

* A. Nichols, *Looking at the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 1996, ss. 49-86.

** Na przykład nie ma odniesień do *Socjologii i Liturgii* w książce N. D. Mitchella *Liturgy and the Social Sciences*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1999.

Książka *Socjologia i Liturgia: Re-prezentacje Świętości* została wydana w 1991 roku, zaś napisana w latach 1986-1990. Od tamtej pory otrzymała wiele życzliwych recenzji w dziedzinie socjologii, pewne uznanie ze strony teologii*, ale znacząco mało uwagi poświęcono jej w kręgach liturgicznych**. Aby zaradzić temu wyraźnemu pominięciu, autor przeprowadził sam ze sobą wywiad poświęcony wyjaśnieniu pewnych zagadnień przedstawionych w książce.

Istnieje zapewne wiele dobrych powodów, dla których liturgiści zasadniczo zignorowali tę pozycję. Wziąwszy pod uwagę fakt, że zawiera ona 411 stron i napisana jest gęstą prozą, do jej przeczytania niezbędny jest pewien poziom kondycji. Jako studium niejednoznaczności dotyczące niejasności w rytuale nieszczególnie przemawiała do tych, którzy poszukiwali gładko działającego klucza do współczesnej kultury. Wszystko to wydawało się niezmiernie inherentne, idiosynkratyczne i zdecydowane pogwałcić oczekiwania liturgistów wobec tego, jaki rodzaj badań powinien stanowić dzieło socjologii.

Kolejną zniechęcającą właściwością jest specyficzna natura zainteresowań liturgicznych. Tytuły rozdziałów zawierają m.in. takie kwestie jak aniołowie i komże, służba ołtarza i ministranci, troska o sakralną i świecką pokorę, kłamstwa i mistyfikacje, zaś ostatni z rozdziałów dotyczy re-prezentacji w rytuale tego, co nieobecne. Studium wydawało się wywracać do góry nogami założenia współczesnego konsensusu liturgicznego istniejącego od czasów *Vaticanum II*. Postulaty domagające się szlachetnej prostoty w rytuale zostały zastąpione mniej godnymi zawłościami. To, co niedwuznaczne, stało się wieloznaczne wskutek jakiegoś socjologicznego *fiat*; zasady rządzące niezmodernizowanymi rytuałami

zostały selektywnie zrehabilitowane, zaś potrzeba bycia świadkiem oczywistości zastąpiona surowymi przykazaniami, by zwracać uwagę na nieoczywiste aspekty porządku rytualnego stanowiące podłoże transakcji liturgicznych. W swej misji, by dokonać socjologicznych charakteryzacji inscenizacji liturgicznych, pojawiają się obiekcje natury praktycznej, których nie przewidziałby nawet najgorliwszy trydencki prawnik-kanonista. W studium tym napotkać można jedynie nieliczne odniesienia do księdza lub wiernych. Ma ono posmak gotyku, a jednak w swej fragmentarycznej analizie zdaje się być postmodernistyczne. Wydać się może, że studium to nawiązuje do rytu trydenckiego, ale przy bliższym zapoznaniu jego porządek równie dobrze można by określić jako ryt benedyktyński lub może wręcz Sarum. W sumie wydaje się być satyrycznym badaniem liturgii, które więcej ma wspólnego z wyobraźnią aniżeli z rzeczywistością. ■

KF

Socjologia i liturgia*:

Kieran Flanagan

* Artykuł stanowi fragment książki K. Flanagan, *Sociology and Liturgy. Re-Presentations of the Holy*, St. Martin's Press, New York 1991, ss. 8-56.

Między socjologią a liturgią

Wartości liturgiczne w zakresie, w jakim są w tej pracy widoczne, służą opowiedzeniu się za tradycyjnym stanowiskiem katolickim znajdującym się pod silnym wpływem angielskich wartości kulturowych oraz subtelności wywodzących się z ducha benedyktyńskiego. Nasze zainteresowanie ukierunkowane jest na te obszary myśli liturgicznej, które nie są popularne pod względem teologicznym: funkcje ceremonii, niejasność symboli, złożoność działań oraz przymioty piękna i świętości nadające społecznej formie rytuału niepowtarzalny charakter. Paradoksalnie te właśnie aspekty rytuału, które zostały zmarginalizowane we współczesnej myśli teologicznej i liturgicznej, zdają się przedstawiać najbogatszy materiał do analizy socjologicznej. Te romantyczne cechy rytuału symbolizują wizerunki ojczyzny, niewidzialnego królestwa, które zdało się zaniknąć we współczesnym świecie. Niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że w pogoni za tym, co istotne, liberalni teologowie i liturgiści zburzyli uświęconą nadbudowę, której rytuały powinny służyć. Wydaje się, że pojęcie tego, co niewidzialne, nieba i piekła, zanikło w doczesnych poszukiwaniach tego, co istotne. Wizerunki tego, co święte, co anielskie, potwierdza angielska tradycja chóralna, która stanowi wątek przewijający się przez całą tę pracę. Mężczyźni i chłopcy śpiewają w anglikańskich katedrach i, co istotniejsze, w klasztorach benedyktyńskich, posługując w liturgiach pełnych piękna i chwały, elokwentnie wyrażających rzeczy niebieskie. Być może ten akcent wyraża obawy innego Irlandczyka, Johna Jebba. Jako prebendarz katedry w Limerick przywrócił on średniowieczną tradycję chorału i zwrócił uwagę na wiele problemów poruszanych później przez Ruch Oksfordzki.

