

Rytuał, kultura i „człowiek współczesny”, czyli o świadomości liturgisty

John F. Baldovin, *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics*, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 188.

Przeczytałem niedawno książkę amerykańskiego jezuitę, o. Johna Baldovina, pt. *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics* (Collegeville 2008). W zamyśle autora miała ona stanowić dyskusję z szeregiem krytyków reformy liturgicznej, reprezentujących różne punkty widzenia: filozoficzny, historyczny, teologiczny i antropologiczno-socjologiczny. Dyskusja ta jest w wielu punktach bardzo pouczająca, ale nie tyle ze względu na zreferowanie poglądów adwersarzy (mniej lub bardziej pobieżne) i jakość argumentów (dość nierówną), ile na to, że daje wgląd w świadomość współczesnego(ych) proreformatorskiego(ch) liturgisty(ów). Są przy tym momenty, kiedy trudno uwierzyć w to, co się czyta, jak wówczas, gdy o. Baldovin wyraża przekonanie, że reforma była błogosławieństwem zesłanym przez Boga Kościołowi, a jeśli nawet były w niej obecne jakieś defekty, to czterdzieści lat jest zbyt krótkim okresem, aby można było faktycznie stwierdzić, czy odniosła ona sukces, czy porażkę (autor jest jednym z tych, którzy uważają, że do końca reformy jest jeszcze daleko). Są fragmenty zbijające z tropu, jak wtedy, gdy autor ewidentnie

nie widzi sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że liturgia jest Bożym darem (co bardzo podkreśla), a tym, że jest ona otwarta na „robienie jej” przez ekspertów (co wynika z różnych części tekstu). Są też takie fragmenty, które każą zadać pytanie, czy w ogóle o. Baldovin rozumie to, czym się zajmuje – mam tu na myśli nie tylko samą liturgię, ale też jej miejsce i związek z życiem Kościoła – również jako rzeczywistości historycznej i kulturowej. Tu będę chciał się przyjrzeć jednemu z tych ostatnich momentów.

Książka zawiera passus poświęcony *Summorum Pontificum* (a ściślej: krytyce tego dokumentu Benedykta XVI). Ojciec Baldovin podkreśla w nim, jaki zamęt dokument ten musi wprowadzić (pisze z perspektywy, gdy SP było świeżo opublikowanym tekstem), kwestionuje też twierdzenie, że dawna liturgia nie została nigdy zakazana. W końcu w podsumowaniu tego podrozdziału pisze:

Nie wydaje mi się, żeby ruch powrotu do liturgii przedsoborowej zyskał jakieś większe znaczenie. Możliwość uczestniczenia w „Mszy trydenckiej” przyciągnie na chwilę ciekawskich, ale zainteresowanie szybko zgaśnie. Całe to zjawisko wydaje się mieć w sobie raczej rys postmodernistyczny – coś, co postmoderniści określają jako „bricolage”, trochę tego i trochę tamtego. Jest to też charakterystyczne dla społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym obrzę-

dy te wyciąga się z ich przedsoborowego kontekstu, aby zaspokoić to, co Nathan Mitchell nazywa „utowarowioną nostalgią”. Jestem pewien, że spora liczba osób (zarówno tych, które z miłością ją wspominają, jak i tych, które nie mają takich doświadczeń) znajdzie dużą estetyczną i emocjonalną przyjemność w dobrze zrobionej (*well-produced*) Mszy solennej. Jednak w tym momencie taka Msza jest po prostu rodzajem produktu i nie jest w stanie odtworzyć religijnego czy kulturowego świata, w którym stanowiła dla katolików wyraz ich kultu¹.

Zostawiam na boku fakt, że rozwój wydarzeń nie wydaje się potwierdzać sformułowanych krótko po *Summorum Pontificum* diagnoz autora, jak również insynuacji co do postmodernistyczno-konsumpcyjnego charakteru „mody na Trydent”. Wszystko wskazuje na to, że dla o. Baldovina, podobnie jak dla Papieża Franciszka², kwestia zaangażowania części wiernych w tradycyjną liturgię pozostaje zagadką, która nie mieści się w głowie, a do której rozwiązania brakuje im narzędzi. Nie wiem na pewno, co jest tego przyczyną

