

ROLA SŁOWA W MODLITWIE WSPÓLNOTY

Celebracja liturgiczna jest swoistym zaktualizowaniem przedmiotu wiary: celebracją zbawienia. Poświadcza, odnawia i odtwarza ona historię Przymierza. Liturgia ma naturę „teatralną”: przenosi na scenę to, co wyznaje; daje głos temu, co poświadcza. Ma naturę „ludyczną”, albowiem puszcza w ruch to, co pozwala oglądać. W grze obrzędowej (*urgie* = dzieło, w języku greckim) celebracji liturgicznej mowa zajmuje szczególnie ważne miejsce: czynność liturgiczna składa się w wielkiej mierze ze słów przypominających, poświadczających, dostosowanych (do okoliczności) i dialogowych: między obecnymi, jak też obecnymi i nieobecnymi, ale uobecnianymi w trakcie rozmowy.

Performatywność mowy (jej wymiar konstytuujący)

Obrzędowy akt celebracji konstytuuje, odnawia i potwierdza — społecznie i teologicznie — wspólnotowy byt Kościoła. W akcie tym Kościół staje się tym, czym jest: wezwany do gromadzenia się, staje się, dzięki obrzędowemu działaniu, *ekklesia* = zgromadzeniem faktycznie ukonstytuowanym. W tym obrzędowym działaniu mowa zajmuje miejsce uprzywilejowane. Strukturalnie¹ akt mówienia, który — zgodnie ze statutem rytuału — ma dość często charakter przemawiania (do Boga lub do wiernych), staje się — mocą samego wkroczenia na scenę liturgiczną — *niemówieniem*: mówienie w liturgii jest działaniem. Aktem narodzin zgromadzenia. W różnych rodzajach przemowy (recytacje, umowy, obietnice, wyznania, modlitwy, itd.) formularz modlitewny zajmuje oryginalne miejsce: ustanawia i tworzy wspólnotę, która przyjmuje mowę wprawioną w ruch przez wypowiedane słowa.

„Wypowiadając modlitewne «my», każdy z uczestników bierze w jakiejś mierze na siebie akty wykonywane w danej chwili i na mocy tych samych słów przez wszystkich innych”².

Liturgiczny akt mowy jest twórczy i tworzący: dokonuje tego,

¹ Należy odróżnić płaszczyznę strukturalną — wirtualną, możliwą, oraz płaszczyznę realną — psychologiczną.

² J. Ladrière, *La Performativité du langage liturgique*, Concilium 82 (1973) 60.

co się wypowiada³. Wyraz wiary nabiera w celebracji mocy bezsłownej: wprowadza człowieka w samo serce wydarzenia zbawczego, urzeczywistnionego w Chrystusie; a równocześnie tą samą drogą wydarzenie zbawcze przenika ludzkie doświadczenie wiary. Akt liturgiczny jest zbawczy w tym, co zwiastuje i głosi, co „odgrywa”; pozwala „ogłądać” zbawienie. Zgromadzenie uczestniczy w zbawieniu, albowiem opowiada i wyznaje zbawcze dzieła Boga, a więc — mówiąc krótko — ponieważ chce być zbawione. W celebracji samo zbawienie jest aktem, aktualizuje się, a to dlatego, że o nim się mówi, że jest „opowiadane”. Celebacja jest wydarzeniem zbawczym, gdyż jest jednym z uprzywilejowanych miejsc, w których się głosi nadchodzące zbawienie: ona je obwieszcza, wyznaje, określa lub w nie się wsluchuje (co także stanowi pewien udział w przepowiadaniu). Zbawienna jest przede wszystkim modlitwa: sprawia bowiem to, że zbawienie „przychodzi” zgodnie z przekazem; nadaje nową jakość egzystencji i dąży do jej zbawienia.

Teologiczna refleksja nad mową modlitwy — to budowanie zwartości tegoż aktu mowy. Najczęściej refleksja teologiczna — wypowiedź o Słowie — przywiązuje wielką wagę do specyfikowania aktów zbawczych, do których mowa zbawienia się odnosi, określając przy tym konkretnych „referentów” w mowie wiary. Ale takie nastawienie mówienia teologicznego naraża na niebezpieczeństwo, że się zapomni o tym, iż „mówić” to nie tylko określać dane przedmioty, kwalifikować je i (bądź) ustanawiać. „Mówić” to także pracować nad znaczeniami, wyartykułowywać je, tworzyć pochodne, które mają sens jedynie w odniesieniu do pierwotnych w tej nieprzeniknionej i nie zgłębionej do końca grze języka. Mowa jest nie tylko patrzeniem, celowaniem, ale i „pracą”. Budowanie zaś jej zwartości polega także na wchodzeniu w mechanizmy tej pracy nad sensem w samej treści mowy, w jej ograniczeniach i obejściach sensu. Zbawienie, które ma zwiastować mowa teologa, przechodzi także przez pracę mowy o zbawieniu.

