

# Zniszczony fundament

Rozmowa z Kieranem Flanaganem

**„Christianitas”:** *Czy Pana zdaniem istnieje związek między teologią katolicką a socjologią? Czy są to raczej dwie rzeczywistości, które w żadnym punkcie się nie spotykają?*

**Kieran Flanagan:** Nie wiem, gdzie miałyby się spotkać.

**„Ch”:** *A zatem odpowiedź druga?*

**KF:** Socjologia i teologia zawsze funkcjonowały całkowicie oddzielnie, ponieważ socjologia jest nauką, która rekompensuje brak teologii tym, którzy teologii nie uznają. Podążają oni za oświeceniową tradycją rewolucji francuskiej, próbując poprawić to, co wadliwe, i dopełnić to, co niekompletne w jej stosunku względem społeczeństwa i życia. Jeśli przyjrzymy się wielkim klasykom socjologii, takim jak August Comte, Emil Durkheim lub Max Weber, zobaczymy, że operowali oni w dużym stopniu poza ramami teologii. Inne postępowanie byłoby trudne, bowiem życie katolickie nie potrzebuje socjologii.

Zbliżenie stało się wyraźnie widoczne dopiero podczas pontyfikatu Benedykta XVI.

Benedykt XVI jest tu tak ważny, ponieważ gdy wypowiada się o dyktaturze relatywizmu i agresywnej sekularyzacji, to moim zdaniem pokazuje tym samym, że teologia zaczyna przyjmować punkt widzenia socjologii. Przygląda się on nowoczesnej rzeczywistości, która nie jest tak dobroczynna, jak przedstawiono ją w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Dokumenty soborowe cechowało podejście egzystencjalne i indywidualistyczne oraz w pełni pozytywne nastawienie do nowoczesności.

Socjologowie nie ulegli temu optymizmowi. Co warto podkreślić, komentując Sobór *po jego zakończeniu* (a zachęcano ich do komentowania Soboru przez Konstytucję *Gaudium et spes*), wypowiadali się bardzo krytycznie o poczynionych na Soborze założeniach. W socjologii funkcjonuje bowiem często niedostrzegany nurt tradycyjny. Peter Berger, wielki socjolog religii, twierdził, że (brzmi zaskakująco!) konserwatyści mają lepsze wyczucie socjologiczne. Na tej płaszczyźnie można zauważyć rozdźwięk pomiędzy postępowo i indywidualistycznie nastawionym (po)soborowym myśleniem teologicznym a socjologią jako nauką wyczuloną na me-

chanizmy życia zbiorowego. W aktualnej sytuacji to właśnie Benedykt XVI jest tym, który doszedł najbliżej przyjęcia perspektywy socjologii religii. Podchodzi do niej z wrażliwością, której nie wykazywali poprzedni Papieże, dlatego kiedy mówi o dyktaturze relatywizmu i agresywnej sekularyzacji, postępuje jak wielki nauczyciel. W tym kontekście dużego znaczenia nabierają jego rozmowy z Jürgenem Habermasem, dotyczą bowiem nadejścia ery postsekularyzmu.

Piszę obecnie książkę na ten temat. Wygłosiłem też dwa referaty w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie. Jeden dotyczył tego, co zawarłem w czwartym rozdziale, a drugi, tegoroczny, oparłem na konspekcie rozdziału piątego. Tytuł książki będzie brzmiał: *Post-Secularity and Sociology: the Issue of Divine Irruptions (Post-sekularyzm i socjologia: zagadnienie Bożej ingerencji)*. Podstawą książki stał się referat o agresywnej sekularyzacji i dyktaturze relatywizmu, który wygłosiłem dla angielskiej prowincji dominikanów w roku 2010. Zwracałem w nim uwagę na brak odpowiedzi socjologów na analizę Benedykta XVI, tak bardzo owocną z socjologicznego punktu widzenia.

Katolicyzm, który dotąd nie wpuszczał socjologii za próg, traktując ją jako obcą, teraz coraz bardziej i bardziej wchodzi w mechanizm autoanalizy własnej teologii z zastosowaniem perspektywy socjologicznej. I to dopiero początek. Nie ma tu mowy o jakimś ogromnym wpływie,

daje się on jednak zauważyć. Dzieje się to w sytuacji, gdy we wszystkich regionach Europy Zachodniej brakuje wielkich idei. Nie ma intelektualistów, którzy prowadziliby zażarte dyskusje, takie jak w latach 60. czy 70. Za to coraz więcej pojawia się nieufności, cynizmu, braku wiary. Młodsze pokolenie zmagają się z niedostatkiem, bezrobociem i zwątpieniem. Jednocześnie w społeczeństwach, w których żyjemy, to właśnie młodzi ludzie, rzekomo oderwani całkowicie od tego rodzaju pragnień przez eksperymenty z narkotykami czy seksualnością, odczuwają potrzebę konkretnej wiary. Oczywiście bywa, że wybierają inną drogę, a jest to pokolenie stojące wobec decyzji, których w zasadzie nie formułuje. Może to zabrzmieć zabawnie (ktoś to zresztą napisał, nie pamiętam w tej chwili kto), ale uważam, że zadanie wyartykułowania ich potrzeb należy w przeważającej mierze właśnie do socjologii. Pustka, cynizm, nieufność, zapatrzenie w przeszłość, endemiczna seksualizacja, walka o prawa dla jakichś grup społecznych, ideologie, wszystko to jest na wyczerpaniu. I powstaje pytanie: co wymyślimy potem?