w przypadku Papieża, który zresztą, jak zauważył niedawno Joseph Shaw³, formułuje w tej kwestii sprzeczne hipotezy (raz mówiąc o „uleganiu modzie”, a kiedy indziej o „nadmiernej sztywności/rygorystyczności”). W przypadku autora *Reforming the Liturgy* przyczyna niezrozumienia witalności dawnej liturgii wydaje się leżeć z jednej strony w „heglowskim ukąszeniu”, które powoduje, że widzi on w reformie rodzaj konieczności dziejowej, a z drugiej – w przyjmowanym (przed) założeniu odnośnie do relacji człowieka, kultury i liturgii. Obie te perspektywy każą mu widzieć przedsoborową formę rytu jako coś z kompletnie innego świata, co aktualnie może być najwyżej przedmiotem estetyzujących rekonstrukcji historycznych dla nieuleczalnych nostalgików oraz zblazowanej młodzieży zagubionej na bezdrożach rynku idei – słowem, dziwaków, których rozbieżne postawy zostały tu paradoksalnie pożenione ze względu na ich wspólne problemy z przystosowaniem.

W myśleniu tym widoczne są silne echa dwóch koncepcji: funkcjonalistyczno-deterministycznego partykularyzmu kulturowego, zgodnie z którym liturgia stanowi emanację konkretnego systemu społeczno-kulturowego, a od adekwatnej

¹ J. F. Baldovin, *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics*, Collegeville 2008, s. 132.

² Mam na myśli przede wszystkim niedawno opublikowany wywiad z Ojcem Świętym przeprowadzony przez o. Antonia Spadara SJ, w którym Papież wyraża swój sceptycyzm odnośnie do motywacji młodych ludzi wybierających liturgię przedsoborową. Angielski przekład odpowiedniego fragmentu wywiadu – zob.: http://rorate-caeli.blogspot.com/2016/11/import_ant-in-interview-pope-francis.html (dostęp: 30.12.2016).

³ <http://www.lmschairman.org/2016/11/young-trads-faddish-and-rigid.html> (dostęp 30.12.2016).

realizacji tej zależności zależy jej „efektywność”, oraz charakterystycznego dla teologii sekularyzacji przekonania, że tzw. „człowiek współczesny” i jego kultura są czymś całkowicie nowym i innym od form kultury znanych w przeszłości. Można ten pogląd określić jako „antropologię zerwania”. Jak ujął to jeden z teoretyków tego podejścia, o Herman Schmidt SJ, „człowiek współczesny” przestał być *homo contemplativus*, *staticus* i *conservativus*, a stał się odpowiednio *faber*, *dynamicus* i *progressivus*. Nie jest już dzieckiem, bierną istotą dającą się kształtować zastanym strukturom kulturowym, teraz dojrzał i zaczyna „sam przez się zmieniać swą postawę i kulturę”⁴. Nowy dynamiczny status człowieka oddziela go grubą kreską od dziedzictwa epok stagnacji i czyni go realnie bytem bezprecedensowym, który dążąc do „odbudowy nowego świata i przyszłej ludzkości”⁵, wymaga nowej kreacji na każdym poziomie, również religijnym, w tym liturgicznym.

Złożenie obu tych koncepcji skutkuje przekonaniem – bardzo szeroko rozpowszechnionym, również wśród tych, którzy nie znają jego ideologicznych

źródeł – że liturgia w formie powstałej w średniowieczu to nic więcej, tylko relikw tamtej epoki, opowiadający ludziom współczesnym coś, co ich w ogóle nie dotyczy. Mało tego, również relikw zmuszający ich do mówienia w języku, którego nie tylko nie znają, ale po prostu nie są w stanie poznać. Nie chodzi tu oczywiście o łacinę (koniec końców język taki jak wiele innych), ale o cały złożony i ściśle uporządkowany system znaków, gestów, oznak czci, polisensorycznych kodów, mapy relacji hierarchicznych itd., który składa się na liturgię w jej dawnej formie. Wspomniana gruba kreska miałaby przebiegać nie tylko przez ludzki umysł, ale również serce, społeczną wrażliwość, percepcję czy cielesną tożsamość. „Nowa” kultura, tworzona przez „nowego” człowieka w jego „nowym” świecie, implikuje i wymaga „nowego” rytuału, ten stary niewiele w tej chwili różni się od rytuałów którejkolwiek z dawno wymarłych cywilizacji. Przy takiej perspektywie zjawisko ludzi uczestniczących w dawnych formach liturgicznych faktycznie musi się jawić jako rodzaj dziwactwa i fanaberii. Może też budzić resentyment i mniej lub