Jeżeli chcemy uczynić zrozumiałym akt mówienia w modlitwie liturgicznej, powinniśmy „zdemontować” pewne mechanizmy sensu w tekście modlitwy zgromadzenia. Zadaniem niniejszego studium będzie zatem wyjaśnienie, w jaki sposób tekst modlitwy angażuje Boga, aby wypowiedzieć słowa zbawienia, wychodząc

³ Szerzej na ten temat, zob. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris (b.r.w.).

przy tym od stwierdzonego braku — gdyż takie jest właśnie zadanie mowy zbawienia — wymagającego przewyciężenia⁴.

Wyrazić zgodę na mowę — mówić

Stawiając sobie takie zadanie, trzeba przejść przez ciasną bramę pewnych zastrzeżeń, które określają pole i funkcjonowanie samej analizy mowy. Chodzi tu najpierw o wybór metodologiczny. Podejmiemy do formuł liturgicznych jako do faktów języka. Oznacza to, że zwrócimy uwagę na to, co się mówi, oraz na sposób mówienia. Możliwe są jeszcze inne zbliżenia: obrzędowe funkcjonowanie danego tekstu w celebracji liturgicznej, analiza treści teologicznych, aktualnie wypowiedzianych, interpretacja psychosocjologiczna, studium historii słownictwa danych formularzy, itd. Nie chcemy oceniać z góry wartości „przedmiotu słownego”: podjęta decyzja metodologiczna sprawia, że nie będziemy się starali pojąć, jakie odniesienie istnieje między tym przedmiotem słownym a przedmiotem nie-słownym (do którego, jak sądzimy, on odsyła), ani też określać tego, czy problem ich wzajemnego odniesienia ma jakiś sens.

Oznacza to, że analiza formularza liturgicznego jako aktu mowy oraz faktu językowego nie może rościć sobie pretensji do zdefiniowania i określenia, sama przez się, tekstu liturgicznego. Musimy się ograniczyć z konieczności do płaszczyzny znaczenia słownego.

Wniknąć w formularz liturgiczny zgodnie z jego językiem, to — z konieczności metodologicznej — ograniczyć się do kilku faktów językowych. Sądzimy jednak, że w takiej pracy nad tekstami da się odkryć przynajmniej kilka cech typowych dla tekstów modlitwy zgromadzenia. Innymi słowy, teksty te mogą być brane łącznie dlatego, że występuje w nich pewna logika wewnętrzna, która łatwo da się odkryć za pomocą analizy poszczególnych tekstów.

Wniknąć w formularz liturgiczny jako zewnętrzny wyraz mowy, to wyrzec się odwoływania do kontekstu aktu mówienia, lecz czytać tekst jako pewną konstrukcję, grę języka. Lektura

⁴ W niniejszym studium opieram się na dwu moich pracach: *Faire jouer Dieu. Le Texte liturgique, ses codifications, ses rapports avec la narrativité* (teza doktorska, przedstawiona na Instytucie Katolickim w Paryżu w styczniu 1977 r.); *Prières d'une paroisse. Contribution pour l'étude des prières d'assemblée. Analyse comparée du Missel romain et des oraisons de la paroisse Saint-Séverin — Saint-Nicolas, Paris V^e* (teza doktorska z nauk społecznych).

powinna zatem, w tej perspektywie, być aktem *odmowy*. Odmowy wobec chęci ulegania iluzji referencyjnej: tekst nie „przedstawia” Odmowy wobec pragnienia prześledzenia dróg, jakimi kroczył dany tekst, wywołanego nostalgią za odkryciem tego, co chciał on nam powiedzieć. Trzeba po prostu zgodzić się na to, by sam tekst przemówił.

Podchodzimy zatem do tekstu nie jako do owocu, produktu, ale jako do produkcji. Nawet napisany, tzn. ustalony, tekst nie przestaje pracować. Znaczenie tekstu nie jest więc jedyne i zabalsamowane raz na zawsze — jako dzieła-produktu, ale rodzi się z gry, z relacji: tekst — czytelnik. Traktujemy teksty jak tkaninę, ale nie zasłonę, za którą kryje się „prawda”, „sens”, wymagające poszukiwania i odkrywania; jest to raczej płótno lub plecionka złożona ze znaków i znaczeń. Tekst nie jest tu *pre-tekstem* dla znaczeń, ale sam korpus tekstu jawi się już wraz ze swą artykulacją i sam, jako taki, się narzuca. Czytać tekst, to — w tym rozumieniu — borykać się z korpusem tekstu. Samo czytanie jest jakby ponownym pisaniem. Mając na uwadze i porównując tekst formularzy modlitwy zgromadzenia z innymi formami mowy, uwypuklającymi lingwistykę opowiadania, uświadamiamy sobie, że już interpretujemy i wyjaśniamy.