**„Ch”:** *Chciałbym zapytać Pana o teologię liturgii. Czy sądzi Pan, że rewolucja, która miała miejsce po Soborze Watykańskim II, odbyła się pod (być może nieświadomym) wpływem socjologii?*

**KF:** Nie, wręcz przeciwnie! Pozwoli Pan, że otworzę moją książkę. Muszę tu powołać się na wątki autobiograficzne. Wykładałem na Uniwersytecie Minnesoty

w Ameryce. Byłem katolikiem całkowicie niepraktykującym, negatywnie do katolicyzmu nastawionym, o bardzo ateistycznym światopoglądzie. Gdy przeniosłem się na Uniwersytet w Bristolu w roku 1973, zacząłem powoli do katolicyzmu wracać. Trzy czynniki wpłynęły na moje zainteresowanie liturgią, które mogłyby się wydawać absurdalne, skoro miałem z liturgią niewiele wspólnego. Pierwszym było anglikańskie nabożeństwo wieczorne z udziałem chóru. Chóry męskie i chłopięce śpiewające w gotyckich katedrach anglikańskich. Pobudziło to bardzo moją wyobraźnię. Odkryłem tradycyjne rytmy średniowieczne obecne w anglikanizmie. Oczywiście zaraz potem dotarło do mnie, że to katolicka forma rytuału, i zacząłem chodzić na Msze do katedry katolickiej.

Tu pojawił się drugi czynnik. Spotkałem pewnego doktoranta, który dziwił się bardzo, jak to możliwe, że w katolickiej katedrze odprawia się uroczystą Mszę, a w nie-dalekiej katolickiej kaplicy coś zupełnie do niej niepodobnego. Było dla mnie czymś zdumiewającym, że katolicy mają dwie formy rytuału funkcjonujące równolegle. Jak to możliwe, że obie są prawdziwe? To elementarne pytanie socjologiczne.

I wreszcie dochodzimy do czynnika trzeciego. Napisałem wówczas artykuł, któremu nadałem tytuł: *Competitive Assemblies of God: Lies and the Stake of Liturgy (Konkurencyjne zgromadzenia Boże: kłamstwa jako cena przetrwania liturgii)*. Postawiłem tezę, że każda z form przetrwa dzięki

oczernianiu drugiej. Z punktu widzenia uczestników Mszy uroczystej ryt mniej sformalizowany będzie uznawany za jakąś formę grupowej terapii, towarzyszącą grupę eksperymentalną, wszystko, tylko nie katolicką Mszę. Z kolei grupa ze wspomnianej kaplicy będzie twierdzić, że owa uroczysta Msza jest w istocie tylko koncertem. Każda opcja będzie budować swoją tożsamość w kontrze do drugiej.

Artykuł ten był początkiem moich studiów nad liturgią. Publikowałem potem artykuły o liturgii jako sztuce, liturgii jako rytuale i tak dalej. Na książkę, którą zresztą przestałem wówczas pisać, największy wpływ miała myśl socjologa i antropologa Roya Rappaporta. Rappaport napisał esej pod tytułem *The Obvious Aspects of Ritual (Oczywiste aspekty rytuału)*. Stworzył on podstawy, w oparciu o które mogła powstać moja książka. Rappaport przyglądał się bowiem tej właściwości rytuału, jaką jest samo jego działanie (on sam jako działanie), oraz temu, co z niej wynika.

Moja książka powstała później, w latach 1986–1990. Miałem szczęście, że w wydawnictwie Macmillan redaktor naczelny oceniał prace, po prostu je czytając. Po przeczytaniu rękopisu decydował, czy chce coś wydać, czy nie. Nie interesowały go referencje, a moja książka mu się spodobała. Dziś nikt by jej nie opublikował – jest bardzo długa, ma około stu siedemdziesięciu tysięcy słów. Sprzedało się jej chyba siedemset czy osiemset egzemplarzy. To jedyna książka w historii trak-

tująca o socjologii i liturgii. I raczej taką pozostanie, chyba nie da się tego powtórzyć. Według obecnych kryteriów jest to książka niedoskonała. Jednak dominikanin Aidan Nichols poświęcił jej cały rozdział w swojej pracy pod tytułem *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy* (*Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form*). W rezultacie liturgiści zaczęli zmieniać pogląd na jej temat. Jeden z nich napisał zaraz po jej opublikowaniu naprawdę nieprzyjemną recenzję, ale później, gdy wgłębił się w ponowoczesność, napisał tekst o całkowicie innej wymowie.

Ta książka jest w pewnym sensie ćwiczeniem z ponowoczesności. Powodem, dla którego liturgiści znienawidzili ją i nigdy jej nie recenzowali (choć była szeroko komentowana przez socjologów, napisano aż piętnaście jej recenzji), dla którego ją zignorowali, jest postawiona w książce teza, że zniszczyli przedmiot swoich badań. Nie dali bowiem odpowiedzi na pytanie, jaki kształt liturgii jest „najskuteczniejszy”. Mieliśmy zatem nieprzeliczoną mnogość sposobów odprawiania, co było pozbawione sensu. Jedynym sensem formy rytu jest otwarcie wejścia do transcendentnego wnętrza. Zawsze żartuję sobie, że jedna połowa czytelników czyta tylko pierwszą część książki, a druga połowa – pozostałą część. Nie łączą ich w całość.

W rzeczywistości tym, co atakuję w książce, jest anarchia formy, w ten sposób traktuję formę rytuału jako zagadnienie

socjologiczne. Forma jest chyba najsłabszym punktem rytuału. Jeśli zajrzy Pan do rozdziału czwartego, tego o aniele, ministrancie i chłopcu-chórzyście, przekona się Pan, że książka skupia się nie na księdzu, ale na drobnych aktorach liturgii. Jednym z nich jest ministrant, którego nieprawidłowo wykonywana posługa może zniszczyć cały rytuał. Ryt zatem nabiera mocy dzięki temu, co w nim najbardziej peryferyjne i słabe.

Rozważania zawarte w książce prowadziły tak naprawdę do wniosku, że uzależniając formę rytuału od kwestii socjologicznych, można doprowadzić do jej dezintegracji, a przez to trywializacji. Stąd rozdział o ministrancie i kelnerze.