⁴ Por. H. Schmidt, *Liturgia w nowoczesnym świecie*, „Concilium” 2/7 (1971), s. 86. Wydaje się, że tego rodzaju triumfalistyczna antropologia w czasach, kiedy zaimplantowała się w Kościele, była już od dłuższego czasu przedmiotem krytyki na płaszczyźnie filozoficznej (widać to np. w „pesymistycznym” zwrocie wewnątrz szkoły frankfurckiej), a potem dobił ją postmodernizm. Wygląda to tak, jakby kościelni „prorocy” w rodzaju o. Schmidta ze sporym opóźnieniem zachłystywali się koncepcjami świeckimi, kiedy te dla świeckiej filozofii stały się już *passé*. Na analogiczny anachronizm w odniesieniu do funkcjonalistycznego rozumienia rytuału w obrębie reformy liturgicznej wskazywali Victor Turner i Kieran Flanagan (zob. przekłady ich tekstów w „Christianitas” 53-54 [2014]; por. też: T. Rowiński, *W rytuałach jest życie*, tamże, s. 7-19).

⁵ H. Schmidt, *Liturgia w nowoczesnym świecie*, s. 86.

bardziej ukrytą irytację u tych, którzy zasymilowali powyższe teorie i traktują je – nawet niekoniecznie w bezpośrednio świadomy sposób – jako adekwatne opisy rzeczywistości.

Problem w tym, że, po pierwsze, wszystkim tym założeniom daleko do oczywistości, a po drugie, opieranie się na nich oznacza mylenie przyczyny ze skutkiem.

Kiedy o. Baldovin pisze o „wyciągnięciu obrzędów z ich przedsoborowego kontekstu”, ewidentnie sugeruje, że ów kontekst stanowił w jakiejś mierze przestrzeń, w której dawne formy liturgiczne owemu „predsoborowemu” człowiekowi mogły jeszcze cokolwiek mówić, mogły stanowić „wyraz jego kultu”. Dziś natomiast nie mówią (nie mogą mówić) już nic, mogą być tylko artefaktem, zabawką dziwaków. Innymi słowy, dawna liturgia w jakiś epigoński sposób pozostawała „przed soborem” ekspresją ówczesnego kodu kulturowego, którym przestała być „po soborze”, nie mogąc już realizować swojej funkcjonalnej relacji w stosunku do „nowego” człowieka. W „kontekście posoborowym” dawna liturgia traci swoje społeczno-kulturowe zakorzenienie (a więc i rację bytu), przeistaczając się w coś analogicznego do uprawianej na Zachodzie jogi, praktyk szamańskich czy medycyny Kahunów, tj. w towar, któ-

ry ma na celu zaspokajanie prywatnych potrzeb duchowości, cegiełkę używaną w procesie indywidualnego konstruowania świata sensu. Z bonusem w postaci uśmierzania nostalgii u tych, którzy nie zaakceptowali konieczności dziejowej.

Problem w tym, że związki między rytuałem religijnym a kulturą mają charakter dużo bardziej złożony i nie przebiegają w sposób jednokierunkowy. Rytuał nie stanowi wyłącznie autoreferencyjnej ekspresji światopoglądu oraz wartości danego systemu kulturowego na danym etapie jego historii, ekspresji zmieniającej się w sposób konieczny wraz z transformacjami kultury. Przeciwnie, stanowi raczej narzędzie „gwarantujące podtrzymanie ciągłości doświadczenia i autoreprodukcję systemu”⁶, również w warunkach historycznej i społecznej zmiany. Jego zmienność – na poziomie historycznym oczywista – nie jest ściśle i jednowymiarowo funkcjonalna. W tym sensie jest on jednocześnie kulturowy i metakulturowy, wykorzystuje i wchłania środki kulturowe, ale też – jeśli zostaną zachowane pewne podstawowe warunki (np. nie załamanie się jego percypowalna ciągłość i niezmiennność) – pozostaje miejscem performatywnego życia Ostatecznych Świętych Założeń⁷, a zatem ośrodkiem wytwarzania kultury i sterowania nią. Istnieje coś dziwnego w poglądach historyków takich

⁶ J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, w: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006, s. 13.