Czytanie i to wspomniane wyżej ponowne pisanie, o jakich teraz mówimy, mają — naszym zdaniem — charakter teologiczny. Jako pewien system spójności i zwartości, teologia rzutuje na praktykę i na mówienie: podejmuje słowo i czyn wiary, aby je uprzystępnąć, ułatwić ich zrozumienie — i ponownie skierować ku praktyce. Możliwe są dwie drogi. Jedna, bardziej powszechna, rozwija mowę nad danymi wiary i nad ich sensem. Druga zastanawia się nad samymi pojęciami oraz warunkami mówienia i działania wiary. Zadanie teologii polega na ukazywaniu spójności Słowa, które się wypowiada, a także tego, co ono oznacza i do czego zobowiązuje. Trzeba pamiętać przy tym, iż Słowo, które daje się słyszeć, nigdy nie jest bezpośrednio. Chcąc je zrozumieć, trzeba najpierw je zgubić, utracić, gdyż chwytamy je przez nieprzejrzystość znaków. Słowo nie jest samą tylko wypowiedzią, ale i aktem wypowiedzania.

Uprawiać teologię, to tworzyć, niszczyć i odtwarzać na nowo dany tekst, który odkrywa i odczytuje historię, to podejmować i podejmować wciąż na nowo przedmiot oraz sam proces Słowa, które daje się słyszeć⁵.

⁵ Por. A.-J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris 1970, 13.

Narzędzie

Zdecydowaliśmy się przebadać formularze modlitw zgromadzenia⁶ jako fakty językowe, aby wczytując się w nie przeanalizować akt mowy, uwidoczniwszy w konkretnym formularzu liturgicznym. Zapożyczyliśmy technikę lektury z badań nad opowiadaniem, przejmując zarazem pewne ich pojęcia i wzorce powiązań tekstowych. Wyrywaliśmy też w jakimś stopniu te opowiadania z ich statusu ustnego, by podejść do nich jak do tekstów. Każdy tekst ma swój kościec, na którym może się rozwijać tkanka narracyjna, ponieważ sama sztuka treści polega właśnie na jej ukrywaniu pod różnymi odcieniami, zabarwieniami, jak też przerostem i obfitością słów narracji. W formie hipotezy sugerujemy, że w tekstach modlitw można by określić bliżej ten kościec i zaliczyć go do typu narratywnego.

Roland Barthes zaproponował w r. 1965 (*Dramat, poemat, powieść*) odkrycie w opowiadaniu wielkich funkcji zdaniowych: całe opowiadanie byłoby jednym wielkim zdaniem. Można by w nim znaleźć przynajmniej dwa związki i cztery pojęcia: podmiot i przedmiot (zespolone ze sobą w opozycji na płaszczyźnie badania i pragnienia, albowiem w każdym opowiadaniu ktoś pragnie i szuka czegoś lub kogoś), pomocnik i przeciwnik, jako narratywne substytuty okoliczności gramatycznych (zespolone ze sobą w opozycji na płaszczyźnie doświadczeń bolesnych, ponieważ jeden pomaga, drugi zaś odrzuca podmiot w jego poszukiwaniu, określając na przemian niebezpieczeństwa i pomoce historii). Dwubiegunową oś kontynuacji przekracza i przecina więc nieustannie oś przeciwieństw i sprzymierzeńców. Podjął to i rozwinął dalej Greimas w swym znanym „schemacie działaniowym” (*Semantyka strukturalna*, 1966 r.). Trzy osie przenikają opowiadanie:

Oś komunikacji wiąże odbiorcę, przedmiot i nadawcę. Do niej odnoszą się także w tekście wszystkie zjawiska komunikacji, przekazu, zatrzymania, braku, pytania, ewentualnego lub faktycznego przyjęcia. Na osi tej zaczyna się też określać przedmiot jako „komunikowany”, przekazywany, brakujący, oddany, poszukiwany. Nadawca jest przeważnie nieobecny podczas manifestacji językowej.

Oś chcenia wiąże podmiot z przedmiotem. Do niej odnoszą się w tekście zjawiska poszukiwania, walki o zdobycie (podbój) lub

⁶ W *Faire jouer Dieu* przebadaliśmy 14 niedziel „wypracowanych” przez dwie wspomniane wyżej (w przyp. 4) parafie Paryża oraz 12 formularzy Mszału Rzymskiego. W następnej pracy (*Prières d'une paroisse*) przebadaliśmy 8 formularzy obu tych serii.

wejście w posiadanie tego, co zostało już zaprezentowane jako „wydrażone” czyli „brakujące”. Oś ta określa w pierwszym rzędzie podmiot: chodzi o plan lub program działania. Podmiot urzeczywistnia komunikację i cechuje się recepcją, o ile tylko nie miesza się na płaszczyźnie osobowej z odbiorcą. Typowym podmiotem jest bohater. Przedmiot na tej osi polega na zaangażowaniu się podmiotu w badanie, na jego zdolności do działania.

Oś możliwości (władzy) wiąże pomocnika, podmiot i przeciwnika. Każde bardzo istotne doświadczenie zakłada jakąś władzę (możność), a tym samym komunikację w uprzednim doświadczeniu określanym jako kwalifikujące i stanowiące pomoc odpowiednią do trudności doświadczenia istotnego.