Skupiłem się więc na odkupieńczym aspekcie liturgii, ten zaś wiąże się z ciszą. Dlatego jeden z rozdziałów poświęciłem „liturgii apofatycznej”. Teologia negatywna jest tak istotna, że każe skorygować przekonanie Rappaporta, że logika rytuału leży na poziomie tego, co w nim oczywiste. W rzeczywistości transcenduje ona sam rytuał w stabilności formy.

Muszę tu jednak sprostować pewne błędne przekonanie, które pojawiło się wśród czytelników. Otóż książka nie dowodzi słuszności powrotu do rytu trydenckiego. Ja wróciłem do katolicyzmu po Soborze, nie pamiętam Mszy trydenckiej i nieszczerze mówiąc ją lubię. Gdybym już miał wybierać, wolałbym średniowieczny ryt Sarum. Nie chodziło mi zatem o przywrócenie rytu

nadzwyczajnego, trydenckiego. Prosiłem natomiast o stabilność rytu. Obowiązwanie rytu nie wynika bowiem z wprowadzanych zmian i niekończących się poprawek, ale z ustanowienia obowiązującej formy, dzięki której ryt staje się stabilną bramą prowadzącą każdego do transcendentnego przekazu. W tym sensie moja praca jest dziełem z teologii, a nie z liturgiki. Dotyczy ponowoczesności, a ukończyłem ją w roku 1990, kiedy faktycznie stwierdziłem zaistnienie ponowoczesności.

A jednak każdy, kto sięgnie po książkę, spodziewając się pracy teologicznej, uzna ją za nietypową. Musiała tak wyglądać. Gdybym koncentrował się na kapłanie, na teologii rytuału, trudno byłoby mi wydobyc z tego treść socjologiczną. Jedynym sposobem, aby do tego dojść, była analiza symboli i *sacrum*.

Pisząc książkę, cały czas myślałem intensywnie o liturgistach. Uważam, że po tym, co zrobili, stracili jako grupa rację bytu. Jeśli przejrzymy materiały z konferencji liturgicznych – co ja musiałem zrobić – przekonamy się, że wszystkie skupiały się na rytach eksperymentalnych. Krótko mówiąc, zajmowały się bałaganieniem. Strasznie mnie ten fakt irytował. Autorzy rytów atypowych nie brali w ogóle pod uwagę tego, do czego przyzwyczajona była większość wiernych. Ja chciałem pisać o rytach typowych, a nie eksperymentach liturgicznych. Stąd tak odmienny odbiór mojej książki ze strony liturgistów, dla których była kamieniem obrazy,

i socjologów, którym się podobała. Była to bowiem praca socjologiczna, inspirowana dorobkiem Victora Turnera, Mary Douglas, Roya Rappaporta i Johna Skarupsky'ego. Pod względem socjologicznym miała nieskazitelne pochodzenie, ale pod względem liturgicznym już nie.

**„Ch”:** *Czy mógłby Pan wyjaśnić z socjologicznego punktu widzenia, które aspekty kultury i rzeczywistości współczesnej wpłynęły na ewolucję liturgii w Kościele? To znaczy dlaczego abp Bugnini i współpracujący z nim reformatorzy liturgii zdecydowali się odrzucić poprzedni ryt jako przestarzały i przygotować nową, luźniejszą formę?*

**KF:** Niezwykle ważny był fakt, że reformę przyjęto w takim, a nie innym momencie dziejów. Kiedy powstawała Konstytucja o świętej Liturgii, nikomu prawdopodobnie nie przyszło do głowy, że okres jej wdrażania zbiegnie się z czasem destabilizacji kultury i rozwoju anarchii, które miały miejsce pod koniec lat 60. ubiegłego wieku.

Drugą kwestią było to, że nikt albo prawie nikt z wiernych nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia rubryk dołączonych do rytuału. Rubryki podane we wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego nie znalazły się w wersji dla wiernych, dlatego wszyscy przyjęli, że rytuał leży w gestii kapłana. Innymi słowy, pojawiło się przekonanie, że nie ma żadnych obiektywnych reguł jego sprawowania, co jest oczywistą nieprawdą.

Wreszcie trzecia sprawa to coś, co można określić jako „minięcie się o włos”. Dokumenty dotyczące liturgii tam, gdzie mówią o rytuale, traktują go jako coś archaicznego w znaczeniu bycia przestarzałym w związku ze zmianami w ramach struktur społecznych. Opierały się bowiem na pewnym jego postrzeganiu obecnym w ramach ówczesnej nauki. Powstawały one na początku lat 60. i nikt wówczas nie przewidział, że już kilka lat później podejście antropologii do rytuału i symbolu ulegnie radykalnej zmianie. Dokonała się ona głównie dzięki pracom Clifforda Geertza i Victora Turnera, dzięki publikacjom antropologicznym traktującym o rytuale, symbolu i *sacrum*. Na tym właśnie polega owo „minięcie się o włos”, zwraca na nie uwagę Turner w jednym ze swoich artykułów.

Pojęcie szlachetnej prostoty, które się pojawiło w dokumentach soborowych, z socjologicznego punktu widzenia było nonsensem. Wszystkie symbole są z definicji złożone. Wszystkie rytuały cechuje złożoność zasad. Gdy są zbyt przejrzyste, zbyt uproszczone, zaczynają funkcjonować same dla siebie. Nie można zapominać, że oznaki odnowy liturgicznej zaczęły być widoczne już w latach 50. Wówczas to dokonano zmian w rycie Wigilii Paschalnej. Błędem jest twierdzenie, że zmiany pojawiły się nagle w roku 1962. Proces ten toczył się od początku XX wieku, jednak zachodził stopniowo. Nie miał w sobie radykalizmu cechującego zmiany późniejsze. Problematycznym było podparcie wprowadzenia reform arbitralną decyzją.

Reformy wydawały się mieć charakter wyzwajający i liberalny, ale w rzeczywistości zostały narzucone z nieadekwatnym absolutyzmem. Dotychczasowa historia i zastany kształt rytu zostały odcięte, co w oczywisty sposób miało swoje negatywne konsekwencje.

Jednym z problemów, który reformatorzy pozostawili nam w spadku, jest ustawienie ołtarza i księdza względem wiernych podczas celebracji. Zaszło ogromne nieporozumienie, za które pełną odpowiedzialność ponoszą liturgiści. Nie istniał bowiem żaden nakaz obrócenia ołtarza. Temat jego ustawienia pojawił się tylko w dokumencie dotyczącym konsekracji kościołów, w którym zakładano, że biskup będzie miał ołtarz wolnostojący. To potraktowano jako zachętę, by obrócić *wszystkie* ołtarze. I tak otrzymaliśmy nedorzeczne połączenie: piękny wysoki ołtarz katedry i mały stolik na przecięciu nawy z transeptem. Zerwało to logiczny związek między wyglądem a zastosowaniem budynku.

Można przytoczyć także wiele innych przykładów błędnego rozumienia przez liturgistów terminu „aktywne uczestnictwo”. Pojęcie to jest dwuznaczne. Chodzi nam o uczestnictwo w czymś, ale przecież uczestnictwo niekoniecznie musi być aktywne. Całkowicie błędnie zinterpretowano oczekiwania wiernych. Każdy bowiem socjolog potwierdzi, że punktem odniesienia dla rytuału nie mogą być jego uczestnicy, ale wspólny dla nich wszyst-

kich cel. I dlatego nie dziwny się, że ludzie byli bardziej związani z rytami tradycyjnymi niż z tymi, które po nich nastąpiły, anomicznymi.

**„Ch”:** *Wśród autorów analizujących reformę liturgiczną panuje przekonanie, że liturgia była traktowana funkcjonalnie jeszcze w latach 70. Jednak w socjologii pojawiła się wówczas tendencja, by na rytę patrzeć z innej perspektywy. Czy mogła mieć ona wpływ na reformatorów?*

**KF:** Ta tendencja w socjologii pojawiła się po Soborze.

**„Ch”:** *Jednak reforma liturgii i jej rytów nie dokonała się podczas Soboru, a po nim.*

**KF:** Nie, wtedy ją ukończono, ale podstawowym dokumentem była Konstytucja o Liturgii świętej, która przyjmowała ciągle perspektywę funkcjonalistyczną. Nowy Mszał Rzymski był zaś po prostu jej realizacją i podniesieniem jej do rangi czegoś obowiązującego. Nowe socjologiczne podejście było ciągle zbyt chaotyczne i mało koherentne, a przecież mleko już się wylało, dlatego socjologowie, którzy chcieliby coś w tej sprawie zrobić, niewiele mogli zdziałać.

Wydaje mi się, że rzeczywisty wpływ socjologów na zmiany w liturgii po Soborze był naprawdę niewielki. Nie napisano wielu książek na ten temat, a i liturgiści nie zaczytywali się w tego typu publikacjach. Można powiedzieć, że paradoksal-

nie był to okres, kiedy liturgia stała się czymś obojętnym. Traktowanie jej w kategoriach funkcjonalistycznych, jak to robiło wielu liturgistów, niesło ze sobą duże niebezpieczeństwo. A przecież praktycznie wszyscy socjologowie stali wówczas na pozycji sprzeciwu wobec funkcjonalizmu. Wszyscy poszukiwali możliwości czytania rzeczywistości społecznej, które nie byłoby poddane funkcjonalistycznemu determinizmowi. Można tylko podejrzewać, że gdyby reformy przeprowadzono w latach 70. i 80., ich rezultaty byłyby radykalnie odmienne, bowiem wzięto by pod uwagę zmiany w rozumieniu symbolu, rytuału i *sacrum*.

To naprawdę bardzo dziwne, że socjologowie częściej mówią o *sacrum* niż liturgiści. Zabrzmiałoby to może kuriozalnie, ale prawdopodobnie przyczyna tej sytuacji leży w dowartościowaniu przez tych pierwszych *Elementarnych form życia religijnego* Durkheima, które to dzieło w stosunku do wszystkich innych jego prac jest aktualnie traktowane jako pierwsze spośród równych. A mówi ono bardzo ważne rzeczy na temat rytuału. Coś podobnego próbowałem zrobić w mojej książce, zwracając uwagę, że nie wolno manipulować tym, co się czci. Formę i ramę można zmieniać na wszystkie strony, ale czyniąc to, traci się wiarę. To mocny zarzut zawarty w mojej książce. Forma bowiem pozwala nam znaleźć dojscie do tego, co transcendentne.

Co ciekawe, ryt trydencki był bardziej antropologicznie spójny niż to, co po nim

nastąpiło. Jego następcy w oczach socjologów byli tej spójności pozbawieni.

**„Ch”:** *Twierdzi Pan, że z punktu widzenia socjologii zmiana w liturgii była jakaś nielogiczna.*

**KF:** Ja bym powiedział, że była głupia. Zaszło nieporozumienie, tragiczne nieporozumienie, bowiem większość ludzi pragnie stałości rytu. Odnowa liturgiczna wygenerowała stan anomii, w którym pojawił się rozdzwięk między normami, między tym, co było oczekiwanym działaniem, a strukturą, w którą to działanie miało zostać wpisane. Nastąpiła dezintegracja.

Wynikiem reform było nie tyle wyobcowanie, co stan anomii, dysjunkcja. To dlatego, co może dziwić, socjologom nie podoba się powrót do nadzwyczajnej formy rytu. No dobrze, nie będę uogólniał, powiem o sobie: to mi nie podoba się przywrócenie przez Benedykta XVI nadzwyczajnej formy rytu.

**„Ch”:** *Dlaczego?*

**KF:** Po prostu dlatego, że wprowadził on w liturgii dwutorowość. Znów nastąpił podział, z tym że pierwszego dokonano z pozycji liberalnych. Teraz zachodzi zjawisko odwrotne. Muszą minąć pokolenia, by dało się to naprawić.

To prawda, że ustawienie ołtarza jest nielogiczne. Wiele nielogiczności znajdujemy w zmianach dotyczących barierki oddzie-

lającej ołtarz od nawy. Zamiast niej pojawiła się teraz pusta przestrzeń. A balaski pełniły przecież pewną funkcję. Ogólnie mówiąc, zagubiły się rytm, powtarzalność, spójność, afiliacja oraz poczucie udziału w czymś świętym. Zniszczono to zupełnie i jak dotąd nie udało się tego odbudować. Architektura i okoliczności rytu wymagają stabilności – stałości, której nie rozumieją liturgiści i teologowie. Odnowa liturgiczna do pewnego stopnia wyzwoliła kapłanów z rubryk. Rubryki przekazano świeckim. Skutkiem tego był chaos.

Stąd czeka nas znów powrót do stabilności. Przyzwyczaiałem się do rytu. Jestem przyzwyczajony do stabilności i czuję się szczęśliwy, gdy idę na Mszę, która od wielu lat wygląda tak samo. Stabilność nie jest czymś błahym. Jeśli spojrzymy z ołtarza na ludzi w kościele, zauważymy, że ludzie lubią siadać stale na tych samych miejscach. Chcą być tam, gdzie zwykle, by nie poświęcać miejscu uwagi. Nie chcą przystosowywać się do nowej perspektywy. Zamiast tego wolą skupić się na modlitwie.

**„Ch”:** *Skoro stabilność, Pana zdaniem, jest tak istotna, czy nie napotykamy na niebezpieczeństwo, że dla młodszego pokolenia, po czterdziestu latach od wprowadzenia zmian, stabilność będzie czymś innym niż dla Pana? Ci ludzie urodzili się w epoce nowego rytu. Czy jest szansa na powrót do tego, co było?*

**KF:** Bardzo dobre pytanie. Tak, młodzi ludzie wyrosli już w tradycji rytu posobo-



rowego. Jeśli cofniemy się do przeszłości, odepchniemy ich. Popełnilibyśmy ten sam błąd, który popełnił Sobór Watykański II. Sprawa jest bardzo, bardzo delikatna. Muszą minąć dwa lub trzy pokolenia, nim znów zajmiemy się tym problemem. Nie można doprowadzić do tego, żeby wierni czuli się na Mszy obco.

**„Ch”:** *Jednak czy za dwa lub trzy pokolenia sytuacja ulegnie zmianie? Co za różnica, czy zmienimy zasady teraz, czy za dziesięć lat, skoro w ogóle odradza Pan dokonywanie zmian?*

**KF:** Zgadzam się. Ma Pan rację, wytykając mi niespójność. Trudność polega na tym, że podczas Soboru nie przewidziano, jak niszczące i bolesne okazały się zmiany. W tym kontekście z tego samego powodu obawiałbym się szeroko zakrojonych zmian. Ludzie potrzebują stabilności rytu. Zapewne ryt, który teraz mamy, można uznać za niedoskonały, ale tylko ze stabilnym rytym wierni sobie poradzą. Możemy sobie marzyć o przywróceniu rytu trydenckiego czy rytu Sarum, ale nie chcemy przecież w imię tych rytów doprowadzić do destabilizacji laikatu. To byłoby niewłaściwe. Ma Pan rację. Nie ma znaczenia, ile pokoleń minie. Jesteśmy już do czegoś przyzwyczajeni. Każde pokolenie staje się z czasem konserwatywne, a najmłodsze pokolenie ma konserwatywny stosunek do rytu posoborowego. Ten ryt zna.

Stąd, jakkolwiek może zabrzmieć to dziwnie, zagrożenia płynące obecnie

z prawej strony są równie duże jak te, które w latach 70. i 80. płynęły z lewej. Napotykam więc na trudność. To, co dzieje się obecnie w Ameryce (choć w Anglii już nie), to wzrost ortodoksyjności księży. Stają się oni coraz bardziej ortodoksyjni, a w sposobie sprawowania liturgii wzorują się często na uzusie trydenckim. Odpowiada to młodym, dobrze wykształconym wiernym. I można powiedzieć, że w tej społeczności liturgia rozkwita. Może w przyszłości ten proces obejmie także resztę wiernych.

Mam jednak nadzieję, że radykalne zerwanie, takie, jakie miało miejsce w latach 60., nigdy więcej nie nastąpi. Nadal odczuwamy jego skutki. Chyba nikt nie jest z tego liturgicznego kompromisu zadowolony.

**„Ch”:** *Uważa Pan zatem, że stabilność rytu jest najważniejsza, szczególnie z punktu widzenia socjologa.*

**KF:** Owszem, choć nie mogę wypowiadać się w imieniu wszystkich socjologów, ponieważ w rzeczywistości mało kto spośród nich pisał o liturgii. David Martin zajmuje się tą tematyką na marginesie swojej książki pod tytułem *No Alternative: The Prayer Book Controversy (Bez alternatywy: kontrowersje wokół Book of Prayers)*. Jego stanowisko jest straszliwie niespójne, na przykład dlatego, że opowiada się za wyświęcaniem kobiet. Ja oczywiście jestem przeciw. Zajmują go też bardzo rytzy zielonoświątkowe, a szczególnie temat powszechnego kapłaństwa. Książkę napisał

w latach 80., a potem porzucił tematykę liturgii.

Ja również zająłem się czymś innym. Kiedyś ktoś mnie zapytał, czy jestem liturgistą. Nie, zdecydowanie nie jestem. Napisałem tylko jedną książkę na ten temat, druga nigdy nie powstała. Owszem, napisałem artykuł o liturgii na sympozjum Davida Martina. To chyba moja pierwsza taka publikacja od roku 2001. Zarzuciłem temat liturgii. Nie mogłem ufać liturgistom. Brakowało mi prawdziwych czytelników.

