę was, bracia, (...) abyście dali ciała swoje ²¹ na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1).

Chodzi tu o to samo, na co wskazuje autor *Listu do Hebrajczyków*, posługując się w swym opisie eschatologicznym dynamizmem naszej odnowionej wolności synowskiej:

„Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On sam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje. Mając zasłonę kapłana wielkiego, który jest nad domem Bożym, przystąpmy z sercem prawym, z wiarą pełną...” (Hbr 10, 19-22).

Wszystko to, co w liturgii Starego Przymierza mogło uchodzić za dzieło (czy to przedmioty, jak Świątynia i znajdujące się w niej sprzęty, czy też czynności i przepisy kultyczne), Chrystus przyjmuje osobiście na siebie, stając się sam świątynią, zasłoną, ofiarą, arcykapłanem, imieniem umożliwiającym przebłaganie, itd. Wszystko to, co w liturgii starotestamentalnej oznaczało transcendencję Stwórcy i w języku znaków i symboli wyrażało Boga, który zawsze pozostaje odmiennym od świata, Stwórcą i Sprawcą cudownych dzieł na rzecz swego ludu, teraz objawia się w osobowej obecności Jego Syna, który odtąd sam sprawuje czynności litur-

²⁰ Jak się zdaje, z tej właśnie przyczyny miłosny stosunek cielesny może otrzymać pełny sens tylko w zgodzie dwu wolności, tak jak to opisuje św. Paweł w Ef 5, 22-29.

²¹ Występuje tu greckie wyrażenie: *ta sômata hymôn*. Mamy tu do czynienia z tym samym metaforycznym ujęciem wolności, dzięki któremu można włączyć tę wolność w metaforę ofiary.

giczne, włączając cały starożytny rytuał w tajemnicę swojej synowskiej wolności ujawniającej się w ofiarniczym oddaniu siebie Ojcu dla uświęcenia ludzi. Oddanie się to nie dokonuje się w zewnętrzny przejaw transcendencji, która nie może wejść do świata, lecz w takiej transcendencji, która w ludzkiej naturze „przyszła do swoich” (por. J 1, 11). Ta wolność, bądź też ta wola jest zawsze związana z ciałem, co oznacza, że liturgia rozumiana jako czynność, jako akt ofiarnej wolności, nie dokonuje się poza widzialnym światem i poza czasem, co pozwalałoby sądzić, że uprzywilejowanym miejscem wolności synowskiej byłaby rzeczywistość niematerialna i wieczna, rozumiana na sposób czysto negatywny. Wprost przeciwnie: czy to w przypadku samego Jezusa, który przyjął ciało „dla nas ludzi”, czy też nas samych, którzy powinniśmy oddać „ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1), każdy akt synowskiej wolności integruje ciało, świat, historię i otwiera temu światu „żywą i nową drogę” do świątyni, którą jest nowy świat.

W celu skonkretyzowania tej całościowej wizji zacytujmy tekst, w którym A. Vanhoye dobrze ujmuje perspektywę autora *Listu do Hebrajczyków*: „Najpierw wzniesiono «pierwszy przybytek», lecz był on dziełem ludzkim, przybytkiem «uczynionym ręką ludzką», który (...) nie mógł doprowadzić do prawdziwej świątyni, «nie uczynionej ręką ludzką», lecz tylko do drugiego przybytku. Nie mogąc uczynić innej rzeczy, ludzie znaleźli się w niemalym impasie. Sami nie byli w stanie dojść o własnych siłach do wspólnoty z Bogiem. Jedynym wyjściem było, by Bóg dostarczył im środka, zastępując «pierwszy przybytek» innym, który byłby dziełem Bożym, a nie ludzkim. (...) Właśnie to znalazło swe urzeczywistnienie w męce i zmartwychwstaniu Jezusa. (...) Między śmiertelnym ciałem Jezusa a świątynią jerozolimską istniała okryta tajemnicą solidarność. Skazując Jezusa na śmierć, Żydzi skazali własną świątynię na zburzenie. Jednakże Jezus, przekształcając swą własną śmierć w doskonałą ofiarę, przewyciężył wynikający z tego wydarzenia aspekt zniszczenia i wyprowadził z niego wzniesienie nowej świątyni, «nie uczynionej ręką ludzką»”²².

Refleksja ta prowadzi nas właśnie do tego, co autor *Listu* streszcza w sposób zaskakujący krótką formułą: „Jego domem my jesteśmy” (Hbr 3, 6).

²² A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtres nouveaux selon le Nouveau Testament*, Paris, s. 219.

Zakończenie

Arystoteles wyróżnił dwa typy ludzkiej działalności: *praxis* (czynność, działanie) i *poiêsis* (tworzenie, dzieło). *Praxis* jest aktem ludzkim, który w sobie samym znajduje swą podstawę i cel, z czego wypływa jego immanentny charakter. *Poiêsis* jest takim aktem ludzkim, który nie dostarcza działającemu wszystkich podstaw jego czynu, lecz wymaga do tego jeszcze innego dzieła. Z tego właśnie powodu *poiêtes* swą twórczą inspirację (*enthousiasmos*) czerpie z zewnątrz, prowadząc do końca swą działalność w rzeczywistości, w dziele (*poiêsis*), które w stosunku do niego ma w ten czy inny sposób charakter zewnętrzny, przechodni.