Opowiadanie jest nacechowane kontraktem. Jego przebieg sytuuje się w wymiarze czasowym, który zostaje wyartykułowany na „przed” i „potem”. Ta zaś przeciwstawność między „przed” i „potem” odpowiada odwróceniu sytuacji. W ramach relacji kontraktu, zerwanego na początku i przywróconego na końcu, sytuuje się inny istotny komponent opowiadania, już nie kontraktowy, ale zdarzeniowy, i już nie na płaszczyźnie komunikacji, ale działania. Są to doświadczenia, których zadaniem jest anulowanie negatywnych skutków alienacji. Doświadczenie jest pewną sekwencją mającą w swym centrum walkę (stawienie czoła — zwycięstwo). Te kolejne doświadczenia, przybierające stopniowo na sile, winny doprowadzić do zwycięstwa, którego owocem będzie całkowita likwidacja braków. Trzy doświadczenia różnią się przedmiotowo, jako że przedmiotem może być wigor (siła), wartość lub orędzie. Doświadczenie kwalifikujące konstytuuje bohatera jako podmiot poszukiwań. U kresu tego doświadczenia otrzymuje on pomoc niezbędną do zrealizowania doświadczenia następnego. Główne doświadczenie kończy się przyjęciem przedmiotu, który zapewnia likwidację braku. Doświadczenie wieńczące (uwielbiające) odpowiada uznaniu danego podmiotu za zwycięzcę doświadczeń.

Narratywność modlitwy

Pomimo swych widocznych braków stylistycznych i różnic leksykalnych, analizowane serie tekstów przedstawiają, jak sądzimy, pewien scenariusz przekraczający samą logikę tekstualną formularzy modlitw zgromadzenia. Struktura ta, względnie ukryta, ma charakter narratywny. Formularze są inscenizacją opowiadania dramatycznego, w którym rozwijają się role i zazębiają funkcje — bądź to tylko zarysowane, bądź też bardziej rozbudo-

wane. Istnieje więc coś w rodzaju kodu ceremonialnego, który nadaje pewną strukturę dynamice tekstu tychże formularzy; a ma on charakter narratywny.

W mowie modlitw zgromadzenia, podobnie jak w opowiadaniach, mieszają się ze sobą dwa procesy: ulepszania i degradacji, w zależności od tego, czy referowane wydarzenia sprzyjają działaniu zamierzonemu jako program, czy też je utrudniają. Ta gra dwóch procesów przejawia się w logice możliwych narracji. Na każdym etapie konkretny tekst może wybrać jedną lub drugą ewentualność. Podobnie jak opowiadanie, mowa modlitwy może też wybrać taki lub inny punkt patrzenia: jedne formularze podają swą opowieść zgodnie z takim, drugie zaś zgodnie z innym aktorem. Wykorzystanie narracyjności w formularzach modlitwy zgromadzenia, poza pewną ciągłością zbliżającą je do ogólnej narracyjności opowiadań, ukazuje jednak pewne odrębności, które trzeba dokładniej sprecyzować. Sygnalizując je, wykażemy wyjątkowy charakter narracyjności modlitw. Odrębności te mogą się wiązać z porządkiem schematu działaniowego oraz z organizacją przebiegu kolejnych doświadczeń.

Z uwagi na schemat działaniowy

Na osi komunikacji znamienne jest to, że w modlitwach zgromadzenia cechy odbiorcy są bardzo liczne, podczas gdy w opowiadaniu są one przeważnie nieobecne w wyrazie językowym. Pozycje „odbiorcy” i „rozmówcy” pokrywają się tu także często ze sobą. Odbiorcą są „Wy” (lub „Ty”), do których adresuje się mowa. Odbiorcy utożsamiają się często z mówiącymi (rozmówcami). Między nadawcą a odbiorcą zachodzi więc gra podobna do tej, jaka jest między „my” i „wy”

Na osi chcenia „my” oznacza zatem przeważnie odbiorców dóbr pożądanых i otrzymywanych. Jednak dzięki władzy otrzymanej, lub tej, którą ma się otrzymać, to „my” staje się podmiotem pewnego programu, którego realizację reguluje kontrakt. Ogólne nakładanie się na siebie dwóch postaw (odbiorców i podmiotów) zdaje się cechować mowę liturgiczną. Charakterystyczne wydaje się także tworzenie drugiego programu i kształtowanie innego podmiotu — bohatera. Jest nim Chrystus. Dojdziemy do tego przy analizie osi władzy. Podobnie jak opowiadanie, modlitwa jest pracą nad brakiem: dogłębnie ją przenika istotna funkcja poszukiwania siebie, uwarunkowana przyjęciem władzy. Tekst uwy-pukla brak i prośbę. Badane formularze wskazują na rezultat

prośby w kategoriach „dania”, „udzielenia”, które implikują pojęcie łaski.

Rozmówcy pragną tego, o co proszą. Jest to ich program. Wierzący są wirtualnie podmiotami programu, który urzeczywistnią z chwilą gdy otrzymają od Boga moc wypełnienia. Modlitwa jest w konsekwencji pewnym schematem wymiany, a analiza aktu prośby ukazuje zgromadzenie jako działające w funkcji „przyjmującej” (lub „akceptującej”). Ono się godzi usytuować swe działanie w ramach kontraktu, którego drugim biegunem jest sam Bóg. Sytuując się zaś w ruchu tegoż kontraktu, wypowiadający modlitwę pozwala się określić przez ten kontrakt: modlitwa ustanawia w ten sposób „my” wierzących.