Istnieje prawdopodobieństwo wystąpienia pewnych form stronniczości podczas podejmowania prób socjologicznych badań nad liturgią. Wysiłki, by połączyć hermeneutykę z teorią socjologiczną, zwróciły uwagę na kwestię rehabilitacji uprzedzenia stanowiącą centralny wątek w pismach niemieckiego filozofa Hansa-Georga Gadamera. Założenia wstępne, które określają charakter pytań, wpływają na otrzymywane odpowiedzi. Wytwarza to potrzebę dialogu, którego podtrzymywaniu służyć ma hermeneutyka. Hermeneutyka zaś odzwierciedla twierdzenie Collingwooda, że pytanie i odpowiedź są ze sobą skorelowane. Idea neutralnego zdystansowania się podczas zajmowania się znaczeniami subiektywnymi staje się w coraz większym stopniu anomalią we współczesnej teorii socjologicznej. Krytycznie zaangażowanie określa cel wielu aspektów teorii socjologicznej i popiera moralne prawo do reprezentowania tych, którzy znajdują się na marginesie społeczeństwa. Feminizm głosi, że sytuacji kobiet nie sposób zrozumieć bez odniesienia się do ideologicznej wiary w potrzebę ich emancypacji ze struktur, które generują ich podporządkowanie. Pewna forma zobowiązania jest niezbędna, aby zrozumieć problem i by być traktowanym poważnie przez podmioty badania socjologicznego. Zaletą hermeneutyki jest to, że podkreśla ona potrzebę uzyskania dostępu przez życzliwe zrozumienie w sposób, który nie wyklucza dialogu. Sugeruje ona, że socjologia wchodzi głębiej w znaczenia, że bierze ona w nawias wątpliwości, umożliwiając ukazanie się badanej materii w jej pełni i otwierając szansę zrozumienia w najszerszy możliwy sposób.

W jaki zatem sposób podobna teza odnosi się do rozumienia rytuału religijnego? Jeśli życzliwe zaangażowanie, przychylnie nastawienie z wolą zrozumienia ma miejsce podczas interpretacji transakcji liturgicznych, istnieje prawdopodobieństwo wystąpienia pewnych charakterystycznych komplikacji. Czy początkowe pytanie socjologiczne pod adresem liturgii wykona krok od życzliwego zrozumienia do zaangażowania religijnego świadczącego o przynależności wyznaniowej? Jak daleko można się posunąć na drodze do rozumienia społecznej podstawy rytuału, nie akceptując jednocześnie jego teologicznego podłoża? Jakie są granice stronniczości, kiedy w publicznej dyskusji socjologicznej preferowana jest określona forma rytuału, w której kryje się prywatna ocena?

Hermeneutyka przedstawia pewne korzyści, kiedy ma się do czynienia z tradycjami pozostającymi ze sobą w konflikcie, odszyfrowywaniem ukrytych znaczeń i wydobywaniem pełnego zrozumienia ich podstawy oraz możliwości pogodzenia ich ze sobą. Socjologia i teologia przedstawiają ewidentnie różne, jeśli nie sprzeczne postawy wobec badania liturgii. Odzwierciedlają one kontrastujące ze sobą tradycje rozumienia i wykorzystywania rytuału. Celem niniejszej analizy jest zaproponowanie wstępnego narzędzia umożliwiającego mediację między teologią a socjologią, które minimalizuje naruszanie ich własnych założeń podczas zajmowania się wspólnym dla obu dziedzin zagadnieniem rozumienia społecznej podstawy aktu liturgicznego.

Trzydzieści lat temu socjologiczna interpretacja praktyki liturgicznej nie byłaby ani możliwa, ani potrzebna. Wewnętrzne przemiany w ramach teorii socjologicznej następujące od wczesnych lat 60. XX w. wraz ze zmianami w założeniach teologicznych dotyczących związku między liturgią a otaczającą ją kulturą sprawiają, że obecnie taka analiza jest w większym stopniu wykonalna. Przed Soborem Watykańskim II liturgia katolicka obudowana była mnóstwem instrukcji, które precyzowały możliwie najdokładniej sposób celebracji rytuału, tak aby wykluczyć wprowadzenie jakiegokolwiek dowolności czy to z powodów kulturowych, czy też subiektywnych. Ta obiektywna forma czynności liturgicznych zdawała się usuwać formę rytuału poza obręb spekulacji socjologicznej. Tak czy owak, socjologia nie dysponowała jeszcze w tym okresie wystarczającym opisem rytuału, który byłby odpowiedni do zrozumienia liturgii. Forma rytuału oddzielona była ściśle od kultury i wydawało się poniekąd, że kwestia jej analizy z perspektywy socjologii nigdy nie zostanie podniesiona.

Po *Vaticanum II* porzucono teologiczną niewinność na rzecz wysiłków, aby dokonać kontekstualizacji formy rytuału w poszczególnych kulturach i powiązać doświadczenie z kwestią skuteczności rytuału. U podłoża reform leżał pewien socjologiczny projekt, który rzadko był rozumiany. Wysiłki podjęte w celu maksymalizacji aktywnego uczestnictwa, by wzmocnić wrażliwość na sposób, w jaki liturgia oddziałuje na świeckich, oraz by reprezentować ich zainteresowanie wspólnotą zaangażowania, wynikały z teologii podkreślającej immanentną obecność Boga

w świecie. Teologia wprowadziła do swojej postawy wobec liturgii pojęcie praktyk kulturowych, ale nie zapewniła sobie odpowiednich narzędzi socjologicznych, za pomocą których mogłyby one być obserwowane i rozumiane. Relacja między rytuałem a sferą kulturową była znacznie bardziej wieloznaczna i złożona, niż rozumiano ją podczas Soboru. Problem znaczenia sfery społecznej zaistniał wśród teologicznych starań, by odnowić formę liturgiczną, a nie na polu socjologii. Dopiero niedawno pojawiła się forma socjologii mogąca zaoferować narzędzia, które umożliwiają zrozumienie czynności liturgicznych w sposób, który byłby do pogodzenia z ich teologiczną podstawą.