⁷ Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Szyjewski i in., Kraków 2007, *passim* (zwłaszcza rozdz. 9).

jak Baldovin, którzy nie zauważają, że dawne formy liturgiczne funkcjonowały przez tak długi czas i w tak różnych okolicznościach historyczno-społecznych, że z punktu widzenia paradygmatu relacji kultura–rytuał, w ramach którego myślą o XX-wiecznej reformie, powinny one już dawno nie przypominać w niczym swoich średniowiecznych prototypów. Nie powinny, a – przy wszystkich różnicach – przypominają. Taka zagadka.

Może jednak narodziny „współczesnego człowieka” faktycznie stanowiły znaczącą jakościową różnicę? Do tego stopnia, że w najlepszym wypadku, aby zachować „ciągłość doświadczenia i autoreprodukcję systemu”, trzeba było koniecznie dokonać „translacji” liturgii na jego „nowe” kategorie poznawcze (zaangażowanie społeczne, dynamizm, autonomię itd.), a w najgorszym – programowo ją zdesakralizować, aby mimetycznie dostosowała się do całkowicie immanentnego horyzontu „naszych czasów”? Takie były z pewnością stanowiska wielu teologów i liturgistów czasów okołosoborowych i później, autorów piszących w takich periodykach jak „Worship” czy „Concilium”, a na naszym podwórku w „Biuletynie Odnowy Liturgii” redagowanym przez ks. Franciszka Blachnickiego. Do dzisiaj można usłyszeć to zaklęcie czy mantrę o konieczności dostosowania liturgii do potrzeb i/lub mentalności „dzisiejszego człowieka”. Problem w tym, że ta metonimia współczesnej ludzkości jest tylko intelektualnym konstruktem, pozwalającym na uproszczenie bardzo złożonych

rzeczywistości społecznych. Jak to w mocnych słowach ujął Bryan Wicker:

Sądzę, że w swojej próbie uczynienia chrześcijaństwa zrozumiałym i znaczącym dla „współczesnego człowieka” teologowie sekularyzacji ponieśli porażkę. (...) Nie ma takiego bytu jak umiłowany przez nich zsekularyzowany współczesny człowiek. Istnieje on tylko w umysłach samych teologów, ponieważ jest obrazem ich samych: osób wyzbytych wierzeń czy przekonań na temat Boga (jak również samych siebie), ale jednocześnie głęboko zainteresowanych i zatroskanych tym brakiem. George Orwell powiedział kiedyś, że „dla współczesnego pisarza nie jest łatwe zrozumienie umysłowych procesów kogoś, kto nie jest pisarzem”. Również teologom niełatwo przychodzi zrozumienie myślenia kogoś, kto nie jest teologiem. Nie istnieje nie tylko wyczarowany przez teologów człowiek współczesny, ale nie da się również znaleźć całkowicie zsekularyzowanego środowiska, w którym on rzekomo bytuje. Nie chcę przez to powiedzieć, że ciągle jesteśmy zasadniczo chrześcijanami. (...) Chodzi mi o to, że błędem jest wymyślanie wszechogarniającego mentalnego krajobrazu jako podstawy jakiejś idei, a następnie oczekiwać, że odnajdzie się jego

realizację dokładnie w tej samej formie w realnym świecie. Z pewnością żyjemy w społeczeństwie zsekularyzowanym, ale sekularyzacja ma charakter dużo bardziej zróżnicowany, złożony i subtelny, niż jest w stanie nawet zacząć pojmować jakikolwiek pojedynczy umysł⁸.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że współczesne społeczeństwa, zwłaszcza te żyjące w ramach cywilizacji industrialnej i uczestniczące w procesach umasowienia kultury⁹, różnią się radykalnie od tych sprzed stu pięćdziesięciu czy trzystu lat. Ale już opisywanie tej różnicy przy pomocy kategorii narodzin „człowieka współczesnego” trudno potraktować inaczej niż jako łabędzi śpiew pewnego typu pseudonaukowego redukcjonizmu, zgodnie z którym odnalezienie jakiejś pojedynczej idei, do której można sprowadzić złożone fenomeny społeczne i kulturowe, ma posmak prawdy absolutnej. Na wszystkich poziomach, na których XX-wieczne zmiany liturgiczne były motywowane kon-

cepcją „człowieka współczesnego”, ich modelem i odbiorcą był zwykły fantom albo, idąc za Wickerem, rodzaj projekcji świadomości teologicznych elit. Można to sobie uświadomić z pełną siłą, jeśli się zastanowić, jak ma się opisywany przez takich autorów jak o. Schmidt „człowiek współczesny” do wiernych nie pochodzących ze środowiska wykształconej klasy średniej albo do tych w ogóle spoza kręgu cywilizacji zachodniej.