Na osi władzy, podobnie jak opowiadanie, mowa liturgiczna wprawia w ruch przeciwników i pomocników, którzy determinują przyjęcie upragnionego przedmiotu oraz poszukiwanie podjęte przez mówców-podmioty. Formularze modlitw wskazują często na dzieła Jezusa jako na pomoc w poszukiwaniu (prośbie) wierzących. Podmiot jest więc zdublowany.

Uwzględniając grę doświadczeń

Wiadomo, że rozwój opowiadania dokonuje się w trzech etapach: kwalifikacji (przypisanie przedmiotu — władzy), doświadczenia istotnego, zasadniczego (przedmiot — siła, moc) i doświadczenia chwały (przedmiot — wartość). Formularz modlitwy może się sytuować na różne sposoby. Najczęściej uznaje on kwalifikację nadaną uprzednio. Wydaje się jednak, że prośba dotyczy przedmiotu — władzy (mocy). Modlitwa jest w tym przypadku rehabilitacją. Zasadnicze doświadczenie zdaje się sytuować w czasie i przestrzeni — zewnętrznych dla tekstu. Niemniej, niektóre formularze uznają czas modlitwy za początek zmiany położenia. Przedmiot — orędzie jawi się jako przerzucony na przyszłość wciąż uciekającą, gdy tymczasem uwielbienie ukazuje się zazwyczaj jako rzeczywistość już obecna.

Co z tego wynika? W przeciwieństwie do mowy narracyjnej, która odróżnia miejsca i czasy oraz wyszczególnia trzy doświadczenia z mniejszą lub większą wyrazistością, mowa liturgiczna dokonuje pewnego zatuszowania różnic. Czyniąc to, modlitwy „niszczą” w pewien sposób opowiadanie. Ono bowiem przechodzi zazwyczaj od sytuacji początkowej do końcowej: jest „scenariuszem inicjacyjnym”. Natomiast tekst liturgiczny, skoro zakrywa w jakiejś mierze różnice nawet wtedy, gdy je zachowuje, nie dokonuje tego rodzaju przejścia. Powodem jest tu inne pojęcie czasu.

Chodzi o czas *narracyjny*. Niezależnie od tego, jak dalece brakuje tu względnego choćby odróżnienia doświadczeń, faktem jest, iż tekst dobrze wyraża przejście od sytuacji początkowej do ostatecznej. Czas modlitwy jest czasem opowiadania dokonującego się w tej oto chwili. Co więcej, opowiadanie modlitwy jest dokładnym „skondensowaniem” narracji obejmującej całe życie wierzącego, a nawet całą historię ludzkości.

Jest to również czas *teologiczny*. I dlatego następują pewne zasłonięcia. Modlitwa pozwala wkroczyć w szczególny rodzaj równoczesności: otwiera na porządek wieczności, gdzie terażniejszość, przeszłość i przyszłość zlewają się ze sobą w tym centralnym punkcie, jakim jest właśnie Boża interwencja. Następuje zatem swoiste zniesienie, abolicja czasu. Modlitwa przedstawia (uobecnia) kontrakt wiążący Boga z wierzącymi.

Opowiadanie liturgiczne zostaje więc „zniszczone” przez to, że jest w jakiejś mierze ponadhistoryczne. Z tego też powodu może być ponawiane i powtarzane w nieskończoność. Ulega ono „zniszczeniu” również przez to, że nie zawiera w sobie czegoś nieprzewidzianego. Nie ma tu żadnego zawieszenia, gdyż w ostatecznym rozrachunku cały ciąg modlitw powtarza jedynie nieustannie jedno i to samo. Nie tylko nie istnieje więc jakiś nieznanany koniec, ale samo „opowiadanie” modlitwy nie „troszczy się” zupełnie o to, by podać jakiś ciąg wydarzeń: modlitwa sprawia, że wszystko dzieje się równocześnie.

Zakrycie różnic, zniszczenie opowiadania, czas teologiczny — to nasze pierwsze spostrzeżenia na temat „gry doświadczeń” w modlitwach zgromadzenia. Zauważmy jeszcze, że mowa liturgiczna jest logiką odnowy, restauracji, gdyż „pracuje” nad brakiem.

Opowiadanie wprowadzone w ruch przez liturgię jest nacechowane „odnową”. Trzyma się tekstu (uobecnia go) przez swą dynamikę; nadaje tekstowi celowość (trzeba w życiu coś zmienić). Dokonana zmiana może się cechować przejściem od stanu braku do sytuacji braku mniej wyrazistego.