**„Ch”:** *Wróćmy do stabilności rytu. Czy jest ważna dla stabilności wiary w społeczeństwie?*

**KF:** Oczywiście! Wiem, że to porównanie nieco prymitywne, ale wyobraźmy sobie okno, które przez cały czas się porusza. Obraz widoczny przez nie będzie rozmyty, niewyraźny. Stabilność natomiast unieruchamia, dzięki czemu obraz jest wyrazisty.

Gdy porównamy dawne ryty i rubryki, wagę, którą przykładano na przykład do puryfikacji, do momentu przyjmowania Komunii, zrozumiemy, że demokratyzacja rytu oparła się na założeniach w istocie prostackich. Ryt demokratyczny to ryt pozbawiony znaczenia. To konstrukcja ludzka, antropomorficzna. To coś, od czego próbujemy uciec. Jeśli ryty mają mieć charakter świętych obrzędów, muszą mówić same za siebie. Jeśli nie potrafią mówić same za siebie, nie mają głosu.

Niezależnie od tego, czy nowy ryt uznamy za zły czy dobry, jeśli ksiądz odprawia „nową” Mszę przykładnie, uważnie i ze zrozumieniem, będzie ona znacznie, znacznie lepsza od byle jak odprawionej, trwającej kwadrans Mszy trydenckiej. Pozytywnym rezultatem soborowej odnowy liturgicznej jest przykładanie większej wagi do standardu celebracji. Bowiernie z reform wyniknęły także zmiany dobre, na przykład to, że ksiądz musi faktycznie wierzyć w to, co głosi. Nie może już skryć się za formą. Pozostawiono nas natomiast z nierozwiązanym problemem napięcia między układem horyzontalnym i wertrykalnym. Ksiądz spoglądający z ołtarza na ludzi bardziej przywołuje na myśl Jezusa siedzącego z uczniami przy Ostatniej Wieczerzy. Gdy zaś stoi twarzą na wschód, bardziej jest kapłanem składającym ofiarę. Tych dwóch rzeczy nigdy nie udało się w pełni pogodzić.

**„Ch”:** *Ostatnie pytanie. Czy sądzi Pan, że socjologia może pomóc teologii w lepszym rozumieniu Mszy – jako czegoś, co jednoczy nas z Bogiem?*

**KF:** Nie sądzę. Nie chcę wydać się zarozumiałym, ale trudność polega na tym, że od czasu mojej książki na temat wejścia socjologii do liturgii nic nie opublikowano. Nie zamierzam się przechwalać. Po prostu uważam, że inni socjologowie mogli podążać tym tropem, a jednak tego nie zrobili. Tylko nieliczni pisali o rytuale religijnym jako takim. Tym bardziej jest to znaczące, że w latach 70. i 80. socjologowie i antro-

pologowie mieli otwartą furtkę, aby zająć się tymi zagadnieniami. Nikt się nie zdecydował, a tamta epoka minęła bezpowrotnie. Socjologowie zajęli się czymś innym.

Socjologowie mogą jednak, według mnie, okazać się pomocni w trzech dziedzinach. Po pierwsze, w tej, która tak bardzo leży mi na sercu, to znaczy w kwestii żeńskiej służby liturgicznej. Wiem, że brzmi to może banalnie, jednak każdy socjolog piszący o liturgii miał swój ulubiony temat, nie tylko ja. Mary Douglas absorbowała zagadnienie piątkowego postu. Liturgiści bardzo się tym ekscytowali, zastanawiając się, dlaczego ten temat miałby być tak ważny. Z kolei Davida Martina zajmowała *Book of Common Prayer*. Ja natomiast jestem przywiązany właśnie do zagadnienia żeńskiej służby liturgicznej. Brałem ją na cel. Instynkt podpowiadał mi, że to jakaś pomyłka. Nie chodzi o to, że jestem mizoginem. Nie jestem żonaty, ale na co dzień pracuję z kobietami. Wykładałem na uniwersytecie o silnej tradycji feministycznej. Skupiam się nie na płci, ale na tym, co dzieje się na ołtarzu.

Udział kobiet w służbie ołtarza feminizuje ryt. Nie można nie zauważyć tego, do czego doszło w Anglii. W latach 80. wprowadzono chóry mieszane. Skończyło się na tym, że w kościele św. Edmunda w chórze śpiewało trzech chłopców i trzydzieści trzy dziewczynki. Dyrygenta chóru zwolniono, ponieważ zmiany doprowadziły do feminizacji rytu. Tym się martwiłem. Gdy wprowadza się na ołtarz dziewczynki, chłopcy

znikają. Anglikanie zdali sobie z tego sprawę. Chociaż wprowadzili chóry dziewczęce, nigdy nie pozwalają im śpiewać z chłopięcymi. Śpiewają na zmianę. Jednego dnia chłopcy, drugiego dziewczynki.

Powód, dla którego uważam ten problem za ważny, można pokazać w oparciu o koncepcję „obłata” Pierre’a Bourdieu w kontekście akademickim. Chodzi o człowieka zaangażowanego w naukę, którego modelowym przykładem byłby doktorant uczący się u boku profesora i będący jego asystentem. Profesor wprowadza go w tajniki swojej dziedziny, w pewien sposób dokonując jego „sakralizacji”. Dokładnie o to samo chodzi w przypadku służby ołtarza.

Jeśli się temu zagadnieniu przyjrzymy (a ja przyglądałem się długo podczas pisania książki w latach 80. i 90.), przekonamy się, że powołania zależą od kilku czynników: środowiska, rodziny i w 80% przypadków ministrantury. Teraz księża negują ten związek, argumentując, że takie powołanie nie jest dojrzałe. Dla mnie jednak było całkowicie oczywiste (a wywodzi się to z tradycji monastycznej), że ministrant jest potencjalnym powołanym, podlega socjalizacji antycypacyjnej. Jest „wtajemniczonym uczniem” księdza. Przygotowuje się do podjęcia tego samego wyzwania.

Doskonałą książkę o niższych seminariach napisał w roku 1978 uczeń Pierre’a Bourdieu. W niej także poruszony został ten temat. W dzisiejszych czasach nie ma już

niższych seminariów, ale idea socjalizacji antycypacyjnej jest oczywista: chłopiec uczył się, by zostać księdzem. Wprowadzając gwałtowne zmiany, zrywa się ten związek. Pisząc książkę, chciałem uświadomić czytelnikowi, że został zniszczony fundament, na którym odbudowuje się stan kapłański. We Francji kryzys nastąpił piętnaście lat od wprowadzenia żeńskiej służby liturgicznej. Zapaść nie wydarza się od razu, ale właśnie po upływie kilkunastu lat. Według mnie to rzecz niezwykle istotna – kapłani utracili swoich „wtajemniczonych uczniów”.

Drugą dziedziną, w której socjologia może wpłynąć współcześnie na teologię i liturgię, jest posługiwanie się obrazem. Narodziny ikon, symboli, obrazów, znaków, wszystkiego, co odczytujemy nie poprzez pismo. Kościół średniowieczny radził sobie z tym po mistrzowsku. Na tym polu liturgia może wiele z socjologii zaczerpnąć. Chodzi o spojrzenie na liturgię jak na spektakl. Nie należy sądzić, że takie podejście ustawia wiernych na biernej pozycji. Oni uczestniczą. Podobnie jak młodzież, która bawi się na koncertach muzyki pop w tłumie pięćdziesięciu tysięcy innych ludzi. Oni nie uczestniczą poprzez ruch, ale poprzez patrzenie. Liturgiści powinni spojrzeć na to w ten sposób i za pomocą wiedzy socjologów ponownie przemyśleć ten problem.

Trzecia dziedzina obejmuje procedury obecne w rycie trydenckim, takie jak na przykład puryfikacja. Były to mechanizmy

chroniące ryt przed uproszczeniem. W puryfikacji nie chodzi tylko o wyczyszczenie kielichów, to akt religijny. Rozdawanie Komunii to nie zwykłe rozdzielanie chleba, ale karmienie wiernych Ciałem i Krwią Chrystusa. Chodzi o obronę rubryk, nie po to, by czynić z tego fetysz, ale by podkreślać sakralność liturgii.

Dlatego cały czas namawiam księży i liturgistów, by odprawiali Msze zgodnie z rubrykami. Taki sposób odprawiania nie skupia uwagi na kapłanie. Nie jest on reżyserem, ale głównym aktorem, któremu przydzielono rolę. Klasycznym przykładem są angielskie ceremonie, podczas których wicekanclerz uczelni przyznaje stopnie naukowe. Przemawia on wówczas do zgromadzonych, rozpoczynając od słów: „Powagą sprawowanego przeze mnie urzędu przyznaję stopnie naukowe następującym osobom...” Wicekanclerz działa nie sam z siebie, ale reprezentuje urząd. To właśnie takie obiektywne sprawowanie władzy kapłańskiej jest w Kościele niedostatecznie obecne. Trzeba przywrócić w tym względzie równowagę, ale to można osiągnąć tylko łagodnymi krokami, nie rewolucją.

**„Ch”:** *Pozwolę sobie zadać jeszcze jedno pytanie, naprawdę ostatnie. Chciałbym odwrócić pytanie postawione wcześniej. A zatem czy teologia katolicka może wpłynąć na socjologię? Dać jej mniej naiwną, silniejszą podbudowę? Powiedzielibyśmy, że socjologia została oparta na materialistycznej antropologii Comte’a, później przez wielu*

*socjologów zanegowanej. Jednak nadal antropologia odrzuca antropologię chrześcijańską. Czy sądzi Pan, że dałoby się stworzyć socjologię chrześcijańską, opartą na chrześcijańskich założeniach antropologicznych?*

**KF:** Nie. Po pierwsze, nie mogę się zgodzić co do materializmu socjologii. To ocena całkowicie błędna. Przyglądając się pracy Comte'a, często zapominamy, że wynalazł on religię pozytywistyczną. Był to *de facto* katolicyzm pozbawiony Boga. Comte nawet opracował modlitwy i zaplanował stan kapłański. Ułożył również kalendarz „kościelny”. Socjologia w tej religii pełniła rolę oświecającą. Wśród socjologów fakt ten wzbudza zakłopotanie. Socjologię wzywano, by wsparła wirtualną religię wynalezioną z niechęci do katolicyzmu.

Potem pojawił się nurt zapoczątkowany przez Durkheima, który jest czymś w rodzaju imitacji katolicyzmu z pominięciem Boga. Widać to także w myśli Webera, której w żadnym wypadku nie można nazwać materialistyczną. Takie odczytanie jest po prostu niemożliwe. Podobnie jest z dorobkiem Georga Simmela.

Jeśli ma Pan na myśli fakt, że przedmiot socjologii jest materialny, lepiej użyć słowa „społeczny”. A jeśli coś jest społeczne, cechuje się indeterminizmem i w tym sensie nie poddaje się myśleniu materialistycznemu.

**„Ch”:** *Przepraszam, że przerywam. Wydaje mi się, że zamiast słowa „materialistycz-*

*ny” powinienem był użyć słowa „ateistyczny”. Zgadzam się, że myśl Webera nie jest materialistyczna, ale wszystkie założenia, na których opiera się socjologia, są zwykle ateistyczne.*

**KF:** Nie, sądzę, że takie podejście jest całkowicie błędne. Jedyny socjolog, który był zdeklarowanym ateistą i który przychodzi mi na myśl, to Durkheim. Durkheim był agnostykiem czy ateistą, ale jednocześnie o rytuale pisał w taki sposób, który katolicy bardzo podziwiali, przyjaźnił się zresztą z wieloma katolikami. Bóg był, co prawda, dla niego czymś, do czego odnosił się wyłącznie w związku z rytuałem i tym, co sakralne. To nie przeszkadza jednak temu, że gdy zajrzemy do *Elementarnych form życia religijnego*, stwierdzimy, że jego podejście do symboliki religijnej jest całkowicie niematerialistyczne, bowiem opisuje on rzeczywistość wierzenia jako fakt społeczny.

Co do Webera, to sugerowanie, że jest materialistyczny lub ateistyczny, byłoby szaleństwem. Zarzuca się mu raczej, że stale niepokoił się i zadreślał ideą zbawienia. Słowo „zbawienie” pojawia się w jego pismach bardzo często. Webera stawia się często w opozycji do materialistycznego Marksa. Jest jednak nieprawdą, że Weber miał obsesję na punkcie religii.

Z kolei Comte pod koniec życia wrócił do katolicyzmu. A po co zajmować się jego imitacjami? Bowiem są najlepszym dowodem na słuszność struktur katolicy-

zmu. Modlitwy, spowiedź, kalendarz liturgiczny, rytuał – w pozytywistycznej religii Comte’a to wszystko występowało! Comte założył pozytywistyczne kościoły.

Twierdzenie, że socjologia jest w dużej mierze ateistyczna, dałoby się obronić w Anglii. Tak sądzę. Jednak osobą, która wywołała w socjologii poruszenie, był John Milbank, który chwalił ją jako naukę wzniosłą i ateistyczną. Jego dzieło było jednak karykaturą socjologii, a ja byłem jedynym, który jego pracę zrecenzował. Wielu innych socjologów ją odrzuciło, ponieważ zawierała nieprawdę. Jeśli zatem zestawimy Pan wpływy antropologiczne i socjologiczne, okażą się przystające i komplementarne w stosunku do katolicyzmu. Rytuał, wieczność, przypowieści, ofiara, *sacrum*, symbole, hierarchia, rytmy szczegółowe – wszystko to odnajdujemy! Jednak składniki te nie są przejrzyste ułożone, ponieważ tylko nieliczni socjologowie są praktykującymi katolikami. Czytając dzieła socjologiczne i teologiczne, nie czuję dysonansu.

Trudność polega na tym, że socjologia sama z siebie generuje pytania teologiczne i wychodząc od niej, można przejść przez całą ortodoksyjną teologię. W drugą stronę jednak to nie zadziała. Teologia nie jest przeżarta przez socjologię, więc nie zadaje pytań właściwych socjologii. Inaczej je formułuje. Socjologia może przejść w teologię, ale teologia w socjologię już raczej nie, dlatego że ona po prostu socjologii nie potrzebuje. Ot, i problem znika.

**„Ch”:** Mam zatem pytanie, czy socjologia potrzebuje teologii.

**KF:** Potrzebuje. Socjologia była dyscypliną żydowską, dyscypliną ateistyczną, materialistyczną, marksistowską, ale nie katolicką. Była poza nawiasem, ale obecnie wszystko funkcjonuje inaczej. Wydaje mi się, że na poziomie kultury, na poziomie wiary Kościół napotyka na problemy, których własnymi siłami nie potrafi rozwiązać. Nie mówię tu o doktrynie ani o tradycji Kościoła dotyczącej Objawienia. To nie tu rodzą się problemy.

Powstają one tam, gdzie Kościół musi odczytać kulturę Europy Zachodniej, w której coraz mniej ludzi praktykuje wiarę. Obraz, który należy odczytać, jest bardzo skomplikowany. Wiele trudności tłumaczonych jest sekularyzacją, ale jest to mylące. Robert Putnam w swojej książce *Samotna gra w kręgle (Bowling Alone)* zauważa, że ludzie mają coraz większe problemy ze zrzeszaniem się. Niezależnie od tego, czy chodzi o partie polityczne, czy związki zawodowe, liczba członków spada. Kościół myli więc objawy swojego podupadania z działaniem sił sekularyzacji. W społeczeństwie ponowoczesnym objawy te występują endemicznie. Występują wszędzie.

Interesujące jest to, co w pewnym sensie nawiązuje do tego, co mówiłem o służbie ołtarza, że rytuały są twórcami sztucznymi. Im więcej rytuału w społeczeństwie, tym bardziej jest ono sztucznym tworem.

Jednak rytuały znajdują się wśród najważniejszych zainteresowań socjologów. Dla Durkheima i pozostałych rytuał był naprawdę ważną siłą wiążącą, która łączyła ludzi i zwracała ich wzrok w tym samym kierunku. Dzięki niemu odnajdywali *sacrum*. W ten oto zabawny sposób Kościół stał się właścicielem tego, co dla socjologii istotne: rytuału. Teraz Kościół musi zrozumieć, jak bardzo te rytuały są ważne, nauczyć ludzi uczestnictwa w rytuale, rozumienia go, przywiązywania do niego wagi. W sprawie rozpadu więzi społecznych teologowie i socjologowie stoją po tej samej stronie. Im więcej ludzie spoglądają na rytuał i się w niego angażują, by uczynić go obiektem zainteresowania, obiektem szacunku i punktem odniesienia grupy, tym rytuał staje się ważniejszy. To

nie koncert, to rytualne misterium. Trzeba ludzi do tego przyzwyczać.

Trzeba pokazać ludziom, że ryt nie jest strukturą archaiczną, ale fundamentem społeczeństwa, drogą, po której idąc, społeczeństwo odnajduje siebie i dostrzega to, co dla niego najważniejsze. W tym punkcie drogi socjologii i teologii mogą się zejść.

„Ch”: *Dziękuję za rozmowę.* ■

*Rozmawiał Tomasz Rowiński  
Współpraca Paweł Gierech/Centrum Myśli  
Jana Pawła II  
Konsultacja merytoryczna  
dr Tomasz Dekert  
Tłum. Natalia Łajszczak*