Przywołanie przeze mnie radykalnych wersji „antropologii zerwania” i jej liturgicznych implikacji nie oznacza, że chcę przedstawiać je jako tożsame z bezpośrednimi poglądami autorowi *Reforming the Liturgy*. Szczególnie obcy byłby mu ściśle z nią związany postulat desakralizacji – na tym poziomie o. Baldovin jest zwolennikiem optyki „rekatolicyzacji reformy”, ujętej w ramy teoretyczne przez Francisca Manniona, która docenia i podkreśla „etos piękna, majestatyczności, duchowej głębi i powagi”¹⁰. Tak jak sformułowałem to wyżej, chodzi o echa tamtych koncepcji. A ściślej, o. Baldovin wydaje się reprezentować pokolenie, którego

⁸ B. Wicker, *Ritual and Culture: Some Dimensions of the Problem Today*, w: *The Roots of Ritual*, ed. J. Shaughnessy, Michigan 1973, s. 22-23.

⁹ Miałem niedawno przyjemność recenzować świetną pracę licencjacką autorstwa Michała Zalewskiego SJ, pt. *Kultura masowa jako źródło procesów sekularyzacyjnych*, gdzie autor bardzo przekonująco pokazał przyczynową relację zjawiska powstania i rozprzestrzenienia się kultury masowej do destrukcyjnych zmian na poziomie religijnego odniesienia człowieka do świata. Zwrócił również uwagę, że ten zespół parametrów nie został prawidłowo rozpoznany i nie znalazł swojego właściwego miejsca w kościelnej refleksji na temat sekularyzacji i współczesnej kultury.

¹⁰ S. F. Mannion, *The Catholicity of the Liturgy: Shaping the New Agenda*, w: *Beyond the Prosaic: Renewing the Liturgical Movement*, ed. S. Caldecott, Edinburgh 1998, s. 27.

myślenie operuje na poziomie ich naturalizacji, a więc które nie kwestionuje ich sensowności i prawdziwości, lecz traktuje aksjomatycznie. Ich potencjalna (w swoim czasie *de facto* również aktualna) wywrotowość uległa stępieniu, a one same przekształciły się w komponenty zdroworozsądkowego obrazu świata. To właśnie prawdopodobnie nie pozwala Baldovino wi i wielu innym liturgistom zauważyć, że to, co jest przez nich mniej lub bardziej świadomie traktowane jako antropologiczna przyczyna konieczności transformacji liturgii, jest raczej jej skutkiem. Koncepcja „człowieka współczesnego”, nakierowanego wyłącznie na doczesność, pozbawionego zmysłu kontemplacji na rzecz technicznego przetwarzania natury, odrzucającego hierarchiczny porządek stworzenia i Kościoła jako sprzeczny z jego godnością i autonomią, przekraczającego zastane struktury w triumfalnym marszu w przyszłość itd., była wyłącznie intelektualnym konstruktem. Ale ów konstrukt, będący mentalnym tworem teologicznych elit poszukujących uproszczonego, a jednocześnie optymistycznego wyjaśnienia i uzasadnienia procesów sekularyzacyjnych, którymi same były dotknięte, w pewnej mierze ucieleśnił się, kiedy pod jego dyktando zdemontowano katolicki system rytualny. W skali całego Kościoła „człowiek współczesny” (choć i tak ciągle rzadko w postaci czystej) mógł się pojawić dopiero wówczas,

kiedy w miejsce odwiecznej liturgii wprowadzono rytuał zaprojektowany według reguł tworzonych przez teologiczne elity, pod sugerowane przez nie „potrzeby naszych czasów” (notabene był to główny faktor wspomnianej wyżej naturalizacji „antropologii zerwania”). Wszędzie tam, gdzie oficjalną zmianę liturgii potraktowano jako otwarcie drzwi dla kreacji liturgicznych motywowanych ideologią „człowieka współczesnego”, dochodziło do jej urzeczywistnienia, a katolicyzm stracił i ciągle traci potencjał transformacyjny i kulturotwórczy. Na ironiczną oczywistość zakrawa fakt, że od samego początku owemu „wpuszczeniu” historii do Kościoła towarzyszy poczucie niezadowolienia i wyczerpania¹¹, a procesy sekularyzacyjne nabrały szybszego, a miejscami wręcz katastrofalnego tempa. Wszak religijność „człowieka współczesnego”, którą miały wyrażać nowe formy liturgiczne, jest w swej istocie a(nty)sakralna, nieodróżnialna od jego życia codziennego.

Dlatego myli się o. Baldovin, kiedy pisze o wyciąganiu przez tradycjonalistów obrzędów z „kontekstu przedsoborowego” oraz o tym, że nie mogą one już być dzisiaj wyrazem katolickiego kultu. Ów kontekst nie był systemem (zbiorem systemów), który nadawał sens dawnym formom liturgicznym i poza którym są one martwe. Jest dokładnie odwrotnie: to one go konstytuowały i napełniały sensem, nie na zasadzie petryfikacji dawno umar-

¹¹ Szereg sugestywnych przykładów podaje J. Hitchcock, *Recovery of the Sacred: Reforming the Reformed Liturgy*, San Francisco 1974, passim.

tego schematu społeczno-kulturowego, ale procesualnego przenoszenia w czasie centralnych dla wiary znaczeń i udostępniania możliwości przesycania nimi ludzkiej egzystencji przy pomocy wypracowanych przez wieki performatywnych narzędzi. To jest wspomniany wcześniej wymiar metakulturowy, który umknął i/ lub został zlekceważony przez reformatorów, a i dzisiaj nie jest brany pod uwagę przez liturgistów takich jak o. Baldo-
vin¹². Wbrew temu, co pisze ten ostatni, sprawowanie dzisiaj dawnej liturgii ma szansę „odtworzyć” religijno-kulturowy świat sprzed posoborowej rewolucji liturgicznej, ale oczywiście nie w znaczeniu restytucji świata katolickiego, dajmy na to z końca XIX w., albo z jakiegokolwiek innego momentu przedsoborowej historii Kościoła, ale w sensie zawiązania zerwanej nici doświadczenia i uruchomienia procesu transformacji człowieka i kultury według kryteriów Bożego objawienia¹³. ■

Tomasz Dekert

Muzyka jako zwierciadło chaosu

Jan Maciejewski, *Zatopiona katedra. Logika chrztu w muzyce Witolda Lutosławskiego*, „Pressje”, Teka 45, s. 150-162.

Jest takie preludium Debussy’ego: *La Cathédrale Engloutie* – *Zatopiona katedra*. Jak zwykle u tego kompozytora, polega ono na zakłęciu w dźwięki ulotnego wrażenia, tu w połączeniu z fantastyczną wizją katedry znajdującej się pod wodą. Rzeczywiście, słuchając tej muzyki, „widzi” się niemalże ogrom gotyckiej budowli wśród bezmiaru wód. To preludium znam od dzieciństwa, jednak po latach wracając do niego, odkryłam, że Debussy, kreśląc majestat katedry, sięga po akordy kwartowo-kwintowe, rezygnując całkowicie z tradycyjnej tercjowej harmonii.

To oczywiście nic dziwnego, Debussy nie takich chwytów używał, stosował także i skale antyczne, modalne, a nawet pentatoniczne. Jednak ten element malarstwa dźwiękowego, w którym używa elementów średniowiecznej techniki kompozytorskiej, migotliwego odbłasku i echa dawnej chwały muzyki zachodniej, ale na zasadzie raczej plamy dźwiękowej,

¹² W pewnym sensie on sam sugeruje właściwy porządek przyczynowo-skutkowy, zaznaczając odrębność kontekstów: przedsoborowego i posoborowego i twierdząc, że obrzędy z tego pierwszego nic już nie znaczą w tym drugim. Jednak tym, co je dzieli, nie jest zmiana człowieka – *de facto* coś, co dokonało się przede wszystkim w swojego rodzaju intelektualistycznym „świecie idei” – ale realna, fizyczna zmiana liturgii i jej implikacje na poziomie antropologicznym i kulturowym.

¹³ Por. L. P. Hemming, *Worship as a Revelation: The Past, Present and Future of Catholic Liturgy*, London 2008.