Brak cechuje określoną sytuację jako punkt wyjściowy opowiadania. Jego treść jest więc najpierw *narratywna*: ukazuje się brak. Ukazując go, dokonuje się także wyborów: chodzi o taką właśnie sytuację, tak określoną. Brak ma także treść *aksjologiczną*: daną sytuację ocenia się jako nieodpowiednią, złą, nieszczęśliwą, anormalną, niesprawiedliwą, nieuporządkowaną. Modlitwa odczytuje tę rzeczywistość i daje (sugeruje), przynajmniej tytułem programu, określoną postać bycia w świecie. Ocenia byt i jego obraz, zjawienie się; i w tym właśnie jest mową o prawdzie oraz aktualizowaniem władzy (mocy, możliwości).

Formularz jest miejscem pracy nad likwidacją braku. Przez dramatyzm opowiadania formularz wprawia w ruch odnowę, gładząc przeciwieństwa: „gdzieś” zanurza swe korzenie w „tutaj”, przyszłość nakłada się po części na teraźniejszość. Mowa pozwala więc ukazać prawdziwy wymiar braku.

Pozostaje jednak brak, nie usunięty. Przy końcu „przebiegu” sytuacja braku jest mniej widoczna, ale teksty nie kończą się stwierdzeniem jego zniknięcia: mogą jedynie przywoływać i antycypować jego usunięcie.

Brak pozostaje. To, co się dokonało, jest jedynie diagramatyczną figurą tego, co zostanie przyznane: stąd wzywianie do powtarzania, albowiem mowa modlitwy nigdy się nie kończy. Braku nie da się usunąć: jest nielikwidowalny. Nie powinien nas oszukać rozwój mowy: to, o czym się mówi na początku, występuje w dalszym ciągu. Mowa modlitwy jest mową braku, ale braku pozbawionego wszelkich złudzeń. Celem tej mowy jest zarówno właściwe usytuowanie braku, jak i częściowe jego zapełnienie (zlikwidowanie).

Kanwa możliwych scenariuszy

Proces polepszania i proces degradacji pragnienia, zależnie od tego, czy opowiadane wydarzenia popierają działanie podane jako program, czy mu się sprzeciwiają, narratywna struktura modlitwy zgromadzenia — wszystko to pozwala na grę następstw i zmianę ról. Struktura ta jawi się więc jako logika możliwych narracji, względnie możliwości narracyjnych.

Ta właśnie logika wielu wariantów pozwala na przenoszenie ról, uzasadnienie funkcji oraz postaci charakterystycznych aktorów. Scenariusz opowiadania jest nacechowany szczególną ideologią całości formuł występujących seryjnie. W tym znaczeniu mowa modlitwy zgromadzenia „wprawia w ruch” aktorów opowiadania liturgicznego.

W logice narracyjnej, która funkcjonuje jako kod ceremonialny, różne ujęcia (sceniczne) tego samego scenariusza są zawsze możliwe. Będą one mogły ukryć samą prośbę, umacniając oś przenikania, będą mogły także „wysublimować” zależność odbiorców przez uprzywilejowanie kategorii łączności, będą mogły wreszcie „uniewinnić” w ten sposób samą relację, ale pozostaną mimo wszystko mową pragnienia i braku. Będą mogły wysunąć na *proscenium* „my” zgromadzenia, spersonalizować schemat doświadczeń oraz kłaść mniejszy nacisk na obiektywny system odniesień, uprzywilejowując system kontraktowy; umocnią tą drogą

obrzędową funkcję tekstu jako miejsca ewentualnej (możliwej) identyfikacji społecznej, ale pozostaną nadal modlitwą.

Mowa modlitwy w narracji

Jako gra aktorów pracujących nad brakiem drogą łączenia programów i doświadczeń, modlitwa zgromadzenia jest mową typu narracyjnego: w udratyzowanej formie pozwala wiernym przejść od sytuacji uznanego braku na pozycję braku mniej widocznego, czyniąc z nich odbiorców dóbr przydzielanych oraz *współ-podmioty* działania odnawiającego kontrakt.

Mowa typu narracyjnego, typowa dla omawianych formularzy, ma z jednej strony formę opowiadania: mówi się tu o doświadczeniach, z których przynajmniej niektóre zostają rozstrzygnięte (i przewycięzone) pod koniec wypowiedzi. I w tym właśnie sensie modlitwy coś opowiadają. Z drugiej strony formularze te przenikają logiką narracji. O ile w opowiadaniu w ścisłym tego słowa znaczeniu — podanym w trzeciej osobie, w trybie oznajmującym — struktura narratywna jest tylko powłoką (opowiadanie jest informujące, albowiem narracja wysuwa się tu bezpośrednio na plan pierwszy), to w modlitwie zgromadzenia, tym mówieniu przemawiającym, struktura narracyjna jest jedynie podłożem. Trzeba tylko, by ta właśnie struktura przenikała stopniowo całą wypowiedź: formularze modlitwy zawierają jako część istotną, podtrzymującą całość, pewien „podest narracyjny” dramatyzujący tę całość. Jeżeli modlitwa jest mówieniem niewymownym, to przekazuje również swój wyraz dramatyzmowi, a konkretnie dramatyzmu zbawienia, wyrażonej w opowiadaniu.

Formularze modlitw zgromadzenia wypowiedziane są, z drugiej strony, jako pewien moment dramatu. Czas modlitwy jest pewnym epizodem narracyjnym, albowiem mowa zostaje tutaj jakby odzyskana na nowo w wątku opowiadania. Dynamizm przenikający różne podstruktury modlitwy liturgicznej jawi się zatem, niezależnie od kształtu czy przybrania samej powierzchni tekstowej, jako udratyzowana forma opowiadania, której częścią integralną jest sama wypowiedź. Opowiadanie modlitwy liturgicznej mówi o kontrakcie, który równocześnie odnawia, restauruje, oraz o historii (Przymierzu) już opowiedzianej, jak zakłada, w jej konkretnym przebiegu, którą tylko przypomina. Czy da się bliżej określić naturę opowiadania—modlitwy?

Opowiadanie „wykonywane” jest wyznaniem wiary

Ono poświadcza i w tym sensie jest promowaniem ideologii. Ono kwalifikuje naturę rzeczy, porządkuje rzeczywistość. Ale równocześnie to poświadczenie zostaje wyrażone, w modlitwie, w formie opowiadania. Tekst liturgiczny różni się tutaj wyraźnie od wypowiedzi dogmatycznych i nakazów moralnych.

Będąc opowiadaniem w opowiadaniu, formularz dokonuje tego, co obwieszcza, gdyż staje się epizodem narracyjnym, odtwarza i odnawia dzieje, kontynuuje je i pozwala im się zapisać. Kontynuowane opowiadanie jest twórcze.

Opowiadanie modlitwy nigdy nie jest „neutralne”: jest zawsze zajęciem jakiejś pozycji; odczytuje przecież historię z określonego punktu widzenia. „Wprawione w ruch” opowiadanie jest więc połowiczne i stronnicze; modlitwa jest językiem „przeświadczenia” Jest też miejscem „przywłaszczenia sobie” konkretnej historii.

Opowiadanie wprawione w ruch w mowie modlitwy nie istnieje więc samo dla siebie, ale ze względu na odbiór współromówców. Jego funkcjonalność wynika z kontynuowania w wielu opowiadaniach jednej jedynej opowieści. Istnieje zatem pewna zasada unifikująca te liczne opowiadania: zgromadzenie przypomina sobie publicznie swe własne dzieje. Jedności nie osiąga się przy tym za pomocą kodu czy sensu formalnego, ale dzięki zamierzeniu hermeneutycznemu. Wydaje się także, że to hermeneutyczne oblicze mowy bierze w mowie modlitwy górę nad obliczem samego opowiadania. Opowiadanie oscyluje tu zawsze między hymnem i dziękczynieniem.

Tak oto w mowie modlitwy opowiadanie wpisuje się w logikę narracyjną jedynie po to, aby z niej się wydobyć. Opowiadanie jest tutaj czymś więcej niż grą języka, gdyż celebrujące zgromadzenie uznaje siebie za wykonawcę opowiadania. Zaczyna się opowiadać, ale tylko po to, aby wyznać wiarę. Zawsze istnieje „mowa o” i „mowa dla”. Dostrzega się zatem łatwo znaczenie, ale i ograniczenia, analizy językowej dla liturgisty. Jeżeli bowiem dla niego sens jest jedynie wewnętrzną organizacją tekstu, to dla teologa ważne jest także jego stosowanie przez wspólnotę. Jeżeli w opowiadaniu mowa jest obecna w znakach, to trzeba stwierdzić także, że samo opowiadanie jest czymś wymienianym w mowie. Sens rodzi się zatem z relacji zachodzącej między mową a sytuacją narracji. Sens znajduje się zarówno w wewnętrznej organizacji kodów formalnych, jak i w funkcji mowy dla zgromadzenia wspólnoty, która „wyznaje” opowieść swej historii.

Wyznanie wiary w formie opowiadania

Jeżeli mowa modlitwy jest zawsze opowiadaniem—wyznaniem wiary, to trzeba natychmiast dopowiedzieć, że to wyznanie wiary w modlitwie staje się opowiadaniem. Sam formularz liturgiczny stwarza bowiem sytuację narratywną: by wyznać, wciąga „w grę” Boga i rozmówców jako aktorów opowiadania. Nie opowiada się, rzecz jasna, czegoś o Bogu, ale mówi o tym, co Bóg uczynił, czyni i będzie czynił, albo i o tym, czego się pragnie, aby Bóg to uczynił. „Przywłaszcza się” więc poniekąd działanie samego Boga, powtarzając wciąż na nowo słowa opowiadające to działanie.

Formularz modlitwy jest zatem mową poświadczającą w formie opowiadania i opowiadaniem, którego funkcja polega na przywłaszczeniu go sobie. Jeżeli lektura „teologiczna” tworzy z opowiadania jedną całość, to trzeba dodać, iż ten zamiar interpretacyjny otrzymuje zwartość jedynie dzięki samej organizacji opowiadania, gdyż mowa „chrześcijańska” zdecydowała się być opowiadaniem: zamiar interpretowany (teologiczny) jest tym, co mówi sama struktura opowiadania.

Złamana tradycja

Jako opowiadanie—wyznanie wiary i wyznanie wiary, które może być tylko opowiadaniem, mowa modlitwy jest twórcza, budująca. To prawda, że adresat mowy jest ściśle określony: modlitwa zwraca się do Boga. Jednak publiczny charakter modlitwy, w której można wyodrębnić znaki tekstualne, sprawia, że w grę wchodzi drugi rozmówca: zgromadzenie. To ono przyjmuje opowiadanie jako opowieść o swej „historii z Bogiem”, i to właśnie wówczas, gdy samo zwraca się do Boga. Ta zaś identyfikacja mówiącego z rozmówcą dokonuje się za pośrednictwem opowiadanej historii. Ten, kto opowiada, utożsamia się z tym, kto to opowiadanie przyjmuje, i z tym, który znajduje się w samym centrum opowiadania, albowiem On sam mówi o sobie — jako aktor wyznawanego opowiadania.

Opowiadając historię, w której zawiera się sam mówca, mowa modlitwy otwiera też na „coś poza” opowiadaniem. Wprawione w ruch opowiadanie jest diagramatyczną figurą tego, kto (lub co) ma jeszcze przyjść do adresata, jakim jest sam rozmówca. Proctwo odwraca sens opowiadania w „pracy” modlitwy: już się nie opowiada, lecz zwiastuje. Tradycja powraca, ale w formie

tradycji przełamanej. Wydarzenie powraca, ale tylko jako nośnik sensu, który ma się urzeczywistnić. Narracja nabiera zatem walu paradygmatu dla terażniejszości. To, co się głosi w opowiadaniu, jest jedynie metaforą tego, co nastąpi. A jeżeli taka jest prawda, to w samym opowiadaniu znajduje się coś, co się przeciwstawia logice działań i doświadczeń. Sens nie tkwi już w opowiadaniu przez wiernych tego, co im się przydarza, lecz właśnie w tym, co im się przydarza dzięki opowiadaniu tej historii.

Jeżeli narracyjne oblicze modlitwy czyni z wierzącego, który mówi, pierwszego aktora tego, co jest opowiadane, albowiem w tej narracji wypowiedzane jest jego „stawanie się ludem Bożym”, to oblicze profetyczne czyni Boga pierwszym aktorem mowy. Pierwszym podmiotem tej mowy, będącym również jej przedmiotem, jest sam Bóg wkraczający w dzieje. To zaś zobowiązuje nas do stwierdzenia, że celebrowanie jest i pozostaje zawsze pierwsza. Uprawiać teologię mowy modlitwy, to w gruncie rzeczy nic innego, jak odsyłać do milczenia i adoracji. Chodzi bowiem wciąż o otwieranie się na nie-wypowiedziane, na nadejście słowa, wciąż nowego, Słowa niewypowiedzialnego. Analiza mówienia musi doprowadzić w końcu do momentu zakazu aktu mówienia.

Jako opowiadanie odwrócone, mowa modlitwy już nie opowiada, lecz zwiastuje. Skoro jednak chrześcijańska mowa objawienia przechodzi przez opowiadanie dziejów zbawienia, modlitwa nie może zwiastować, nie opowiadając.

Historia nadająca strukturę

Ponieważ przez opowiadanie narzuca się dramatyczna lektura historii ludzi, określająca dzieje zbawienia i zwiastująca, to w opowiadaniu odwróconym, w historii dopiero się stającej, mowa modlitwy jest ponadto jeszcze mową mądrościową: odbudowuje, głosząc. Opowiadanie staje się programem, a narracyjne powiązanie otwiera na doświadczenie. Modlitwa wypowiada człowieka jako aktora dziejów, to, kim ma on być, i to, kim nie jest.

Mowę modlitwy zgromadzenia przenikają liczne dynamizmy, które się krzyżują oraz nakładają wzajemnie na siebie: narracja, prorocтво, mądrość. Akt mówienia, wprowadzający w ruch mechanizmy tekstowe opowiadania, wprowadza mówców w akt słowa: modlitwa liturgiczna, tu i teraz, staje się epizodem opowiadania, w którym omawia się Przymierze. Analiza tekstu zatrzymuje się w miejscu, gdzie uchwycone słowo daje mówić Słowu.

Zwartość treściowa mowy, jej ograniczenia i kodyfikacje, obieg

znaczeń, bez których tekst nie może niczego powiedzieć, są tymi miejscami, w których Słowo bierze słowo; to one nas prowadzą, gdy je nazywamy, do milczenia. „Pozwolić grać Bogu” nie miałyby sensu, gdybyśmy sami nie dali się wciągnąć w grę. Wtedy zaś mowa przestaje być przedmiotem, nad którym się przebiega (przechodząc nad nim do porządku dziennego), a staje się dialogiem; wtedy też tekst przestaje być nagromadzeniem kodów, a staje się *pre*-tekstem otwierającym się na uwielbienie i adorację.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**