Pod koniec lat 50. socjologia zdominowana była przez pozytywistyczne oczekiwania, które określały jej procedury. Wyjaśnienia przyczynowe, skupienie uwagi na pomiarach i szczegółach analitycznych wytworzyły obraz socjologii jako nauki zajmującej się wytwarzaniem obiektywnych, bezstronnych opisów społeczeństwa. Funkcjonalizm i ugruntowany empiryzm wspierały tradycję socjologiczną, której nie cechowało życzliwe nastawienie do religii. Auguste Comte, twórca socjologii, a następnie Émile Durkheim postrzegali tę dyscyplinę jako zastępstwo dla religii. Oznaczało to, że socjologiczne interpretacje religii redukowały ją zazwyczaj do tego, co można było analizować w oparciu o założenia naukowe, jednakże w sposób kwestionujący jej zasadniczą podstawę. Od wczesnych lat 60. odkrycie humanistycznej wersji Karola Marksa oraz potrzeba krytycznie zaangażowanej wyobraźni socjologicznej przyczyniły się wspólnie do wytworzenia zainteresowania znaczeniami subiektywnymi. Odrodzenie tradycji humanistycznej w ramach socjologii doprowadziło do bardziej subtelnej odczytywania tego, co kulturowe. W socjologicznych wysiłkach, by porównywać systemy wierzeń z ich kulturowymi sposobami wyrażania, pojawił się relatywizm. Wprowadziło to w obręb socjologicznych spekulacji pewną dozę pokory i przyczyniło się do agnostycyzmu w przedstawianych w ich ramach opisach działań społecznych. Zauważalne stało się pragnienie, by uniknąć przesądzania problemów z góry, w sposób uprzedzający i uprzywilejowujący. Równowaga w ramach dyscypliny przesunęła się od afirmowania „lepszej” wiedzy socjologa do nacisku na wiarygodność niefachowych form wiedzy, czyli tych

zasobów zdrowego rozsądku, które pozwalają na podejmowanie interakcji społecznych. Właśnie w tym kontekście, jak pojmuje się to obecnie, socjologia cechuje się życzliwym nastawieniem wobec religii, postrzegając ją po prostu jako jeden z wielu systemów wierzeń posiadający własne procedury społeczne, które można poddać opisowi socjologicznemu. Jak na ironię, agnostycyzm spowijający osąd socjologiczny, który oferuje w zawołowany sposób uznanie wobec każdej transakcji społecznej zasługującej na wiarygodność, dopuszcza włączenie transakcji liturgicznych w swój zakres kompetencji. Porządki liturgiczne nie są ani bardziej, ani mniej niewiarygodne niż inne formy wierzeń, którymi zajmuje się socjologia. Liturgie są po prostu rytuałami kolejnego badanego plemienia.

Nawet jeżeli socjologię cechuje życzliwe, jeśli nie agnostyczne, podejście do kwestii liturgicznej reprodukcji, staje ona naprzeciw problemów związanych z przełożeniem koncepcji socjologicznych z ich tradycyjnych form zastosowania w sceptycznym świecie świeckim na nieoczekiwane wykorzystanie w celu zrozumienia, jak *sacrum* traktowane jest w rytuałach mających afirmować i zapewniać wiarę w rzeczywistość uświęconą. Takie spostrzeżenia socjologiczne wytworzone zostały pod kątem zastosowania na bardziej świeckich polach w celu zrozumienia światów obcych na ogół tym, które wiążą się ze sferą świętą i nadprzyrodzoną. Magia, uzdrawianie i obrzezanie zdają się dominować w opisach rytuałów przedstawianych przez antropologię. Dla chrześcijan praktyki te znajdują się na obrzeżu terytorium misyjnego, wskazując na stanowisko gotowości do nawrócenia. Pojęcia związane z rolą oraz pozorami zewnętrznymi znajdują się na terytorium równie nieprawdopodobnym pod względem poszukiwania instrumentów, które pozwoliłyby zrozumieć reprodukcję liturgiczną. Należą one do aktorów zaznajomionych z doczesnością, wspierających się o fasadowe zainteresowanie w kosmopolitycznym społeczeństwie, w którym wrażenie, jakie się sprawia, liczy się nawet wtedy, kiedy jest otwarcie nieprawdziwe. Te pretensjonalnie artystyczne manekiny są istotami żyjącymi na krawędzi świata odczarowanego, działając w sposób, który uzasadnia ponurą skłonność do sceptycyzmu przypisywanego socjologicznym wyprawom do „prawdziwego” świata. Podzielają oni surowe spojrzenie socjologicznego

intruza, który nie wierzy w wiarę innych, który jest profesjonalnym świadkiem ich porażki.

Zastosowanie tych teoretycznych i konceptualnych określeń zaczerpniętych ze światów obcych wierze religijnej wiąże się z pewnym stopniem zniekształcenia, przekładu sprowadzającego się niemal do konwersji. Czynności liturgiczne wzmacniają wiarę w to, co niewidzialne, i pretendują do odnoszenia „sukcesu” w przedstawianiu *sacrum* za pomocą narzędzi społecznych. O ile występek realizowany jest poprzez określone procedury społeczne ucieleśniające nieufność, cnota rutynowo generowana jest w warunkach zaufania. Istnieje czarna, pesymistyczna forma socjologii. Odwołanie się do niej, by określić warunki, w jakich cnota kwitnie i się rozwija, jest działaniem wewnętrznie sprzecznym z perspektywy teorii. Przypomina to przedsięwzięcie J.-K. Huysmansa, który po napisaniu nowatorskiej pracy na temat dekadencji zakończył swą aktywność pisarską na katolicyzmie. Zwrócił bowiem uwagę, że po *Là-Bas* (swojej pracy na temat satanizmu) miał *chęć napisać książkę traktującą nie o czarnym mistycyzmie, ale o białym*¹.

Pod wieloma względami niniejsza analiza dotyczy właśnie białej strony świętego świętością. Zajmuje się problemem kierowania wrażeniem w odniesieniu do cnoty, przedstawianiem niewinności w codziennym życiu, rytuałami oraz kształtowaniem anielskich wrażliwości. Badanie to stanowi też socjologiczną wyprawę na nieznane terytorium: społeczną konstrukcję pobożności w sferze publicznych rytuałów ukierunkowaną na umacnianie w jednakowym stopniu uczestników i widzów. Zajmuje się raczej szczerością niż nieszczerością, prawdą niż ułudą oraz budowaniem aniżeli destrukcją. Społeczne osiągnięcie cnoty wymaga odwołania się do socjologii, by zrozumieć dylematy kierowania wrażeniem w święty, nowy sposób. Aktorzy liturgii działają w warunkach naszpikowanych niebezpieczeństwami i przepełnionych potencjalnymi nieporozumieniami, które sugerują, że jeśli cnota zapewniona jest na warunkach dostępnych dla socjologii, posiada ona formę heroiczną. Efektem tej analizy jasnej strony liturgii, znajdującej się w ciągłym zagrożeniu przez jej ciemną stronę, jest kierowanie socjologii w jakieś dziwne, jeśli nie niespodziewane kierunki.

Do pewnego stopnia badanie wiąże się z odkrywaniem utajonej teologii, która funkcjonuje wewnątrz socjologii. Wiele aspektów

¹ B. Beaumont, *The Road from Decadence: From Brothel do Cloister. Selected Letters of J. K. Huysmans*, The Athlone Press, London 1989, s. 131.

socjologii posiada elementy metaforyczne wskazujące na teologiczne zapożyczenia. Koncepcję samospełniającej się przepowiedni leżącej u podłoża teorii etykietowania wykorzystywano zwykle do badań nad dewiacją, szaleństwem i ukrytym życiem społeczeństwa. Zawiera ona właściwość samowyjaśniania, przypominając język teologii sakramentalnej, który może zostać przejęty w uświęconym celu postanowień liturgicznych. Działanie jest formą mowy otwierającą wiele możliwości interpretacji sprawowania rytuału.

Zestawienie rzeczywistości świeckich, stanowiące bardziej typowe środowisko dla pojęć socjologicznych, ze składnikami teologicznymi określającymi transakcje liturgiczne pozwala dostrzec szereg niespodziewanych antynomii, wobec których można przyjąć, że oddziałują w twórczym napięciu. Zajmowanie się nimi bez powodowania niepożądanych nieporozumień wymaga od aktora liturgii umiejętności społecznych. Wskazują one na stopień, w jakim rytuały reprezentują charakterystyczne osiągnięcia społeczne. Kluczowym elementem mojej argumentacji jest to, że zrozumienie społecznej podstawy transakcji liturgicznych wymaga akceptacji w rytualnej formie niejasności zasobów kulturowych wykorzystanych do opanowania *sacrum*. Aktorzy celebруюcy rytuał sprostać muszą oczekiwaniu, by zachowali cichą kontrolę nad paradoksem i wieloznacznością, które pozwalają realizować teologiczną podstawę rytuału w wiarygodny sposób. Nie można pozwolić, aby społeczny mechanizm liturgii ingerował w sposób nadmierny. Powinien on raczej zachowywać dystans. Powstrzymanie potencjalnie szkodliwych elementów społecznych, które ogranicza ryzyko zwiększenia nieporozumień, stanowi kluczowy aspekt niniejszej rozprawy. Zbadanie ich z obcej, socjologicznej perspektywy może w rezultacie doprowadzić do świeżego i nieoczekiwanego odczytania starych argumentów teologicznych. Przywołanie ich z wnętrza postmodernistycznej, socjologicznej ramy odniesienia stanowi sytuację niezwykłą. Uzyskana w ten sposób wiedza ponownie skupia teologiczne stanowiska wobec kultury na tym, co znajduje się *w ramach* liturgii, i z pomocą socjologii uzmysławia ich kluczowe znaczenie.

Niniejsze studium dostarcza poniekąd socjologicznego wglądu w położenie aktora liturgii starającego się oczyszczać swe dzia-

łania, aby nie cechowały się one próżnością i zarozumiałstwem. Studium podkreśla, co aktor pragnie wyobrazić, nawet jeśli w określonej transakcji społecznej nie udaje mu się w pełni zrealizować swojej intencji. Niepewność ta intensyfikuje warunki złudzenia niezależnie od tego, czy dotyczy ono aktora, czy jego widowni. Kulturowe zasoby rytuału zawierają elementy, których znaczenie określić można w najlepszym razie jako wieloznaczne, ponieważ mogą one zarówno umożliwić, *jak i* uniemożliwić wyobrażenie świętości w powtarzającej się celebracji rytuału. Poważnym błędem obecnym we współczesnych teologicznych próbach odczytywania tego, co kulturowe, jest osłabienie napięcia związanego z kontrolowaniem tych niejasnych aspektów rytuału. Doprowadziło to do upowszechnienia się rytuałów przyjaznych dla konsumenta oraz wzrostu popytu na luźne i swobodne zgromadzenia sprowadzające się do radosnego klaskania do muzyki i ograniczające się przede wszystkim do spotkaniowo-powitalnych transakcji społecznych. Trywializują one to, co społeczne, i uniemożliwiają odnalezienie w działaniu głębszych znaczeń, ślizgają się po powierzchni cieniutkiego lodu, podczas gdy cała uwaga poświęcona niebezpieczeństwu, podziwowi i czci zostaje przemilczana. Są to rytuały tego, co natychmiastowe, wymagające bezpośrednich rezultatów teologicznych.

To liberalni teolodzy, a nie socjologowie, argumentowali, że brak otwarcia chrześcijaństwa na świat osłabiał skuteczność liturgii. Przekonywali oni, że to, co immanentne, zamknięte było w formalnych rytuałach, które uniemożliwiały sięgnięcie po całą galaktykę darów opakowanych w profetyczne ideologie tych czasów, takie jak feminizm. Liberalni teolodzy byli też odpowiedzialni za ideę, że forma przedstawiania rytuału w życiu codziennym przekazuje wizerunki obce i nieistotne z perspektywy współczesnych wrażliwości kulturowych. Twierdzono, że gdyby kulturowy porządek rytuału osadzony był bardziej autentycznie w rzeczywistości świeckiej, wówczas wiara religijna stałaby się bardziej możliwa, głębsza i bardziej przekonująca. Argument taki kształtował co bardziej radykalne aspekty teologii amerykańskiej i jej stanowiska wobec liturgii. Jednakże trudność wiążąca się z takim stylem argumentowania polega na tym, że przesuwa on wiarę religijną na taki obszar socjologii, gdzie wzmocniony zostaje odczyt reduk-

cjonistyczny. Wprowadza on chrześcijaństwo w tę szkołę myśli socjologicznej, która postrzega rytuały jako konstrukcje społeczne, opracowane, by wyrażać i odzwierciedlać ideologiczne wrażliwości danej epoki. Jest to argument znajomy, wskazujący także na wyraźnie zaznaczone niebezpieczeństwo wprowadzenia do rozważań teologicznych ducha pelagianizmu. Celebracja rytuału staje się wówczas przedsięwzięciem czysto ludzkim, niezwykłym przypadkiem herezji podkreślającym podejście czysto socjologiczne, redukcjonistyczne z samego założenia.

Stanowi to dylemat trudny do rozwiązania. Rytuały zakładają pewną selektywność, element pośredniczący, który reguluje ich wykonywanie, lecz jeśli element ten zostanie nadużyty, wtedy otrzymany produkt będzie można postrzegać zarówno jako herezji, jak też stanowiący jedynie projekcję usposobienia aktorów biorących udział w akcie kultu. Każde indukcyjne rozumienie rytuału zakłada wiarę aktorów, że ich czynności *naprawdę* sprawiają fundamentalną różnicę, która może zostać opisana. Potrzeba działania ucieleśnienia imperatyw czynienia tego w celu upamiętnienia, który to imperatyw odgrywa centralną rolę w liturgii. Trudność polega na tym, że aktorzy nie są pewni, jaką dokładnie różnicę teologiczną stanowią zmiany w czynnościach liturgicznych. Historia liturgii i teologii zna ostre podziały w tej kwestii. Naszym zadaniem nie jest jednak ich rozstrzygnięcie, lecz przedstawienie życzliwego komentarza wobec tego, jak aktor radzi sobie z nimi podczas celebracji w sposób posiadający implikacje teologiczne oraz socjologiczne. Wydobywa on z celebracji liturgicznych elementy subtelniejsze, wieloznaczne, w których podmiot odbija się niczym w zwierciadle wskazującym niejasno, jeśli nie całkiem mętnie, jaki powinien stać się aktor, by realizować w swym życiu świętość. Ten ponury aspekt analizy posiada wymiar odkupieńczy, wartość eschatologiczną, która ostatecznie przekracza socjologiczne wątpliwości. Teologiczne sposoby rozumienia celebracji rytuału, oddziałując na względy kulturowe, tkwiły w socjologicznej pustce. Niemożność nawiązania relacji ze współczesną kondycją człowieka, postrzegana na sposób socjologiczny, odpowiada częściowo za rozczarowania związane z przeprowadzaniem odnowy liturgicznej po Soborze Watykańskim II oraz ciągłe mijanie się z osiągnięciem celu kulturowego. Dążąc do uczynienia

liturgii istotną dla kultury współczesnej, liberalni teolodzy zdołali sprawić, że jest ona w osobliwy sposób nieistotna.

Tematy wybrane pod kątem tej interpretacji funkcjonowania rytuału mogą wydawać się nietypowe, a nawet błędne w opinii teologów i liturgistów zastanawiających się, co na temat liturgii może mieć do powiedzenia socjolog. Brakuje tutaj pewnych spodziewanych aspektów współczesnej liturgii. Niewiele uwagi poświęcono kwestii aktywnego uczestnictwa zgromadzonych wiernych w celebracji rytuału i wydawać się może, że została im przeznaczona rola pasywna, przywodząca na myśl epokę średniowiecza. Istnieje ewidentna tendencja, by to mężczyzna był aktorem liturgicznym. Wszystkie czynności koncentrują się wokół ołtarza, prezbiterium lub chóru. Właśnie ten wąsko określony obszar stanowi scenę, na której odbywa się rytuał. Aniołowie, chórzyci, służba ołtarza, pokłony i ornaty należą do niespodziewanych tematów niniejszego studium, wskazując, że chodzi o elementy nieznajdujące się prawie na granicach świadomości liberalnej teologii. Podczas gdy wielu teologów poszukiwało istotności sfery społecznej w rytuale, niniejsze studium podkreśla jej nieistotność. Gdy elementy społeczne pojawiają się w tym opisie rytuału, zostają poddane ograniczeniu. Muszą pozostać na uboczu, ukryte i ujarzmione, aby nie były przeszkodą dla błagań o nadejście *sacrum*. W rzeczy samej to, co społeczne, najlepiej przysługuje się transakcjom liturgicznym, kiedy „zawodzi”, kiedy jego granice zaznaczone są wyraźnie i zostają przekroczone. Opracowywanie socjologicznej analizy praktyki liturgicznej, w której głównym zagadnieniem jest odrzucenie tego, co społeczne, i troska, by pozostało niezauważalne podczas celebrowania rytuału, może wydać się czymś przewrotnym.

Skoncentrowanie się na marginesie liturgii, na pomniejszych aktorach i czynnościach uwalnia socjologię od szkodliwej uległości wobec teologicznych warunków związanych z centrum rytuału, wobec obszarów, takich jak transsubstancjacja czy ważność święceń kapłańskich. Zasadnicze zagadnienie niniejszego badania stanowią sakramentalia, pomniejsze, marginalne elementy podkreślające łaskę za pośrednictwem czynności, ubiorów i modlitw ustanowionych przez Kościół. Wchodzą w ten zakres obszary cechujące się taką banalnością i nieznaczącością znaczenia litur-

gicznego, że teolodzy być może z zadowoleniem pozostawią je analizie socjologicznej.

Socjologiczne zainteresowanie tym marginesem, kruchym elementem rytuału, można również oskarżać o wyolbrzymianie tego, co nieistotne, i o pomieszanie porządku priorytetów w sposób naruszający teologiczny osąd, jak przebiegać powinno sporządzanie opisu rytuału. Jednakże to, co marginalne, i to, co słabe, stanowią obszary, w których socjologiczne rozważania nad czynnościami liturgicznymi mogą pojawić się z największym prawdopodobieństwem. Niekończące się wieloznaczności i paradoksy, które pojawiają się w niniejszym opisie rytuału, wyznaczają granicę socjologicznej zdolności rozumienia i decydowania. Poprzez przedstawienie granic analizy w tym, czym zajmuje się liturgia w swych rytualnych czynnościach, następuje afirmacja idei nieskończoności. Z niepełności pod względem społecznym wynika pełność transcendentna, ukrywająca i uzdrawiająca niedoskonałości, wady i błędy wykonania rytuału, które w przeciwnym razie udaremniłyby wysiłki, by sprawować kult w sposób publiczny i zbiorowy. Interpretacyjne ogniwo analizy dąży do ujęcia elementów społecznych w formę gry z tym, co nieznanne, tak by mogło zostać zrozumiane, że zajmuje się zasadniczo rezultatami niemożliwymi do określenia. Potwierdzenie niezdolności socjologii do wykroczenia poza ograniczenia społeczne określające celebrację rytuału prowadzi do położenia domyślnego akcentu, pod względem analitycznym, na to, co nie może zostać poznane, co jest niewidzialne i przekracza nasze rozumienie. Teologia apofatyczna czy negatywna w największym stopniu dopełnia to socjologiczne podejście do rytuału.

W pracy tej zaciągnięte zostały różne socjologiczne długi, których większość będzie zauważalna w dalszej części. Istotny wpływ wywarli tutaj Georg Simmel, Erving Goffman i Victor Turner. Akcenty położone przez nich na formę czy ramy społeczne oraz na to, co marginalne, zwracają uwagę na jeszcze jeden ważny element niniejszego opisu. Forma postrzegana jest niejednokrotnie jako czasowy instrument warunkujący, który wyolbrzymia i zniekształca święte przesłanie wykraczające wówczas poza swoje obiektywne społeczne znaczenie. W tym kontekście forma liturgiczna może być postrzegana jako ikona. Umieszczenie w ikonie wizerunku tego,

co niewidzialne, odzwierciedlenie świętości w dostrzegalnej formie jest zadaniem wymagającym wielkiej czci, modlitwy i postu przed wykonaniem inskrypcji. Sporządzenie ikony stanowi metaforę pozwalającą zrozumieć, jak społeczna forma rytuału odzwierciedla to, co święte i niewidzialne, oraz jak kształtuje wrażliwość na to, czego człowiek nie jest zdolny przekroczyć.

Uważa się, że domyślne, ciche elementy rytuału posiadają kluczowe znaczenie podczas kierowania liturgią i jej inscenizowania. W pewnym sensie można tę pracę rozumieć jako opis zasad zachowania w sanktuarium oraz potrzebę wzajemnego względu w zwracaniu się do Boga. To miałyby się jednak z celem. Nasze zainteresowanie taktowną wzajemnością zawiera się we wskazywaniu tego, co nie może zostać wyrażone w sposób niepowodujący zaistnienia nieporozumień mogących skazić i sprofanować podstawę praktyki liturgicznej. To, co społeczne, otrzymuje delikatne zadanie w ukazywaniu świętości, w rytualnym przedsięwzięciu pełnym ryzyka zaistnienia nieporozumień niezależnie od szczerości intencji aktora.

Zdecydowana większość rytuałów przebiega w rutynowy sposób, gdzie ksiądz może funkcjonować na zasadzie autopilota, z łatwością sterując swą trzodą poprzez sakramentalne obietnice; chórzyscy bez skrupułów rutynowo śpiewają dla korzyści; służba ołtarza uczestniczy w sposób bierny. Forma rytuału omawiana w niniejszej książce cechuje się nieznośnymi napięciami i obawą, skrupułami, które obezwładniłyby najświętszych znajdujących się u szczytu swej świętości. Groza doświadczona w praktyce liturgicznej przy okazji niniejszego opisu socjologicznego może wywołać wątpliwość, jak jakakolwiek praktyka liturgiczna może mieć miejsce. Nasze zainteresowanie dotyczy inscenizacji rytuału pełnego znaczenia, w którym wszystko się liczy i w którym dąży się do największej czystości wyrazu i modlitwy. Wszystkie elementy wpływające na praktykę liturgiczną wprowadzane są w skupiony sposób kierujący uwagę na to, co niebezpiecznie byłoby pominąć. Jest to interpretacyjne sprawozdanie z rytuału, nie zaś empiryczny opis jego celebracji. Elementy społeczne odsunięte zostały tak dalece, jak tylko jest to możliwe w praktyce liturgicznej, dostrojone w sposób umożliwiający rozważanie tego, co święte i niemożliwe do wypowiedzenia.

Teologia liturgiczna. Pewne wnioski socjologiczne

*„Kościół jest jakby odtworzeniem nieba – tylko nie taki dobry!”
(ministrant w katedrze w Clifton, dziewięć lat)*

Liturgie jako publiczne formy kultu w Kościele katolickim korzystają z widzialnych zasobów społecznych w celu przekazania nadprzyrodzonych darów łaski. W rytuałach tych występują czynności, które przynoszą skutek odpowiedni do swego znaczenia, symbolizując uczestnictwo w odkupieńczych skutkach świętych misteriów otaczających śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Celebracje liturgii mają miejsce w wąskiej przestrzeni oddzielającej to, co przyrodzone, od tego, co nadprzyrodzone. Aktor przekonany jest, że wykonywane przezeń czynności liturgiczne są duchowo skuteczne, i przekonanie to umocnione jest wiarą, na którą Bóg odpowiada poprzez łaskę i objawienie. Ta Boska odpowiedź zdolna jest w jakiś sposób wykroczyć ponad wszystkie arcyłudzkie wysiłki polegające na wykorzystaniu skromnych zasobów społecznych w celu poszukiwania i odnalezienia *sacrum*.