Jeśli będziemy trzymali się ściśle etymologii, będziemy musieli rozumieć liturgię jako dzieło, co zakładałoby, że nasze akty kultyczne powinny posiadać pewną przechodniość, tak jak tworzenie znajduje swe uzasadnienie poza twórcą. Jeśli zaś akty kultyczne będziemy rozumieli jako *praxis* w czystym stanie, co doprowadziłoby nas do doskonałości immanentnej wobec naszego bytu ludzkiego, oznaczałoby to, że nasza egzystencja jako kult duchowy miałaby za cel ostateczny osobiste udoskonalenie. W pierwszym przypadku całe życie kultyczne upływałoby w symbolicznej i narzędziowej rzeczywistości zewnętrznej, podobnej do tego, co H. Arendt mówi o pracy ożywiającej życiowe procesy ciała ludzkiego²³. Jeśli chodzi o mnie, widzę w tym antropologicznym ujęciu działalności kultycznej źródło głównego nieporozumienia odnośnie do chrześcijańskiego sensu liturgii. Zarówno w konserwatyźmie potrydenckim, który ujmował akty kultyczne przede wszystkim w ich zgodności z rubrykami i w ich bardzo zewnętrznym przepychu inspirującym się sztuką barokową, jak też w „progreszmie”, który w akcie kultycznym widzi tylko i wyłącznie wyraz religijnej subiektywności lub hipotetycznej postawy wspólnoty, istnieje wielkie niebezpieczeństwo spojrzenia na liturgię jako na dzieło uczynione ręką ludzką, na modłę świątyni starotestamentalnej.

Lecz jeśli się próbuje zrozumieć to, co oznacza pełnia zbawienia, jaka została nam ofiarowana w Chrystusie, odkrywa się, że natury ludzkiej, którą we Wcieleniu uczynił On swą własną, nie można pojmować jako rzeczywistości zewnętrznej, jako zwykłego środka w narzędziowym i rzemieślniczym sensie tego słowa, i dla-

²³ Por. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris 1983, s. 15. Można by zaznaczyć bez przesady, że autor *Listu do Hebrajczyków* upatruje wielką niedoskonałość kultu starotestamentalnego w konieczności jego nieustannego powtarzania (por. 10, 11).

tego ta konkretna ludzka natura Słowa Wcielonego pozostaje jedyłą rzeczywistością, dzięki której człowiek może mieć dostęp do Boga, wejść w wewnętrzne życie wspólnoty trynitarnej, przeżywać swą synowską wolność i miłość braterską, która jest jej sakramentalnym objawieniem. Tak więc kiedy wcielony Syn Boży przyszedł odnowić przyjaźń ludzi z Bogiem, Jego natura ludzka stała się sakramentem zbawienia. Podobnie jak naszego ciała nie da się zredukować do zewnętrznego symbolu naszej osoby w jej rzeczywistości duchowej, lecz stanowi ono środek wejścia we wspólnotę z innymi osobami (przez język, znaki uczucia, mimikę, twarzy, itd.), tak też jest z ludzką naturą Syna Bożego. I jeśli liturgia chrześcijańska nie jest niczym innym, jak aktualizacją tej jedynej czynności zbawczej w całkowitym oddaniu się Syna Ojcu, czynności, która stopniowo konstytuuje ciało Chrystusa w jego pełni, to przejęcie starotestamentalnej symboliki i religijnych tradycji różnego pochodzenia, pełniących rolę konwenansów kultycznych, nie może być zwykłym wznowieniem materiału uprzednio istniejącego. Lecz gdy sam Chrystus włączał to dziedzictwo liturgii żydowskiej w swą konkretną ludzką naturę i kiedy Kościół, ciało Chrystusa, przejmuje dziś mądrze elementy różnych kultur i tradycji religijnych, wówczas w procesie tej integracji niektóre gesty i znaki musiały i muszą zmienić swe znaczenie. Wykraczając poza symboliczny charakter zewnętrzny, poprzez który odwołują one do Bożej transcendencji, różne znaki konstytuujące liturgię nabierając dla nas charakteru sakramentalnych znaków nowej ekonomii, dzięki której stajemy się współdziedzicami Chrystusa.

Z tej właśnie przyczyny powinniśmy widzieć w liturgii coś więcej niż dzieło, a nawet coś więcej niż dzieło Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego ze względu na nas. Liturgiczne życie Kościoła można wręcz porównać do dzieła muzycznego lub estetycznego, mając głównie na myśli twórczą działalność poety lub kompozytora, który powołuje je do istnienia. Lecz byłoby błędem pozostać wyłącznie na tej płaszczyźnie, liturgia bowiem nie jest ustrukturuowanym zbiorem znaków, stanowiącym niejako rzeczywistość pośrednią między człowiekiem a Bogiem, lecz właśnie tym miejscem spotkania, które — można by rzec — już jest nie z tego świata, antycypacją swego wypełnienia się, miejscem, w którym Bóg i człowiek wzajemnie się sobie oddają, Bóg — podejmujący inicjatywę całkowicie bezinteresowną, człowiek zaś — przyjmujący z wdzięcznością ową łaskę otrzymywaną od Boga.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC