

Autorytet i istotność: autor o sobie*

Kieran Flanagan

* Kieran Flanagan nigdy nie publikował tego wywiadu z samym sobą, zatem na łamach „Christianitas” ma on swoją światową premierę.

Dlaczego książka została napisana?

Potrzeba napisania tej książki wynikała z poczucia, że w dążeniu do reprezentacji sfery społecznej w formie liturgicznej cały plan rozplynął się w postmodernistycznej kulturze. Wysiłki w celu takiego zorganizowania liturgii, aby dostosować ją do postrzeganych potrzeb kulturowych, aby uczynić jej formę bardziej inkluzywną i dostępną, przyniosły przeciwny efekt, okazały się dzielące i ograniczające. Czyniąc formy liturgiczne bardziej elastycznymi i szczegółowymi, sprawiono, że wyparowało owo poczucie podziwu i tajemnicy, które przekazywały. Nie budzą już one zaciekawienia, swoistej atmosfery zobowiązania i obowiązku. Kiedy stały się pozbawione tajemniczości i przejrzyste w swych czynnościach, pojawił się redukcjonizm, który wyrósł nie na gruncie nieprzyjaznych zarzutów ze strony socjologów, ale działalności liturgistów, którzy w poważnym stopniu nie zdawali sobie sprawy ze złożoności projektu, który nieumyślnie rozpoczęli po Soborze Watykańskim II.

W miarę modernizowania rytuałów i kształtowania ich według sposobu, w jaki odczytywano potrzeby współczesnej kultury, zdawał się uwidaczniać aparat liturgiczny. Miało to miejsce, ponieważ nie opracowano zestawu propozycji średniego zasięgu, które mogłyby łączyć partykularyzm kultury w ramach rytuałów z tym, co uważano za kulturowe w szerszym wachlarzu charakteryzacji współczesnego świata. Granice i struktury uznawano za przeszkody w przeprowadzeniu otwarcia rytuałów na świat. W pewien sposób teologia dostępności maskowała potrzebę wykreowania zarządzania formami liturgicznymi w celu określenia, co w ich ramach miało charakter definiujący i kluczowy. Tego typu potrzeby uznawano za wrogie wobec ducha

reform. W rezultacie liturgiczny rdzeń rozszepiony został na wielość niejasnych instrukcji dotyczących prostoty formy i maksymalizacji aktywnego uczestnictwa. Zasadniczo rzecz ujmując, wysiłki modernizacyjne zakończyły się porażką, ponieważ usiłowano osiągnąć ich cele bez odniesienia do samej idei rytuału. Błąd ten wynikał z przekonania, że rytuał wiązał się z regułami i oznaczał to właśnie, co w interesie modernizacji miało zostać z rytów usunięte. Zaniedbanie odwołania się do kulturowych i symbolicznych zasobów liturgii, kształtujących jej porządek rytualny, prowadziło w nieunikniony sposób do kryzysu tożsamości wobec form liturgicznych, jako że oscyływały one między pionowymi a poziomymi, a także między położeniem akcentu na ofiarę i na wieczerzę. W tym chaosie w rytuał wpisano wszelkiego rodzaju oczekiwania społeczne, w rosnącym stopniu podporządkowywane polityce reprezentacji. Takie sposoby odczytywania rytuałów wzmacniał imperatyw, aby dokonać inkulturacji ich podstawy. Potrzeba ta wzięła się z uznania praw kulturowych rzekomych peryferii Kościoła. Oba te oczekiwania wzmocniły czynnik społeczny w kształtowaniu rytuałów, nie brały jednak pod uwagę potrzeby selektywnej interpretacji tego, co odczytywano. Teologiczne poparcie dla pluralizmu jako kryterium doskonałości liturgicznej w jeszcze większym stopniu rozjątrzało nieselektywność otaczającą sposób rozumienia rytuałów i ich związek z elementami społecznymi niezbędnymi do ukazania ich podstawy teologicznej.

Pluralizm, jaki pojawił się po Soborze, wydawał się zwiększać możliwość wyboru. Oferował wyzwolenie od tyranii szczegółu w formach liturgicznych. Taka obietnica maskowała potrzebę zmierzenia się z problemem socjologicznym: czy należało kontekstualizować rytuały, jak zachowany i zorganizowany miał być ich porządek w sferze kultury. Na gruncie socjologii pluralizm traktowany jest w bardziej cyniczny sposób¹. Sugeruje on agnostycyzm wobec zasad oceny różnic społecznych, analityczną niepewność, a przez to obojętność, co tym samym przyspiesza sekularyzację, której formy liturgiczne mają przecież przeciwdziałać. W powiązaniu z sekularyzacją najwyższą wartością w pluralizmie jest tolerancja, toteż świadectwa religijne, które wskazywałyby na coś innego, winny być usunięte z przestrzeni publicznej. Pluralizm zawiera elementy niszczące religię.

¹ Zob.: K. Flanagan, *Theological pluralism: A sociological critique* [w:] I. Hamnett (red.), *Religious Pluralism & Unbelief. Studies Critical and Comparative*, Routledge, London 1990, ss. 81-113.

Wysiłki mające na celu nawiązanie łączności ze sferą społeczną były dedukcją opartą na dobrej wierze, że postulaty teologiczne wywołają w sferze kultury to, co głosiły. Niezależnie jednak od rangi tychże postulatów teologicznych one same wymagały postawienia pytania, którego brakowało. Co socjologia miała do powiedzenia na temat tych wtargnięć na jej terytorium? Początkową odpowiedzią mógł być atak w złej wierze na teologów i liturgistów, że bezceremonialnie przystąpili do wytyczania form liturgicznych w dziedzinie społecznej, nie czując potrzeby zajęcia się indukcyjnym aspektem tej kwestii. Zadanie pytania o element indukcyjny wymaga postawienia problemu socjologicznego: w jaki sposób można rozumieć te rytuały jako konstrukty społeczne? Co takiego wykonywali aktorzy, co pozwoliło liturgii uzyskać jej charakterystyczny kształt jako inscenizacji ukierunkowanej na poszukiwanie *sacrum* i oddawanie czci Bogu? Potraktowanie elementu społecznego w rytuale jako nieuregulowanego pozwoliłoby socjologom na kontratak wobec teologów i liturgistów pod hasłem, że nic równie przypadkowego, nieselektywnego nie mogłoby zostać uznane za możliwe do zaakceptowania przez Boga. Działanie ludzkie wydałoby się odrzucone właśnie w tym punkcie, w którym zdaje się najbardziej liczyć: wytworzeniu porządku rytualnego w sposób rozgraniczający wyraźnie sprawy ziemskie i niebieskie.

Przez te wszystkie kwestie przewijało się pytanie socjologiczne, którego nikt nie chciał postawić. Jakie było miejsce czynnika społecznego w liturgii podczas konstruowania jej jako wydarzenia ukierunkowanego na *sacrum* możliwego do identyfikacji, a jednocześnie na wrażenie, że rozumie się jego podstawę? Liturgiści z pewnością nie chcieli usłyszeć odpowiedzi socjologicznej, zaś socjolodzy, traktujący religię jako coś niedojrzałego, w ogóle nie byli w żaden sposób zainteresowani odbiorcami. Biorąc pod uwagę szczególność cechującą historię liturgiczną oraz jej złożoną obudowę teologiczną, jedynie socjologiczny głupiec zdecydowałby się wkroczyć na taki teren. Nie wiele innych tematów stanowi równie niepewny grunt dla rozważań socjologicznych. Ponadto należałoby określić, jaka forma liturgiczna ma być badana i w jakim miejscu. W wieloznacznym badaniu liturgicznych wieloznaczności wybór katedry jako przykładowej scenerii wiązał się z własnymi specyficznymi cechami.

Choć katedry stanowią miejsca reprezentujące liturgiczną doskonałość, gdzie ceremonie przeprowadza się z kliniczną dokładnością, ich rytuały niezwykle trudno jest traktować jako typowe. Ich sposób uporządkowania odzwierciedla wierność tradycjom autorytetu potrzebnego, by uczestniczyć w relacjach z tym, co święte, i tym, co ludzkie. Tego rodzaju cele szczególnego uświęcenia nie mogą stanowić liturgicznego szablonu dla parafii, które zmuszone są poprzestawać na skromniejszych zasobach. Co więcej, rytuały te reprezentują wszystko to, co wydaje się zniechęcające dla niektórych liturgistów usiłujących uciec przed tego rodzaju ceremonialną tyranią. Wielu odnajduje ich liturgiczną typowość oraz kolektywne poczucie tożsamości na konferencjach, gdzie bardziej eksperymentalne i wyzwalające rytuały poddawane są społecznej analizie. Krytycy mogą mieć jednak pewną rację, że rytuały te posiadają wyraźnie archaiczną właściwość, kiedy patrzy się na nie w sposób współczesny. Jak zauważył Lyon w swej doskonałej analizie religii i kultury komodyfikacji naznaczającej ponowoczesność:

Katedry znajdują się pod nowym zarządem. Te budowle kościelne stoją zazwyczaj niczym symboliczni wartownicy, muzea znaczące miejsca dawnych praktyk, osobliwe relikty minionych dziejów. Nawet tutaj pamięć ustąpiła miejsca nostalgii. Jeśli pstrykający aparatami pielgrzymi natrafią akurat na rytuał religijny, ceremonię czy trwające nabożeństwo, można wybaczyć im myśl, iż, sądząc po strojach i języku, wkroczyli w obszar żywego muzeum, gdzie dawne drogi odtwarzane są w dramatyczny sposób przez pracujący sezonowo personel odgrywający określone kawałki. Tyle że Disney robi to lepiej².

Katedry posiadają jednakże konkretne elementy atrakcyjne z perspektywy socjologicznej. Nawet jeśli turyści uciekają z Katedry Westminsterskiej, gdy celebrans, służba liturgiczna i chór wchodzi, by celebrować Mszę chóralską, wielu z nich pozostaje jako pielgrzymi. Ci zostający, podobnie jak osoby pozostające na chóralskie anglikańskie nabożeństwo wieczorne, wydają się w pewien sposób odczuwać ulgę, że owe rytuały wciąż mają miejsce. Nacechowane są pewnym autorytatywnym formalizmem, wyrafinowaną właściwością wiary w to,

² D. Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Polity, Cambridge 2000, s. 122.

co się odbywa. Odgrywane role okrywa jakby gruba warstwa teflonu odbijająca krytyczne spojrzenia. W pewien sposób, z jakim sprawowany jest porządek rytualny, zdecydowanie czyni go odpornym na oskarżenia o nieistotność. Tak czy inaczej, zarzuty takie same w sobie pozbawione są znaczenia, jako że to same rytuały wytwarzają własne hierarchie istotności. Porządek rytuału emanuje wyrazami autorytetu w czynności, geście i symbolu. Jakakolwiek treść podawana jest w przemyślanej kolejności rozwijającej się niczym pieśń. Zaznaczone zostają elementy wymagające medytacji, a w pasywnym oglądzie, jaki wywołują rytuały, tajemniczo uruchomiona zostaje aktywność duchowa. Takie rytuały katedralne są wystarczająco dobrze określone, aby socjologiczny umysł skupił się na nich z większą szczegółowością. Wszystko zdaje się sprzysięgać, sugerując, że nie powinny one kontynuować swej działalności, a jednak ją podtrzymują. Zrozumienie podstawy tego trwania kierowało całym badaniem.

Był to socjologiczny opis społecznej konstrukcji *sensus fidelium* w porządku rytualnym. Zdolność tych doczesnych czynności, by wprowadzać człowieka w sferę niebieską, wzbudziła szacunek, ciekawość nadającą entuzjazm socjologicznej wyobraźni. Owe, wydawałoby się, niewyczerpane rytualne powtórzenia zaowocowały pytaniami dotyczącymi ich podstawy społecznej. Wywołały dylematy, jak powinno odczytywać je oko socjologa, tak aby nie zrozumieć mylnie ich społecznego fundamentu. W rzeczy samej, czynnik społeczny ukazał, o co w nich dokładnie nie chodzi.

Jakie zadanie zostało postawione przed tym studium?

Wyłuskanie z rytuałów elementu społecznego może wydawać się dziwnym dążeniem socjologicznym, stanowi jednak fundamentalny cel pracy. Jeśli porządek liturgiczny liturgii wyolbrzymia wszystko to, co należy do sfery społecznej, wówczas niezbędna okazuje się pewna forma zarządzania spektaklem, by zabezpieczyć realizację celów kultu, którym nie towarzyszy zainteresowanie. Regulacja jest potrzebna, aby niepożądane aspekty społeczne nie zakłóciły porządku rytuału. Zubażają one bogactwo wieloznaczności misterium i wyobraźni rytuału sprzyjające owocnej kontemplacji. Kwestie te wiążą się z drobnymi szczegółami pozornie pozbawionymi znaczenia. Potrzeba ich uregu-

lowania, ukrycia i zakamuflowania ich podstawy wywodzi się od Ervinga Goffmana. Łączy się z dokonaną przez niego obserwacją, że *musimy być przygotowani, by zobaczyć, że wrażenie rzeczywistości podsypane przez inscenizację jest rzeczą delikatną i kruchą, którą może zniweczyć najdrobniejsze niepowodzenie*³. Zwracają one uwagę na wieloznaczną naturę wieloznaczności, ich skuteczność bądź nieskuteczność.

³ E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York 1959, s. 56.

Wieloznaczności nieskuteczne podważają wysiłki aktorów mające na celu zabezpieczenie sakralnego definiowania sytuacji. Stanowią rozprasające ingerencje w mechanizm wyrazu, które udaremniają starania aktorów rytuału, by uniknąć ugrzęźnięcia w dosłowności. Takie niepowodzenia inscenizacji mogą posiadać irytująco redukcjonistyczną właściwość mącenia nurtu rytuału z powodu troski o sprawy trywialne, drobiazgi wymagające obłąskawienia, marginalizacji i obdarzenia uprzejmą obojętnością. Obawy przed zakłóceniem wiążą się z dbałością aktorów działających w porządku rytuału. Wydają się oni stawiać spektakle liturgiczne w sytuacji obłążenia, jednakże analiza pochodzi z socjologii, nie zaś od Boga. Pary lub antynomie zawarte w studium służą zwiększeniu działania, sprawieniu, by aktorzy zrobili coś w sferze społecznej. Konieczność wyboru przedstawiona została w badaniu nad rozróżnianiem między ukłonami grzecznościowymi a kapłańskimi. Rozróżnienia te leżą u podstaw działania i wyboru, ale wiążą się też z oczekiwanymi rezultatami funkcjonującymi w konstrukcji porządku religijnego. Na przykład oznaki uniżenia w rytuale skierowane są jedynie do Boga. Porównanie z ich świecką scenografią pozwala wyizolować to, co jest szczególne w ich zastosowaniach kapłańskich w sanktuariach. Pozwala to na zrozumienie procesów czynności liturgicznych oraz reguł, jakie nadają im aktorzy dla zapewnienia pożądanego przez nich rezultatu, dla realizacji definicji tej sytuacji.

Poszukiwanie tych rozróżnień wyłaniających się ze skonfrontowania liturgicznych antynomii nie jest oparte na pastoralnej czy teologicznej podstawie. Służą one czysto socjologicznym celom analizy. Nadaje to sztuczną formę socjologicznym wysiłkom, aby scharakteryzować spektakle liturgiczne. Badanie wymagało też poświęcenia czegoś innego. Aby pozostawić przestrzeń na opis socjologiczny, delikatność struktury Mszy, jej rytm, słowa i hymny pocieszenia,

odczucie przechodzenia przez cykl całego roku musiały zostać wzięte w nawias. Na podobnej zasadzie pominięte zostało także to spośród niedoskonałości odegrania rytuału, co mogłoby zostać odkupione przez łaskę.

W studium wszystko opiera się na inscenizacji zrealizowanej przez aktorów liturgicznych oraz ich zdolności do wydobycia pewnej świętości z rytualnego instrumentarium grożącego popadnięciem w zdeformowanie spektaklu. Z tego względu analiza obejmuje swym zainteresowaniem bardziej łaskę osiąganą poprzez sferę sakramentalną aniżeli to, co nadawane jest obiektywnie na podstawie tak wykorzystanego sakramentu. Odpowiedzialność nakładana jest na aktorów i ich subiektywne wysiłki, aby oczyścić rytuał z potencjalnych nieporozumień. Biorą się one z tego, co może być rytuałowi i jego aktorom przypisane z perspektywy socjologicznej. Takie posądenia wywołują z kolei liczne komplikacje natury teologicznej, nie tylko dotyczące samego sprawstwa. Luteranizm i pelagianizm, a także, według jednego z komentatorów, neoplatonizm krążą wokół tego opisu. Aby umożliwić specyficzne, socjologiczne odczytanie rytuału, te kwestie teologiczne nie mogą zakwestionować opisu. Na poziomie teologicznym są to kwestie najwyższej wagi, jednak w opisie socjologicznym zagadnienia związane z działaniem, odpowiedzialnością są absolutnie niezbędne, aby możliwe było kontynuowanie analizy. Studium podąża więc za myślą, jak aktorzy liturgiczni (niektórzy to zaledwie chłopcy pozbawieni wiedzy socjologicznej) mogliby postępować, *gdyby* wzięliby pod uwagę argumenty czerpane z socjologii.

Historia Kościoła poświęca baczną uwagę przedsięwzięciom dążącym do oczyszczenia opisu liturgicznego. Rozciągają się one od tego, co włączono w obręb rytuałów w trzecim i czwartym wieku, przez kwestie związane z indygenizacją kultur, jak w przypadku Chin, przez potrzebę oczyszczenia muzyki liturgicznej ze zbyt silnych powiązań z tym, co uznać można za dywagacje niewykraczające poza estetykę. Nowy i inny jest sposób, w jaki socjologia wypełnia kulturalny zakres liturgii. Wpływa to na sposób rozumienia tej ostatniej. A więc samoświadomość aktorów, ich refleksyjność, zwiększyła się znacznie, i to właśnie ta świadomość świata społecznego, jaki zamieszkują, kieruje potrzebą, by zwracać uwagę na czynniki deformujące, które niezauważenie

wkradły się w dziedzinę kształtowania rytuałów. W coraz większym stopniu socjologia kieruje tym, co znamy jako kulturę nowoczesności. Rozprzestrzenia się w mass mediach, reklamie i świecie, wpływając na percepcję kulturową, ale jednocześnie na okoliczności recepcji rytuału. Dlatego właśnie socjologia musi poszerzyć wiedzę o społecznej zawartości rytuału w sposób pozwalający na skonfrontowanie się z tym zagadnieniem. Warunki dotyczące kanałów łaski oraz umieszczenie tego, co społeczne, w tym, co dotyczy wcielenia, mogą rozwiązać problemy teologiczne, ale znów zostanie to osiągnięte za cenę utraty szansy na bardziej sceptyczny i badawczy ogląd socjologiczny domagający się pytań o szczegóły i konsekwencje. To, co w sferze społecznej ma charakter łagodnie błogosławiony, może pojawić się w formułach kulturowych zdyskredytowanych przez socjologię i takich, które teolodzy, po dłuższym namyśle, woleliby być może zrewidować. Kultura, wewnątrz której funkcjonuje liturgia, w unikalny sposób imituje religię, stosując metafory, które opisują jako święte to, co ewidentnie takie nie jest. Termin „ikona” stosuje się do opisywania tego, co całkowicie obce jest dziedzinie religii. Jeśli socjologia posiada status wyjętej spod prawa, w myśl określenia Bourdieu, jedną z ambicji jej najwierniejszych adeptów może być chęć odebrania elementów, które przywłaszczyła sobie bezprawnie kultura świecka, i umieszczenia ich na powrót w kontekście ich właściwych zadań liturgicznych. Gdyby zarządzanie liturgią wykonywane było właściwie, nie zaistniałaby potrzeba wykonywania tak dziwnych przedsięwzięć socjologicznych. Miejsce sprawowania rytuału wymaga obrony i protekcji. Jeśli rytuał odsłania zbyt wiele, nie pozostaje dość miejsca na nadanie łaski.

Odrzucenie łaski stanowiło temat socjologicznej fascynacji Webera zawartej w jego opracowaniach dotyczących charyzmy. Ortodoksyjne sposoby rozumienia rytuału sytuują jego inscenizację w ramach sakramentalnej skuteczności, jaką głosi, w której kanalizowana jest łaska. Flannery O'Connor miała istotny wpływ na tę pracę. Nieortodoksyjne podejście do kanałów łaski w jej pismach wskazywałoby model mogący wyznaczać szlak dla socjologii. Aby uniknąć opisu redukcjonistycznego, aspekt społeczny musiał być ujęty w kategoriach otwarcia na duchowość służącą modlitwie o sygnały transcendencji, by posłużyć się terminologią Bergera. Należało doszukiwać się ich w czynnościach rytualnych i w jakiś nieokreślony sposób wydawały

się one charakteryzować wskaźniki spełnienia dotyczące aktorów liturgicznych. Odczuwane zjawiska pochodziły spoza sfery społecznej, a jednak zostały ucieleśnione w jej ramach. A zatem aktorzy liturgii odczuwali, że działa na nich coś wykraczającego poza ich sprawstwo, coś, co mogli regulować jedynie na płaszczyźnie społecznej. Transcendencja przenikała społeczną dosłowność i przez to, co było wręcz nadokreślone, przenikało poczucie nieokreśloności. Prowadziło to do paradoksalnej koncepcji, która wpłynęła na kształt badania. Jedynie wówczas, gdy zawodziły relacje ze sferą społeczną, porządek rytuału mógł odnieść „sukces”, wkraczając na drogę do odkupienia w łasce realizowaną nie poprzez socjologiczną analizę, ale przez odniesienie do tego, co apofatyczne. Wnioskiem wynikającym z badania było spostrzeżenie, że socjologia może testować elementy społeczne w rytuale pod kątem odporności na zniszczenie, ale w sposób, który pozwala uniknąć zdekonstruowania kwestii głębszych, sakramentalnych i bardziej wrażliwych teologicznie, które otaczają liturgię.

W swej istocie badanie stanowi socjologiczną eksplorację dylematów związanych z oswojeniem czynnika społecznego w porządku rytualnym, którego celem jest realizacja tego, co duchowe i transcendentne w jego inscenizacjach. Jego celem jest zrozumienie nawigacji dokonywanych między antynomiami i wieloznacznościami, aby umożliwić odczuwanie Boga w formie sztuki. Wysiłek aktorów, by w swym występie wymknąć się dosłowności oraz uregulować niebezpieczne sposoby rozumienia czy nieporozumienia, wymaga niezwyklej cechy, jaką jest takt. Zajmują się oni tym, co milczące, co należy do świata tajemnic, ale ponieważ rytuał jest nieokreślony, jego wykonywanie wiąże się z ryzykiem, że wrogo nastawieni rywale przypiszą mu niewłaściwe treści. Tak więc aktorzy sumy starają się uratować *sacrum* przed tym, co estetyczne, podczas gdy rytuały uformowane radykalnie wydobyć muszą to, co profetyczne, ze sfery czysto ideologicznej. Zeloci każdej z form oskarżani są o zainteresowanie tylko tym, co społeczne, stąd bierze się defensywna forma ich czynności liturgicznych. Jedni i drudzy starają się wyjść poza to, co jedynie społeczne, by wskazać na nadwyżkę znaczeń w czynnościach przepełnionych symboliczną wagą, której bogactwo ułatwia zrozumienie, ale także zwiększa ryzyko wystąpienia poważnych nieporozumień co do ich ustalonych znaczeń. W tych straszliwych wyobrażeniach, charakterystycznych dla

myślenia socjologicznego, dostrzec można znaczenie czynnika społecznego i ryzyko, jakie ze sobą niesie, wchłonięcia tego, co kruche i tajemnicze. Dosłowność zawsze wiąże się z ryzykiem pochłonięcia tajemniczości, którą znacznie trudniej poszukiwać i odnaleźć. Czynniki społeczny może zostać łatwo przeorganizowany w sposób, jaki jest niemożliwy dla tajemnic, które chce ucieleśniać. Ta troska o to, co dosłowne, pochodzi od niemieckiego socjologa Georga Simmela. Dla niego tragedią kultury był moment, w którym forma inscenizacji, ze względu na jej określony status, skutecznie zbuntowała się przeciw delikatniejszej treści, którą miała jedynie ukazywać.

Książka stanowiła próbę dostarczenia socjologicznych narzędzi do pokonania podobnej tragedii w dziedzinie liturgii, którą nieświadomie wywołał Sobór Watykański II w swej trosce o istotność i modernizację treści. Być może jedynie socjologia posiadała środki pozwalające odwrócić tę sytuację, podporządkowując sferę społeczną kapłańskiej i nadając jej funkcję podążania za świętością w jej najczystszej apofatycznej formie. Ostateczną wieloznacznością jest cisza i to było zwieńczenie pracy, zjawisko leczące to, co było uszkodzone, które nadawało sztuce harmonię. Ponieważ cisza jest wielowartościowa, doskonale wieloznaczna, nasycona w sferze społecznej tajemnymi siłami włączania i wyłączenia, wydawała się doskonałym sposobem na włączenie teologii w tę socjologiczną analizę. Celem rytuału było przesunięcie reprezentacji tego, co święte, w kierunku re-representacji podstawy owego *sacrum*. Wymagało to procesu zrozumienia rytuału spoza jego podstawy, jego form reprezentacji, do tajemniczej treści, którą tam rutynowo re-representował. W niewielu badaniach tak wielka waga analityczna tkwi w myślniku.

Jak wygląda Twoje własne doświadczenie w odniesieniu do badań nad liturgią?

Choć jestem Irlandczykiem, mój katolicyzm jest bardzo angielski w swoim stylu i przynależności. Moja socjologia zawsze wiązała się z wchodzeniem w obszar innych nauk. Moja praca doktorska była analizą egzaminów konkursowych do irlandzkiej i indyjskiej służby cywilnej w odniesieniu do struktury społecznej Irlandii w latach 1853-1921. Sekrety działalności Biura Głównego Sekretarza w Zamku

Dublińskim przygotowały mnie chyba do badania innych małych światów – tych w dziedzinie liturgii. Chciałem uciec od historycznej biurokracji. Natknąłem się na liturgię w sposób, jaki nigdy nie przyszedłby mi do głowy. Bóg ma wiele niespodzianek dla tego marnotrawnego socjologa, który teraz bogobojnie powrócił.

W 1977 roku byłem głęboko zaskoczony sposobem, w jaki dwie skrajne formy liturgii mogły funkcjonować obok siebie w Bristolu. Jedną z nich była uroczysta suma, z liczną służbą liturgiczną i chórem, która odbywała się w katedrze w Clifton, podczas gdy przy tej samej ulicy, w kaplicy uniwersyteckiej, styl liturgiczny był prosty i radykalny. Obie formy zdawały się należeć do tego samego Kościoła. Jedna ucieleśniać miała tradycję, dawać świadectwo silnego rytuału odpowiednio uporządkowanego, podczas gdy druga dążyła w swej reprezentatywności do radykalizmu, nie-hierarchicznego działania i bycia szczególnie wrażliwą na potrzeby zmarginalizowanych. Pierwsza z nich posiadała sens socjologiczny, którego druga była pozbawiona. Zdawała się ona działać w socjologicznej fikcji, że stosowana przez nią retoryka proklamacji zwalniała ją z obowiązku zwracania uwagi na struktury i granice, zaś to, co było w niej społeczne, „po prostu się wydarzyło” z nieskazitelną ideologiczną konsekwencją.

Jeśli oba te rytmy funkcjonowały, podlegając wspólnej władzy, co wynikało z ich różnic? Nie wystarczyło po prostu opisać i skonstruować ich ze sobą. Pytanie nie rodziło się na poziomie tego, co oczywiste – czyli powierzchwni ich rytuałów. Jedynym elementem wspólnym, jaki posiadały, było takie użycie czynnika społecznego, które przynosiło znacząco inne rezultaty niemożliwe do zredukowania do swych teologicznych upoważnień. Istniała potrzeba sięgnięcia po coś głębszego, żeby umożliwić powstanie wiarygodnego opisu socjologicznego.

Co dziwne, nastąpiło to w następstwie zdecydowanego sprzeciwu, jaki zgłosiłem wobec idei żeńskiej służby ołtarza w krajowej gazecie katolickiej. W odpowiedzi poirytowany korespondent skarżył się, że kwestie płci stanowią część socjologicznych dążeń do zrozumienia rytuałów. Oczywiście porządki rytualne mogłyby zostać dostosowane do potrzeb związanych z tożsamością, ale poszanowanie takich argumentów umieściłoby opis liturgii na analitycznej równi pochy-

łej w kierunku paradygmatu Durkheima i jego idei *sacrum* będącej w całkowitej sprzeczności z nakazami teologii. Argument tego typu stwarzałby specyficzne trudności dla wierzącego, katolickiego socjologa. Ostateczne uznanie jego podstaw sugerowałoby wiarę na próżno, w której rytuały stanowiłyby zaledwie odbicia kolektywnej tożsamości. Strach przed widmem Durkheima w socjologicznym mechanizmie analizy rytuału oraz cyniczne wzajemne oskarżanie się między dwiema katolickimi formami liturgicznymi w Clifton zaowocowały moim pierwszym artykułem na temat liturgii w 1980 roku dotyczącym konkurujących zgromadzeń Bożych oraz sposobu, w jaki formy rytuału przypisują sobie nawzajem oszustwo. Stanowi on fundament pod szósty rozdział *Socjologii i Liturgii*.

Drugim czynnikiem kształtującym moją wyobraźnię liturgiczną było chóralne anglikańskie nabożeństwo wieczorne. Jak w przypadku J.-K. Huysmansa czy Paula Claudela, tradycja chórów męskich i chłopięcych niezwykle oddziaływała na moją wyobraźnię socjologiczną i liturgiczną. Stopniowo wróciłem do katolicyzmu oraz katedry Clifton w 1977 roku poprzez doświadczenie nawrócenia w benedyktyńskim klasztorze w Downside, koło Bath. Jak na ironię, mimo że *Socjologia i Liturgia* przywodzi na myśl gotycki romantyzm, moje doświadczenie liturgiczne kształtowało się od tamtej pory w sześciokątnej, modernistycznej budowlu katedry w Clifton z białego betonu. Liczba uczestników pięciu Mszy świętych w ciągu weekendu sięga 1200 osób. W wieku 28 lat zostałem wciągnięty do służby liturgicznej, choć jako chłopiec nie miałem w tym żadnego doświadczenia. Obecnie służę do trzech Mszy, pełniąc rolę mistrza ceremonii pod nieobecność sekretarza biskupa. Przez ostatnie piętnaście lat szkoliłem mężczyzn i chłopców, którzy służą tam do Mszy. Jest to niezwykle rzadkie, by socjolog był tak głęboko zaangażowany w praktykę liturgiczną przez równie długi czas.

Choć moje doświadczenie liturgiczne ogranicza się w zasadzie wyłącznie do katedry w Clifton, izolację, jaką może to powodować, utrudnia bardzo głębokie poczucie zwyczaju liturgicznego, pielęgnowanego w rutynie rytuału oraz jego moc mobilizowania i przekształcania najgłębszych duchowych uczuć. Zwyczaj ułatwia oddawanie czci, wejście w ramy rytuału, którym się ufa. Stałość formy rytuału pozwala na

zachowywanie rozróżnienia między wskazówkami kompasu w tym, co jest jedynie instrumentarium ceremonii. W jego rytmach można znaleźć ukojenie i uwolnienie następujące poprzez odczucie poddania się „nurtowi” rytuału, w którym to, co społeczne, stapia się z tym, co duchowe. Podobnie jak ikony, formy liturgiczne są twórcze właśnie z tego powodu, że nie są oryginalne. Ich skuteczność tkwi w sposobie ich odczytywania. Kapryśne przeróbki sprawiają, że rytuał staje się nieskuteczny w ujęciu społecznym, a może także teologicznym. Społeczna podstawa rytuału jest mozaiką zawierającą elementy symboli, czynności i słów, których wzory muszą zostać odkryte. W tym, co stałe i obiektywne, element subiektywny zostaje uwolniony i zyskuje wewnętrzną przestrzeń, wolność odczytywania wedle własnego życzenia. Takie poszukiwanie i odnajdywanie wymaga lat praktyki. To właśnie łatwość, z którą tok przeszukiwania ramy społecznej może zostać odłączony przez nieznaczne interwencje liturgiczne, ubezpieczała pisanie *Socjologii i Liturgii*. Jak zauważył Ratzinger, *jedna ze słabości posoborowej reformy liturgicznej bez wątpienia może zostać wywiezioną od fotelowej strategii akademików kreślących na papierze rzeczy, które w rzeczywistości wymagają całych lat organicznego rozwoju*⁴.

⁴ J. Ratzinger, *Feast of Faith*, Ignatius Press, San Francisco 1986, s. 81.

W pismach liturgistów rzadko można natrafić na uchwycenie, w jaki sposób rytuał przekształca się z tego, co oczywiste, jak zbadał to Rappaport, w to, co nieoczywiste. Wiąże się to ze szczególnym zadaniem spoczywającym na aktorach liturgii, rytem przejścia od dosłowności do tajemniczości, procesem „wpisywania” lub transformacji. Proces ten wymaga długiego treningu w grze liturgicznej, zakorzeniania i uwalniania z pamięci subtelnych umiejętności kontrolowania wrażeń, których rezultaty intensyfikują odczuwanie świętości. Właśnie w zwyczaju i rutynie rytuału tworzy się liturgia. Sfera społeczna ma być użyta do osadzenia w niej tego, co święte. Jak już zostało stwierdzone, nie jest to coś, co powinno być bez końca przeorganizowywane, ponieważ prawda rytuału nie znajduje się na poziomie społecznym, ale poza nim. Stabilność stosowania wytwarza sakramentalne zaufanie, że tak uregulowany czynnik społeczny może pozostawić określone znaki na tym, co nieokreślone. Jeśli nieokreśloność ucieka się do sfery społecznej, znaczy to, że nie spełnia swojego zadania w liturgii. To właśnie poczucie niepewności związanej z czynnikiem społecznym jako narzędziem wyrazu zdaje się sprawiać, że katolicki

socjolog w panice przykleja etykiety „nie wyrzucać” do tych aspektów rytuału, które dla niektórych liturgistów wydają się przestarzałe. Przedsięwzięcia liturgiczne są wystarczająco nieokreślone, nawet jeśli ta właściwość nie przenika do instrumentarium wyrazu.

Nieustannie zaskakujący jest sposób, w jaki to, co oznaczone jako niewiarygodne w kręgach liturgicznych, staje się doskonale wiarygodne w analizie socjologicznej. To właśnie na polu założeń dotyczących sfery społecznej socjologia kłóci się najbardziej z założeniami przyjmowanymi przez liturgistów. Podtrzymują oni argumenty niemożliwe do obrony na gruncie socjologii: że powtórzenia są pozbawione znaczenia i nudne, kiedy mogą być rozumiane jako potwierdzenia znaczenia oraz kwestia zwyczaju; że porządki rytualne są zniechęcające, kiedy trwałość ich formy stanowi podstawę ich autorytatywnej siły; że święte symbole nie posiadają współczesnego języka, kiedy postmodernistyczna kultura przywłaszcza sobie wypowiedzi przeciwnie w swych skutecznych i profanujących nadużyciach; oraz że modlitwy błagalne są wypowiedziami osób duchowo ułomnych, podczas gdy dla socjologa stanowią uświęcony środek transformacji mogący na powrót formować tożsamość.

Jeśli socjologia rości sobie pretensje do stworzenia odrębnego opisu liturgii, jakie posiada on cechy charakterystyczne i obciążenia?

Istnieją cztery aspekty socjologicznego podejścia do liturgii, które warto rozważyć. Po pierwsze, wszystkie liturgie są wydarzeniami performatywnymi funkcjonującymi w kontekście użycia i przywłaszczenia wiążącym się z dyspozycją (*habitus*), terminem, którego zastosowanie pojawiło się dopiero po napisaniu *Socjologii i Liturgii*, choć jego implikacje zostały rozwinięte w następnej pracy. Pierre Bourdieu rozszerzył realizację jego znaczenia w swym stanowisku wobec socjologii i kultury. Termin odnosi się do umiejętności i zasobów ucieleśnionych w dyspozycji, zdolności gry na polu kultury (literackim, estetycznym czy religijnym) na sposoby maksymalizujące korzyść z przyjętej pozycji. Eksploatowany jest kapitał kulturowy i symboliczny. Te ukryte umiejętności ucieleśniają doświadczenie identyfikacji i przywłaszczenia, zdolność zbudowaną w oparciu o niekończące się powtórzenia gry, ale także krzewienia zdolności do jej odgrywania,

jak również przetrwania do kolejnej odsłony gry. Termin ten posiada głębokie implikacje dla idei związanych z powołaniem. A zatem chłopiec, który służy lub śpiewa, jest często sekretnym uczniem rytuału. Rozwija utajoną wiedzę dotyczącą subtelności i zarysów zwyczajowego sposobu uporządkowania rytuału. Te umiejętności pojmowania i rozróżniania mogą rozwinąć się w dojrzałe powołanie, by zostać księdzem lub zakonnikiem, w proces rekrutacji następujący poprzez naśladownictwo i udzielanie się, dobrze znany w średniowiecznym monastycyzmie.

Po drugie, liturgiczne odczytywanie sfery kultury może okazać się z perspektywy socjologicznej obarczone błędami, stronicze i złudne, zaś jego rezultaty tragiczne, co ilustruje pogrzebanie anglikańskich nadziei przez skandale otaczające eksperymentalną służbę w Sheffield w Anglii, która dążyła do odzwierciedlenia wartości ponowoczesnych⁵. Niezdolność liturgistów, a także teologów do odczytywania odpowiednio szeroko relacji socjologicznych odpowiada za wiele niedostatków związanych z krzewieniem wiary w świecie. Socjologia nie rozwiąże współczesnych problemów związanych z przekazywaniem wiary sceptycznemu światu. Dostarczy bogatszych zasobów konceptualnych, komparatywnej siły i głębi umożliwiającej teologom i liturgistom skuteczniejszą ocenę tego, co da się obronić.

Po trzecie, socjologia jest dyscypliną badania szczegółów. Kwestia szczegółu liturgicznego oznacza kryzysy nie tyle dotyczące skrupułów, co kalibracji ich znaczenia. Ucieleśniają one wieloznaczności i wytwarzają język wyboru między ich powagą lub ich trywialnością. Jak ironicznie zauważył Pascal, „cał lub dwa cale kaptura mogą postawić 25 000 mnichów na granicy wojny”. Takie kwestie doskonale ilustrują dylematy praktyki liturgicznej, ponieważ oscyluje ona między przyjmowaniem a domniemaniem. Nikt nie wie, jaką różnicę sprawiają te szczegóły, ponieważ rytuały nie są określone w swoich rezultatach. Mogą one oznaczać sprawy wielkie, symbole liczących się różnic, ale też mogą ich nie oznaczać. Wieloznaczność szczegółu, zawsze nieunikniona, odzwierciedla poważny problem tajemniczego ząbienia się społecznych inscenizacji w odpowiedzi na łaskę ukrytego Boga. Nikt nie wie, jaki układ społeczny najlepiej wydobędzie aprobującą reakcję Boga. Taki rytuał, gdyby został odkryty, mógłby nie

⁵ Zob.: R. Howard, *The Rise and Fall of the Nine O'Clock Service: A Cult within the Church?*, Mowbray, London 1996.

odzwierciedlać żadnego boga określonego tak przez to, co społeczne. Zagadnienie to stanowiło centralny problem poruszany w książce: socjologiczne domniemania dotyczące odgrywania w tak niepewny sposób porządku rytualnego, na który spogląda Bóg. Autorytet i słuszność rządzą porządkami liturgicznymi, ale ich wrażenie, wycucie ich inscenizacji oraz społecznych konstrukcji ich reprezentacji wymagają doświadczenia aktorów oraz publiczności, dla której odczuwany sens powtarzanego rytuału stanowi drobne znaki na niepewnym doświadczeniu poszukiwania świętości.

Po czwarte, w socjologii kładzie się nacisk na mocne rytuały, wytwarzające granice i struktury, które mają służyć określaniu i potwierdzaniu tożsamości. Żaden porządek podbudowujący rytuał nie może operować bez regulacji, zachowując swój pożądany kształt. Właśnie takie zachowawcze ustalenia przyciągają uwagę socjologiczną. Niewątpliwie znaczna część socjologii może być postrzegana jako wyprawa w poszukiwaniu porządku rytualnego w chaosie ponowoczesności. Potwierdza to po części argument Roberta Bellaha, wybitnego amerykańskiego socjologa, że liturgia *stanowi* kwestię socjologiczną. Tu wykuwa się zaufanie, zobowiązanie i tożsamość – zagadnienia konceptualne, z którymi bawi się współczesna socjologia, ponieważ są one brakującymi elementami w kulturze postmodernizmu. Istnieją konkretne powody, dla których tworzenie mocnych, pełnych autorytetu rytuałów jest zadaniem przesyconym istotnością socjologiczną. Rzeczywistość wirtualna funkcjonująca za pośrednictwem Internetu, na przykład wyłączenie religijności spośród zinstytucjonalizowanych kanałów ekspresji i przynależności, proces wyrażony w koncepcji wiary bez przynależności, wskazuje na samotność odczuwaną w indywidualizmie kultury ponowoczesnej. Idee sekularyzacyjne związane z nowoczesnością, które zapowiadały zanik religii, okazały się mylne. Jej formy zostały zastąpione duchowością amatorską⁶. Brakuje jej owego *habitus*, umiejętności czy też kultury łączenia. Uczynienie rytuałów podatnymi na populistyczne sentymenty zwyczajnie pogarsza stan rozłamu cechujący ponowoczesną kulturę. Te czasy pod względem kultury potrzebują mocnych rytuałów, procesów afiliacyjnych możliwych do określenia oraz podtrzymywania kultury zobowiązania łączącej się ze społecznymi procesami transformacji. Mówiąc krótko, potrzeba, aby liturgia odkryła się na nowo.

⁶ Doskonały opis tego, jak terapia miesza się z duchowością, znaleźć można u M. Birch, *The Goddess/God Within: The Construction of Self-Identity through Alternative Health Practices* [w:] K. Flanagan i P. C. Jupp (red.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Macmillan, Basingstoke 1996, ss. 83-100.

Czy Twoje poglądy na liturgię są typowe w ramach socjologii?

Szczerze mówiąc, nie są, ale z powodów innych, niż mogą sądzić liturgiści. Liturgia nie jest zagadnieniem socjologicznym. Ten termin rzadko pojawia się w badaniach socjologicznych, szczególnie w socjologii religii. Pokazuje to peryferyzację teologii na polu socjologii, ale też, wbrew Durkheimowi, potwierdza założenie, że rytuał przynależy do antropologii. Symbole i rytuały posiadają kluczowe znaczenie dla socjologii i antropologii, co zauważono w latach 70. Katolicy antropodzy, jak Victor Turner i Mary Douglas, znacznie przyczynili się do takiego wniosku. Rozważając ich implikacje, zwrócili też uwagę na niedostateczny sposób, w jaki kwestie rytuału czy symbolu traktowano w pojawiających się wówczas dążeniach do odnowy liturgii. Ich odniesienia do liturgii stanowiły jedynie niewielką część ich pism, przybierając formę raczej artykułów czy pojedynczych rozdziałów. Były to strzały ostrzegawcze dla liturgistów oznaczające, że z reformami stało się coś złego, ponieważ ich założenia socjologiczne okazały się bezpodstawne. Innym pisarzem, który z determinacją zakłócał nieświadomość socjologiczną liturgistów, był David Martin. Pisząc jako anglikanin, okazał się samotnym socjologicznym świadkiem efektywności tradycji, uwielbienia dla formy oraz skuteczności liturgicznego zwyczaju⁷.

⁷ Zob.: K. Flanagan, *The Sociologist as Liturgical Critic: David Martin's Witness* [w:] A. Walker i M. Percy, *Restoring the Image*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.

⁸ Zob.: D. Torevell, *Losing the Sacred: Ritual, Modernity and Liturgical Reform*, T&T Clark, Edinburgh 2000.

Prawdę mówiąc, liturgiści mogą słusznie czuć się dotknięci drażliwymi kwestiami, które wywołały na pozór masowe interwencje socjologiczne i antropologiczne: piątkowy post dla Mary Douglas, obrona czytelności trydenckiej finezji ze strony Victora Turnera, *Modlitewnik Powszechny* Davida Martina czy moje własne zmartwienie z powodu żeńskiej służby ołtarza. Niewielu socjologów pisze dziś o liturgii – z taką właśnie obojętnością postrzega się ten temat⁸. Jego stan obecny budzi niewielką ciekawość tej dyscypliny. W takiej sytuacji jakakolwiek interwencja socjologiczna w zakresie liturgii jest czymś zupełnie nietypowym.

Dlaczego tak bardzo niepokoiła Cię kwestia zwodniczych wrażeń w czynnościach liturgicznych?

Socjologiczną specyfiką liturgii jest to, że skoro nie przynosiła ona namacalnych rezultatów, to w jaki sposób aktorzy liturgii uniknąć

mogli ułudy w swym sposobie inscenizacji? Oczywiście dla Freuda ceremonie stanowiły objaw obsesyjnej neurozy, a więc ze swej natury były zwodnicze. Dla Durkheima liturgie były w najlepszym razie agnostycznymi ułudami. Rzecz jasna aktorzy liturgii mogą, tak czy inaczej, nie wierzyć w całe to wydarzenie. Jeśli liturgie były tak podatne na błędny odczyt i ułudę, jak zatem socjologia mogłaby dostarczyć opisu umożliwiającego rozwiązanie tych problemów? Odwoływanie się do tajemniczości łaski byłoby niewystarczające. Odpowiedzi na ten dylemat udzielił amerykański antropolog Roy Rappaport. Stworzył on koncepcję, że kłamstwa są potomstwem symboli, które pochodzi z nieprawego łoża. Zatem ułudy stanowią niechciany rezultat, z którym liczyć się muszą aktorzy. Aby sobie z nimi poradzić, aktorzy przyjmują, że to, co robią publicznie, ma charakter wiążący wobec prywatnej rezerwy. Aktorzy decydują się więc wykorzystać sferę społeczną, aby zredefiniować swój stan i przekształcić ich relację wobec tego, co może zostać potraktowane jako zwodnicze. Sprawilo to, że kwestia sprawstwa i regulacji umieszczona została w sercu rytuału. To właśnie aktorzy wywołali to, co zostało określone na polu społecznym. To właśnie oni kontrolowali, co miało być odczytane. Uzasadnia to sposób, w jaki antynomie i wieloznaczności dominują nad całą analizą. Jak zaobserwowano wcześniej, centralnym zagadnieniem w książce jest to, jak można zmaksymalizować świadomość czynnika społecznego, tak aby zminimalizowana została jego zdolność do ujmowania z tego, co czysto teologiczne.

Antynomia niewinności i doświadczenia znalazła się w centrum pracy. Służyła do określenia granic ciekawości w zajmowaniu się sferą społeczną, niebezpieczeństwem uczynienia jej dosłowną w sposobach jej rozumienia oraz cichym podejściem niezbędnym w liturgii, które wymaga strategii symulacji i ukrywania, aby chronić to, co nie mogło zostać powiedziane lub wypowiedziane. Przykładowo aktorzy liturgiczni nie mają władzy nad tym, jaki skutek przynosi rytuał, ponieważ to byłoby zarozumiałstwem i zredukowałoby porządek rytualny do czynienia jakiejś magii. Goffman, którego koncepcje dotyczące zarządzania wrażeniami wiązały się z bardziej świeckimi rzeczywistościami, ponownie wpłynął na stanowiska przyjmowane wobec tej właśnie antynomii niewinności i doświadczenia. Wszystko to nadało badaniu formę defensywną, właściwość wiedzy socjologicznej, która

musiała borykać się z ograniczeniami wywodzącymi się i narzucanymi z dziedziny teologii.

Dlaczego książka koncentruje się na marginalnych czynnościach pomniejszych aktorów liturgii, zaś ignoruje księży i wiernych?

Trzy kręgi reprezentowane są w liturgii, dwa większe – duchowieństwo i laikat, zaś między nimi w nieokreślony sposób mieszczą się pomniejsi aktorzy: służba ołtarza i chór. W czasie pisania książki niedostatecznie zajmowano się na gruncie socjologii stanem duchowym. Ponadto duchowni są w czasie rytuału bierni. Istnieje odwrotna korelacja między liturgiczną marginalnością roli a ilością ruchu, jaki na nią przypada. A więc wyżsi rangą są odbiorcami czynności wykonywanych przez pozostałych, tak jak w przypadku mycia rąk. Cała praca musiałaby zostać napisana od nowa, gdyby w jej centrum ustawić księdza. Aktywność laikatu też jest ograniczona. Ich obecność przypomina grecki chór. Pomniejsi aktorzy rytuału dostarczają większej ilości okazji do analizy socjologicznej. Są wieloznacznymi, będąc nieznaczącymi, ale też wysoce istotnymi dla porządku rytualnego.

Po reformach Soboru Watykańskiego II służba ołtarza straciła monopol na odpowiedź werbalną, ale wynagrodzono tę stratę, dając jej moc wykonywania wzorcowych czynności i gestów wobec całej kongregacji. Funkcjonując między księdzem a ludem, mają oni jedyny w swoim rodzaju punkt obserwacyjny, wskazują bowiem na to, co w liturgii jest mocnego lub słabego. Źle wyszkolona grupa ministrantów może zniweczyć poczucie pobożności w liturgii w sposób, jaki chyba niewielu teologów może sobie wyobrazić.

Na podobnej zasadzie chórzysta jest słaby w takim stopniu, w jakim jest niezwykle mocny z perspektywy symbolicznej. Jest anielskim symbolem rytuału. W społeczeństwie angielskim, ubrany w długą białą komżę, kryzę i sutanelę, aż do niedawna był najpopularniejszą postacią liturgiczną, mocno odbijającą się na świadomości kultury świeckiej. W czasie pisania książki istniały dwa seriele telewizyjne opisujące życie chórzystów w latach 80. Służba lekcji i kolęd w King's College w Cambridge każdego roku przyciąga ogromną publiczność przed telewizory. W kontekście liturgii i religii obywatelskiej jest to

niemal *główny* rytuał Bożego Narodzenia. Czynniki te, ale bardziej konkretnie, przejmujące *Nunc Dimittis* na końcu serialu telewizyjnego z lat 80. *Druciarz, krawiec, żołnierz, szpieg* przesądziły o uczynieniu z chórzysty przykładu aktora ujętego w badaniu. Niełatwo przekazać amerykańskiej publiczności symboliczną moc katedry w życiu Anglików. Odwiedzane przez miliony turystów te piękne budowle zawsze stawiają przemożne pytania o wypełniający je porządek rytualny. W tym ujęciu chóralna tradycja mężczyzn i chłopców posiada nieproporcjonalnie wielkie znaczenie liturgiczne.

Nie istnieje ktoś taki jak rzeczywisty chórzysta. Jest on tym, co Weber określiliby jako typ idealny, konstrukcję umysłową. Jego wizerunek stanowił centralny element książki, ucieleśniając antynomię między niewinnością a doświadczeniem, tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, a także tym, co anielskie, i tym, co ludzkie. Ksiądz i diakon mogą mieć anielskie aspiracje, ale świat średniowiecza słusznie upatrywał właśnie w chórzystcie ziemskiego ucieleśnienia anioła. Było to coś zgłębnione przez artystów, gdzie łączyły się pojęcia posługiwania i anielskości⁹. Przede wszystkim stanowił on znak tego, co Victor Turner określał jako liminalność, wobec czego też pełnił on rolę świadka dzięki swemu sopranowi. Określał znak osiągnięcia progu, ale w jakiś sposób ten próg przekraczał. Rozdziały 4 i 11 wiązały się ze sobą pod względem anielskiego zaznaczania antynomii niewinności i doświadczenia, a następnie opisywania kręgu obejmującego to, co hermeneutyczne w podejściu do Pseudo-Dionizego. Zajmując się tym, co anielskie, odbywało się wędrówkę szlakiem socjologicznego buntu Petera Bergera przeciw redukcjonistycznym teologom¹⁰. Kwestia wieloznaczności stanowi cechę kultury ponowoczesnej.

Odzwierciedlając to znaczenie wieloznaczności w kulturze współczesnej, Zygmunt Bauman, zapewne najważniejszy spośród wszystkich pisarzy z zakresu socjologii ponowoczesności, napisał wspaniały esej pod tytułem *Złamane żywoty, złamane strategie*. W tekście tym jego prototypowy aktor jest turystą, który żyje życiem we fragmentach, w warunkach rozłamu kulturowego cechującego ponowoczesność. Dla niego jednak dziecko także jest motywem postmodernizmu. Zatem w części poświęconej grze zaznacza on, że *znakiem ponowoczesnej dorosłości jest wola uczestniczenia w grze w pełni, tak jak robią to dzie-*

⁹ M. McNamee, *Vested Angels: Eucharistic Allusions in Early Netherlandish Paintings*, Peeters, Leuven 1998.

¹⁰ P. L. Berger, *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Penguin, London 1970.

¹¹ Z. Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford 1995, s. 99.

ci (kursywa oryginalna)¹¹. Ilustruje to w znacznym stopniu kierunek książki oraz oparcie się w niej na pomniejszych aktorach. Funkcjonują oni na marginesie, gdzie założenia są kruche w ujęciu socjologicznym, ale są jednocześnie dojrzałe do teologicznego odkupienia. Problem skupienia na obrzeżach sprawia, że uwaga kieruje się ku centrum. Wskazuje na porządek rytualny, a nie w przeciwnym odeń kierunku. W stylu odczytywania uwaga skupiona jest na sferze społecznej, ale w sposób, który utrzymuje ją w podległości wobec świętości, o jaką liturgia się zwraca i jaką chce ucieleśniać.

Choć wydajesz się lekceważąco traktować liturgistów, niewątpliwie niektórzy wpłynęli na Ciebie podczas pisania książki.

W książce zidentyfikowałem dwa aspekty odnowy liturgicznej: ruch parafialny Parscha i Marii Laach oraz wcześniejsze ruchy Guérangera. Pierwszy dokonał niefortunnego zwrotu poprzez nacisk na prostotę, dostępność oraz użycie języka lokalnego. Określił koncepcję uczestnictwa, którego nie mógł zapewnić. Drugi był znacznie bardziej interesujący i socjologicznie znaczący. Guéranger wydawał się podzielać idee podobne do traktarian, szukając mocnych rytuałów i symboli, które mogłyby wytrzymać destrukcyjne siły nowoczesności. Ta koncepcja liturgii jako formy oporu jasno wynikała z jego pism i wydawała się nie być pozbawiona socjologicznego sensu. Dwie wspaniałe książki Guardiniego *Duch liturgii* i *Święte znaki* były niezwykle przydatne. Byłem też pod niezwykłym wpływem teologii Hansa Ursa von Balthasara, doszukując się w liturgii idei piękna, tak niewątpliwie obecnej w *Socjologii i Liturgii*. Bardzo pomocne okazały się także eseje Ratzingera dotyczące liturgii, zwłaszcza te, które poświęcone były muzyce.

Jak sądzisz, co socjologia mówi na temat liturgii obecnie?

Istnieje całe nowe pokolenie, dla którego *Vaticanum II* jest odległą historią. Jak stwierdził Baumstark, reformy liturgiczne ewoluują w kierunku od złożonych do prostych. Obecnie znajdujemy się między odpływem a przyływem, kiedy zrobimy znów poprawkę w stronę złożoności. Jedyne w ten sposób może potoczyć się reforma liturgiczna. Istnieje dramatyczna konieczność, aby ponownie narzucić autorytet porządkowi rytualnemu, aby ponownie uporządkować zasoby rytu-

au w zgodzie z wrażliwością sakramentalną. Przywłaszczenie sobie bytów liturgicznych przez kulturę świecką w celu przeprowadzania szkodliwych pokazów ilustruje zwyczajnie pustkę, w którą popadła współczesna młodzież, co doskonale opisał Beaudoin na przykładzie USA¹². Re-sakralizacja nie jest rodzajem archaicznego apelu o wartości trydenckie. Jest to raczej rozważna odpowiedź na potrzeby zagubionego i ciężko skrzywdzonego pokolenia odłączonego, wyrwanego ze swej tożsamości, którego głód duchowy nie może zostać zaspokojony przez postmodernistyczną kulturę. Zdezorientowani przez pokusy „religii wirtualnej” (form pozbawionych obowiązku czy korzeni społecznych) oraz „prawdziwych” wersji cierpią dodatkowo, ponieważ ich wysiłki, aby nawiązać kontakt, są utrudniane przez błędne interpretacje kościelne tej epoki. Te interpretacje kapitulują przed duchem indywidualizmu, pragmatycznych roszczeń do polityki tożsamości. W nieświadomy sposób uszkadzają one to, co kultura eklezjalna powinna być zdolna harmonizować i uzdrowiać. Wywołują dekonstrukcję rytuału, którego fragmenty upadają na kulturalny rynek zaśmiecony już wskutek innych zniszczeń. Projektem postmodernistycznym jest konstruowanie rytuałów, które przetrwają zagrożenia rozłaniem lub zniszczeniem. Aby stworzyć mocne liturgie, odtworzyć trzeba autorytet, regulację, zachowywanie różnic i granic. Takie są potrzeby tych czasów. Nie są to przykłady konserwatywnej rehabilitacji usiłujące jedynie zaprzeczać ideologicznym imperatywom nadziei, inkluzywności i sprawiedliwości. Wyłaniają się z szerszego i głębszego socjologicznego rozumienia miejsca rytuału w kulturze. Dziedzictwo lat 60. polega na ubraniu nakazów liturgicznych w pewnego rodzaju wizjonerską retorykę czerpaną z żargonu polityki tożsamości, zaś poprzez takie działanie na przyjęciu, że takie style głoszenia wywołają zmianę w kwestii uznania – otwarcie, jakie przynieść mogą jedynie takie błogosławione powiązania. Jeśli teologowie i liturgiści są zgodni w tych formach retoryki, potrzebują zwrócić się ku socjologii, która wytwarza to, co mylnie odczytali. Rzadko konsultują się w sprawach kultury z tymi, którzy komponują melodie dla polityki tożsamości. Nie można powiedzieć, że uciekanie się do kulturowego rynku i jego dźwięków zadziało. Cała historia liturgii w ostatnich czterdziestu latach wskazuje na co innego. Wynika z niej raczej zdolność do rozmywania niż włączania, co pokazuje aż nazbyt dobrze, zdawałoby się, niepowstrzymany rozwój sekularyzacji w sposobie uporządkowania rytuału.

¹² T. Beaudoin, *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, Jossey-Bass, San Francisco 1998.

¹³ Związek między feminizmem a sekularyzacją został rzetelnie omówiony w: C. G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding secularisation 1800-2000*, Routledge, London 2001. Zob.: zwił. rozdz. 8, *The 1960s and secularisation*, ss. 170-192.

¹⁴ Zob.: M. Levitt, *Sexual identity and religious socialisation*, „*The British Journal of Sociology*”, tom 46, nr 3, september 1995, ss. 529-536.

Zbyt łatwo powierzchowne odczytywanie współczesnej kultury otrzymuje sankcję teologiczną oraz niezasłużoną wagę. Bezkrytyczna odpowiedź na feminizm poważnie zaszkodziła chrześcijaństwu w Wielkiej Brytanii i nasiliła procesy sekularyzacji¹³. W coraz większym stopniu mężczyźni stają się ukrytą ofiarą genderowych wojen – widać to w dziedzinie zdrowia, edukacji, odsetka samobójstw itd. Implikacje tych szerszych trendów kulturowych, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, dopiero teraz zaczynają być rozumiane w kontekście zinstytucjonalizowanej religii. Przewaga kobiet w Kościele, ich rosnąca pozycja u władzy w Kościele Anglikańskim, niezależnie od tego, co mówi się o szklanych sufitach, spowija aurą zniewieściałości młodych mężczyzn, których widok podczas liturgii staje się wydarzeniem na tyle rzadkim, żeby socjolog miał powody zastanawiać się, co poszło nie tak¹⁴.

Wyczuwa się poważną przepaść pokoleniową między liturgistami, których radykalizm uformował się w latach 60., a młodszym pokoleniem, którego usposobienie liturgiczne wydaje się wręcz podejrzane w swych wysiłkach do rehabilitacji tego, co, zdawałoby się, przeszło już do historii, do martwej i otepiałej tradycji. Teologiczne i liturgiczne inklinacje wielu dążą do marginalizacji tych młodych zelotów. Ale oznaczałoby to niepowodzenie w zauważeniu, jak bliski jest konsensus w ramach socjologii, że rytuały ucieleśniają ponowne odkrycie tego, co należy do przeszłości, aby to, co zdaje się archaiczne, uczynić nowym i możliwym do zastosowania. Ponowne wynalezienie tradycji zawsze stanowiło przejaw radykalizmu, ponieważ oznacza ono głos wątpliwości wobec bezpieczeństwa oferowanego przez obecną kulturę. Postmodernizm odsłonił po prostu to, co nowoczesność kazała nam zapomnieć, mianowicie ideę piękna, pragnienie oczarowania oraz odczuwanie wyobrażeń świętości w dobrze skonstruowanym porządku rytualnym. Może to się wydawać argumentem konserwatywnym, ale tak nie jest. Jak zauważa Lyon, *to, co nie jest zaskakujące w tych kontekstach, to przypatrywać się nostalgicznym dążeniom do odnalezienia zagubionych ścieżek i poszukiwaniu stałego lądu wśród wirującego morza opinii, stylów życia i poglądów*¹⁵. Jeśli istnieje dziś wśród ludzi młodych, szczególnie w kręgach uniwersyteckich, głęboka fascynacja średniowieczem, to bierze się ona z odczuwania tego, co poprzednie pokolenie usunęło, sądząc, że we współczesnym ujęciu jest to coś wstydlivego.

¹⁵ D. Lyon, *op. cit.*, s. 41.

Najistotniejszym zadaniem na przyszłość jest odtworzenie uczucia pewności, że szczególnie rytuału posiada znaczenie dla życia wiecznego w niebie, czyśćcu czy piekle. Kiedy ciało staje się obiektem o znaczeniu socjologicznym i kulturowym, pojawia się problem jego ułomności, ale także sposób rozporządzania nim. Pytania takie umieszczają kwestie związane z decydowaniem o tym życiu i następnym w centrum rozważań socjologicznych. Z tego powodu stało się szczególnie ważne, aby rytuały odzwierciedlały te zagadnienia i stanowiły błaganie o odbudowę owego świętego baldachimu, pod którym można się schronić. Tak dalece, jak to możliwe, działania społeczne powinny stanowić wyraźne odbicie swych niebieskich odpowiedników. Należy pamiętać socjologiczny aksjomat, zaczerpnięty z teologii sakramentalnej i stosowany szerzej w sferze społecznej, że wiara staje się prawdziwa poprzez swoje konsekwencje. Przeglądając podręczniki sprzed *Vaticanium II*, zauważamy bliski związek między czynnościami liturgicznymi a ich skutkami dla życia po śmierci. Przyznać trzeba, że wyrażało się to często w formie zakazów, których ranga rozciągała się od kwestii uznaniowych aż po takie, których naruszenie mogło zagrazić duszy celebransa. Zasady te, choć arbitralne, nadawały jednak czynnościom liturgicznym poczucie wymogów i autorytetu. Podkreślały szczególnie i określały jego miejsce w liturgii.

Wiele można nauczyć się na błędach popełnionych przez anglikanów. W Anglii nowo przyjęty *Modlitewnik Powszechny* przepełniony jest wyrazem „może” (ang. *may*). Uporządkowanie rytuału anglikańskiego ewoluowało od powielaczy, fotokopii do form wirtualnych bazujących na prezentacjach PowerPoint. Sama nieobecność instrukcji dotyczących wykonania rytuału sugeruje nieskończoność jego kombinacji, dla którego podstawą autorytetu jest indywidualny kaprys, a nie wiążąca władza kościelna, która wierzy w to, co wiąże, i określa przepisami. Ta potrzeba dociążenia liturgii, napełnienia jej nieco bardziej strachem i podziwem, nakreślenia granic służy jedynie ponownemu roznieceniu poczucia *sacrum*. Jest to błagalny obowiązek sfery społecznej w rytuale – obowiązek szczególnie istotny. Jest nim poszukiwanie tego, czego nie może pokazać Internet, wskazanie tego, co niemożliwe do wyprodukowania w wirtualnej rzeczywistości, trwałej miłości Boga, czegoś, co przenika wiernych i oświeca umysł, pozwalając mu dostrzec przemijalność świata. Indywidualizacja, anomia, kryzysy tożsamości,

bycie twórcą samego siebie – wszystko to wskazuje na upadek fachowości w tworzeniu publicznych rytuałów. Jak sugeruję powyżej, ponowne odkrycie liturgii posiadającej autorytet służy uzdrowieniu dobra powszechnego z jego niezdolności do rytualizacji. Z tych powodów kwestia liturgii nie jest czymś odizolowanym. Wymaga pewnej wizji strukturyzacji. Nierozsądne pomysły, by pozwolić stać podczas modlitw eucharystycznych tym, którzy chcą, akcentują po prostu kryzys anomii, jaki nastąpił w kongregacjach. Ich normy uczestnictwa są i tak dosyć arbitralne i chaotyczne. Mszały dla świeckich powinny zostać opracowane ponownie, aby stanowić materiał ilustrujący to, co widać, i to, co należy robić. Zarzuty, że jest to zachowanie protekcyjne wobec laikatu, pochodzą od księży z niezwykle ubogim doświadczeniem z ławy kościelnej. To one same mają protekcyjny charakter.

Czy praca odniosła sukces pod względem socjologicznej analizy liturgii?

Szczerze powiedziawszy, nie! Ale żadne socjologiczne studium liturgii nie mogłoby ani nie powinno tego osiągnąć. Jest to ciekawa książka, szlachetna porażka, której dziś nie mógłbym napisać. Pojawiła się przed nasileniem postmodernizmu, nadejściem etyki cnoty oraz zmianą świadomości kultury wizualnej. Było to niezwykle wewnętrzne studium socjologiczne liturgicznych aspektów wrażliwości w kwestii społecznej. Stanowiło część szerszego pytania, którego dotyczyła druga książka traktująca o oczarowaniu. Jak zgrabnie określił to Eagleton:

Kultura jako taka jest pewnego rodzaju romantycznym symbolem, jako że to, co nieskończone, przyjmuje lokalne wcielenie. Jest to spokojny punkt w wirującym świecie, w którym czas i wieczność, odczucie i duch, ruch i bezruch przenikają się¹⁶.

¹⁶ T. Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell, Oxford,

s. 53.

Porządek liturgiczny odzwierciedla i uwypukla te właściwości. Funkcjonuje jako rama gry znajdującej się w repertuarze porządku rytualnego. Jest to jedynie preludium z notacjami sfery społecznej tak odgrywanymi zespołowo w ryzykowny sposób na polu sanktuarium, że rytmy rytuału mogą umożliwić ponowne usłyszenie echa świętości.

Aktorzy rytuału, księża i diakoni, służba, mężczyźni i chłopcy z chóru znów wychodzą z procesją na kolejną grę z Bogiem. Ta powtórzona gra nie jest czymś wymagającym wyczerpujących strategii, by zwyciężyć nad drużyną gospodarzy zapożyczoną z przedmieść postmodernizmu, ale zawiera świeże wejście do gry jeszcze raz przedstawianej przed Bogiem. Stawki wiążą się z większymi szansami, aby wejść do Boskich finałów, gdzie wszyscy są zwycięzcami i nie ma przegranych; gdzie Boskość pozwala na niekończące się powtórzenia gry. Uczestnicząc w niej, zdobyli nagrodę. Skradli coś doczesnego na płaszczyźnie społecznej, a w nagrodę otrzymali od Boga coś magicznego, co z kolei mogą oddać światu.

Tym, czego brakuje, jest duchowe oko, spojrzenie usprawnione przez łaskę, której utrata tak martwiła Arnolda i von Balthasara. Wprowadzenie w kult oraz krzewienie postaw duchowych nie są jedynie oczekiwaniami teologii i liturgii, ale wiążą się też ze zmieniającymi się oczekiwaniami państwa, jak wskazał Eagleton i co prześladowało Schillera, Arnolda i innych¹⁷. W tym wszystkim powołaniem socjologii jest, słowami Webera, dawanie niewygodnego świadectwa o tym, co niewidoczne.

Czy książka jest wytworem Twojej własnej wyobraźni socjologicznej?

Liturgiści twierdziliby tak w sposób pejoratywny, ale wypaczający rozumienie wewnętrznych zainteresowań badania, które przewidywało pojawienie się kilku trendów nabierających znaczenia po 1991 roku. Nastąpił oczywisty ruch w kierunku wyobraźni jako pola badań naukowych. Sanktuarium, jakim jest katedra w Clifton, została nadana maska i nowa forma w wyobrażonej scenarii gotyckiej. Miało to uprzędzić potencjalny zarzut, że liturgia w katedrze stała się przedmiotem badań w oparciu o obserwację uczestniczącą. W przenikliwym komentarzu, zastanawiając się nad życzeniami antropologów, by traktować ich poważnie, Clifford Geertz zauważył, że takie roszczenia nie opierają się na zdolności do wytwarzania *faktycznego widoku lub wrażenia elegancji konceptualnej*. Opierają się na swych zdolnościach *do przekonywania nas, że to, co mówią, jest wynikiem tego, że zdążyły spenetrować (lub zostać spenetrowane, jeśli kto woli) inną formę życia czy też, innymi słowy, być na miejscu*¹⁸. Moje badanie ma tę przewrotną właściwość, że

¹⁷ T. Eagleton, *op. cit.*, s. 6.

¹⁸ C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Polity Press, Cambridge 1989, ss. 4-5.

stara się wytworzyć wyobrażenie „nie bycia na miejscu”. Wielka ilość sprzeczności przenikała tę książkę, a do tego określała nie tyle ucieleśnienie aktorów liturgicznych, co rozbrojenie obserwatora.

Właśnie ta specyfika świadectwa, mówienia do wewnątrz rytuału, ale także na zewnątrz dokonuje inwazji w obręb tekstu *Socjologii i Liturgii*. Dwie najlepsze recenzje pojawiły się w dwóch różnych okolicznościach. Jedna pojawiła się w marksistowskim czasopiśmie „Thesis Eleven”, które właściwie pojęło drugą część książki oraz związek między hermeneutyką i sztuką, który można podporządkować w taki sposób, aby zrozumieć, jak wykorzystać dawne, jałowe wieloznaczności, które można rozwijać w nieskończoność, tak aby sabotowały zabezpieczanie dążeń rytuału do wykroczenia poza siebie. Druga jednak, autorstwa francuskiego socjologa Jeana Séguya, była bardziej istotna¹⁹. Stworzył ją w sposób stanowiący hermeneutyczną analizę samego socjologa starającego się zrozumieć tekst rytuału i do tego stopnia badanie, które antycypowało późniejsze zainteresowanie refleksyjnością tak znacząco rozwinięte przez francuskiego socjologa Pierre’a Bourdieu, odnosi się do miejsca autora jako obiektu na polu badawczym. Refleksyjność generuje kwestie związane z samowyjaśnianiem tożsamości socjologa, ale także odpowiedzialności moralnej za autentyczną reprezentację wartości, jakie to pole wyraża²⁰.

Czy teraz napisałbyś książkę inaczej?

Gdybym zaczynał ponownie w 2008 roku, wątpię, czy zadałbym sobie ten trud – takie wrażenie paralizu i upadku wyobraźni otaczające współczesną liturgię oraz niezdolność Watykanu do zdania sobie sprawy, że z reformami wprowadzonymi w latach 60. coś poszło poważnie nie tak, ale te reformy są w oczywisty sposób jeszcze mniej przystające do roku 2008. Książka była dzieckiem swoich czasów.

Pomijając kwestię wykorzystywania dzieci, która pojawiła się już po napisaniu książki, chórzysta zniknęła z widoku publicznego. Książka uchwyciła atmosferę poszukiwania tego, co anielskie z końca lat 80., która dziś już przeminęła. Feminizacja Katedry osłabiła wizerunek chórzysty i sprawiła, że stał się on mniej ikoniczny, mniej zauważalny jako forma wyrazu. Nie posiada on już tego kapitału symbolicznego

¹⁹ Zob.: J. Séguy, *Conflits et Fabrique de Connaissance*, „Archives de Science Sociales des Religions”, vol. 80, octobre-décembre, 1992, ss. 213-15, gdzie omawiana jest praca.

²⁰ A. Coffey, *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, Sage, London 1999.

ani kulturowego, który w Anglii, w momencie pisania książki, wydawał się ciągle czytelisty.

Gdyby książka miała zostać napisana w 2008 roku, musiałaby zostać przeformułowana w kierunku Bourdieu, a to oznacza, że trzeba by napisać coś innego. Badanie antycypuje wiele z późniejszych pism Bourdieu. Biorąc jego późniejsze prace pod uwagę, otrzymalibyśmy zupełnie inny opis rytuału. Książka była dziełem swej epoki w kontekście rytuału i hermeneutyki – obie te kwestie zniknęły we współczesnej socjologii. Praca posiadała też pewien akcydentalny element postmodernistyczny. Termin ten dopiero pojawił się w użyciu podczas jej pisania – co ciekawe, to jeden akapit, powtórzony na etapie korekty, pozwolił na dostrzeżenie w tekście zagadnienia ponowoczesności.

Jak z perspektywy czasu określiłbyś książkę?

Jako błyskotliwą porażkę, choć pozostaje jedyną wewnętrzną analizą socjologiczną katolickiej liturgii napisaną do tej pory. To była książka o janusowym obliczu: w opisie ukryte było zdecydowanie za dużo socjologii, aby liturgiści zechcieli ją zrozumieć, zaś dla socjologów przewidywane natężenie treści liturgicznych zniechęcało do jej otworzenia. Książka poniosła porażkę z przyczyn inherentnych. Zresztą dotyczyła tak naprawdę obszaru wzajemnego oddziaływania między socjologią a teologią. Bardzo, bardzo nieliczni czytelnicy przebrnęli przez całość. Bardzo często ludzie wybierają tylko fragmenty. I tak naprawdę wciąż nie została właściwie doceniona. Wszystko było proste. Był to socjologiczny opis pęknięcia, które nastąpiło w rytuale, i jego leczenia – stąd odniesienia do apofatycznego, neoplatońskiego wymiaru, który zwalczają niektórzy teolodzy. ■

Napisano w 2003 roku – niewielkie modyfikacje wprowadzono 10 grudnia 2008.

Tłum. Jacek Łuczak