Wiara wiąże się ze zrozumieniem, zaś łaska, z perspektywy wiary, oświecać ma umysł. Pozwalają one aktorowi lub jego widowni uchwycić święte prawdy ukryte za pozorami, ujawnić to, co pozostaje tak głęboko utajone. Właściwości łaski mogą również towarzyszyć aktorowi w sposób, który uwydatnia i czyni zrozumiałymi święte atrybuty, które stara się on wcielać w sprawowaną przez siebie liturgię. Ta wyrazistość cnoty dostrzegalna dla niektórych, dla innych, uczestniczących w tym samym wydarzeniu, pozostaje niedostępna. Mimo że jest to akt publicznego zaangażowania się w poszukiwanie *sacrum*, efekty tego, co jest dostrzegane i odnajdywane, odczuwa się wewnątrz i prywatnie. Sprawowaniu liturgii towarzyszy przypadkowe, niejednolite poczucie świętości. Jeśli jest to zgromadzenie charyzmatyczne, wówczas obfitość otuchy staje się widoczna dla wszystkich. Kiedy jednak mamy do czynienia z bardziej formalnym i poddanym dyscyplinie stylem liturgicznym, takim jak poważna, śpiewana Msza, wówczas poczucie bycia przedmiotem tego zewnętrznego oddziaływania jest mniej bezpośrednio. Formalna, zdyscyplinowana, ceremonialna specyfika tego stylu liturgicznego sprawia, że wydaje się on być świętym spektaklem narzucającym zgromadze-

niu pewne ograniczenia. Poddana kontroli uwaga wiernych sprawia, że obserwatorowi, nawet jeśli jest on nastawiony życzliwie, trudno ocenić na podstawie jej oczywistych aspektów, czy dany obrzęd liturgiczny, według kategorii socjologicznych, „działa”, czy nie. Mimo wielu elementów pomocniczych w oddawaniu czci, które stosowane są w tym stylu liturgicznym, takich jak ornaty, symbole i czynności, uczestnikom trudno jest stwierdzić, które z nich wprowadzają świętość, a które „włączają” wrażliwość jej obecności. Rytuały takie odbywają się w warunkach nieprzewidywalności, kiedy przy jednej okazji aparat ceremonialny wywołuje wrażenie martwoty, zaś w innych przypadkach udaje mu się wywołać wrażenie życia wznoszącego się ponad złożone środki potrzebne do jego przeprowadzenia. Fakt ten wywołuje w aktorach liturgii niepewność związaną ze zwyczajnym przywiązaniem, jakie odczuwają wobec określonej formy rytuału, oraz obawę, czy umożliwia ona, czy raczej utrudnia wzrost religijnej wrażliwości. Trudno ocenić, czy właściwości, takie jak świętość i wzrost moralny, zostały przekazane, a jeśli nie, czy za wszelkie niepowodzenia, kiedy „sygnał transcendencji” nie został otrzymany, odpowiada niegodność aktora czy też niedoskonałość formy liturgicznej. Socjologiczne implikacje takiego niepowodzenia sprawiają, że obserwacja celebrowania liturgii jest ryzykowna. Tę powszechną okoliczność niepewności socjolog dzieli z aktorem, który dąży do tego, by następna celebrowanie rytuału okazała się bardziej „udana”.

Różne formy lub style rytuału wywołują przeciwne skutki w kwestii tego, w jaki sposób elementy społeczne uporządkowane są, by uchwycić *sacrum*. Rytuały nieformalne służą wzmocnieniu poczucia wspólnoty w królestwie, które jest obecne w sposobie łączącym wszystkich we wspólnym słyszeniu i poczuciu Bożej obecności. Uważa się, że minimalizm tych rytualnych przygotowań w większym stopniu ułatwiać ma obecność Ducha w grupie, która została uwolniona od tyranii i brzemienia aparatu ceremonialnego. Coś w tej prostocie formy zdaje się dawać większą szansę odnalezienia Ducha. To wspólnotowe odczuwanie Boskości sprawia, że uczestnicy nie zważają na szczegóły, choć świadomi są tego, co im ułatwia. Pamięć może później skupić się na wzorze haftów na obrusie, na rytmie błagalnych modlitw czy na płonących jasnym

ogniem grubych, czerwonych świecach. Istnieje niemal pokorna, być może nieistotna, cecha związana z zapamiętanym szczegółem liturgii. Nie wiąże się ona z tym, czego dotyczyła transakcja, lecz z tym, co pojawiło się i zostało nieumyślnie odznaczone w pamięci, kiedy to, co społeczne, zostało opanowane dla osiągnięcia uświęconego celu.

Celebracje liturgiczne nadają formę odczuwaniu Boga w sposób wymagający intensywnego wykorzystania zasobów społecznych. Jeśli forma społeczna okazuje się „udana” pod względem wywołania poczucia *sacrum*, wówczas łatwo jej osiągnąć status uprzywilejowanej lub błogosławionej. Przywiązanie do poszczególnych aspektów rytuału bierze się z częstego ich wykorzystywania. Jeśli istnieje przekonanie, że aspekty te „działają”, rozwinie się ono w rodzaj lojalności markowej wobec określonego stylu liturgicznego. Określona forma rytuału uznana zostaje za godną inwestowania, poświęcenia i zaangażowania, zaś jej „sukces” znajdzie swoich obrońców. Niesprawdzalna, nielogiczna, wręcz losowa natura doświadczenia religijnego stawia niejednokrotnie aktora w sytuacji, kiedy nie jest on zdolny wypowiedzieć tego, czego wypowiedzieć się nie da. Niezwykle trudno jest określić słowami, dlaczego dany aspekt rytuału trącił jakąś strunę, wywołując tak głośny oddźwięk. Właściwości inne niż te, które odgrywają centralną rolę podczas rytuału, mogą nabrać nieproporcjonalnego znaczenia, tak że elementy nieuświadomiane przynoszą efekt oświecenia. Przykładowo na koniec *Requiem* Faurégo, śpiewanego podczas Mszy w Noc Zaduszną przy zwłokach spoczywających w kościele, nieznaczne dźwięki mogą osiągnąć niezwykle rezonans, mówiąc o rzeczach większych, niż mogłaby na to wskazywać ich delikatność. Skrzypienie butów ministrantów i delikatny szelest ich alb, kiedy przechodzą, następnie chór i celebriansi wzmacniają słabnącą pamięć o *In Paradisum*, zwiastując potężniejszą niż muzyka niebieską rzeczywistość, która leży poza ziemską nierzeczywistością. Szczegół rytuału posiada nieprzewidywalną zdolność stawania się punktem kluczowym dla tego, co Boskie. Aktorzy biorący udział w celebrowaniu rytuału sami mogą nie rozumieć, dlaczego okazał się „udany”, dlaczego mieli poczucie, jakby przechadzali się pod arkadami Niebios, wiedzą jednak, że czasami przynosi to taki właśnie efekt. Uczestnicząc w rytuałach

regularnie, wykształcają w sobie zdolność rozpoznawania, czy praca była owocna.

Należy znaleźć sposób takiego wykorzystania środków społecznych, aby sakramentalna podstawa rytuału osiągnęła swój najpełniejszy wyraz. Jak zauważył I. H. Dalmais:

Liturgia należy do porządku „czynu” (*ergon*), nie „wiedzy” (*logos*). Logiczna myśl niedaleko zajdzie na tym polu; czynności liturgiczne stają się zrozumiałe, kiedy są celebrowane, zaś celebrowanie ta odbywa się całkowicie na poziomie rzeczywistości racjonalnych, niebędących wyłącznie materialnymi, lecz stanowiących narzędzia, które wprowadzają nuty zdolne pobudzić umysł i serce do przyjęcia rzeczywistości należących do innego porządku².

Ten aktywujący aspekt rytuału umożliwia zaistnienie wymiaru socjologicznego. Zaskoczenie stanowi jednak to, co ów wymiar ma wyjaśniać. Co oczywiste, nie sposób ustalić bezpośredniego związku między sferą społeczną a jej niewidzialnymi skutkami. Źródło ich znaczenia i wagi umiejscowione jest poza tym, co socjologia może objąć we właściwy sposób. Możemy wierzyć w to, co oznaczają czynności i zawarte w nich wyższe wartości, lecz nie potrafimy przypisać ich użyciu dokładnej instrumentalnej interpretacji. Stanowi to dylemat dla socjologii, ale także dla teologii. Relacje między tymi dziedzinami mają miejsce na poziomie spekulacyjnym, gdzie każda z nich rzuca w stronę drugiej własne idee i toczy się wojna na słowa. „Epistemologiczny imperializm” zajmuje wyższe miejsce na liście priorytetów, niż wielu uczestników tej wojny skłonnych jest przyznać. Jednakże w pewnym punkcie obie dyscypliny muszą się spotkać, zaś kwestia praktyki liturgicznej zmusza je do stawienia czoła wzajemnym ograniczeniom. Jeśli formy liturgiczne postrzegane są jako typy „struktur uwiarygodniania”, wówczas socjolodzy nie dysponują środkami pozwalającymi określić, które aspekty przekonują, które nawracają, a które „najlepiej” prowadzą do Boga. W poszukiwaniu pełni zrozumienia socjologia uwikłana jest także w społeczne niepewności wpływające na celebrowanie rytuału. Potwierdzenie duchowej skuteczności rytuału znajduje się poza retoryką socjolo-

² I. H. Dalmais, *The Liturgy as Celebrations of Mystery of Salvations in Aime Georges Martimort*, ed. *The Church at Prayer*, vol. 1, *Principles of the Liturgy*, trans. M. J. O'Connor, Geoffrey Chapman, London 1987, s. 259.

giczną. Formy liturgiczne stanowią świadectwo objawienia Boga równie tajemniczego co nieokreślonego. W takim samym stopniu teolodzy nie są w stanie określić, którym konkretnie aspektem sfery kulturowej można manipulować w celu osiągnięcia właściwości inkarnacyjnych lub efektu świętości. Zarówno teologia, jak i socjologia uwikłane są w antynomiczny dylemat w związku ze społeczną podstawą rytuału, która pozostaje niejasna, oraz z fundamentalnymi trudnościami analitycznymi, z którymi wiąże się jego zrozumienie. Każda z warstw rytuału, która jest niezbędna dla jednej dyscypliny, wydaje się zbędna dla drugiej, a przynajmniej takie można odnieść wrażenie. Teologia preferowałaby może czystą formę rytuału, ponad i poza tym, co kulturowe; stanowi to w końcu jedynie potencjalną komplikację. Obiektywny status liturgii pozwala teologom niejako wziąć w nawias kulturowe podłoże rytuału. Z drugiej strony socjologia postrzegać może kulturowy mechanizm liturgii jako element przynależny do jej własnego terytorium. Jako aspekt, który można wziąć w nawias, uzna być może towarzyszącą rytuałowi duchową czy kapłańską aurę, ponieważ znajduje się ona poza retoryką socjologii. Aurę tę można zignorować lub potraktować jako pożywkę dla redukcjonistycznej spekulacji. W niniejszej pracy staramy się przekonywać, że każda z dyscyplin spleta się z drugą w momencie zrozumienia skutków praktyki liturgicznej. Sfera społeczna i sfera duchowa ograniczone są warunkami zrozumienia tego, co aktorzy liturgii odtwarzają w swych dążeniach, by zabezpieczyć *sacrum*. Socjologia nie może zlekceważyć tej intencji, nie popełniając jednocześnie świadomego wypaczenia celu i natury tego rytuału religijnego.

Skłonność niektórych teologów, aby pomijać kulturowe podłoże rytuału, sprawia, że często zastępują oni miękką retoryką ideologiczną twardą analizę socjologiczną. Sakramentalne pewniki katolickiej liturgii zdają się pozwalać niektórym liberalnym teologom na akceptację użycia niemal każdego kulturowego „opakowania” w ramach zbiorowego określenia „inkarnacyjne”. Udzielanie współczesnej kulturze bezrefleksyjnego poparcia teologicznego, wyrażające się często w domaganiu się indygenizacji rytuału, może prowadzić do błędu. Wieloznaczność i zwodniczość tkwiące w ludzkiej naturze, które zostają urzeczywistnione w rytualnym wyrazie, mogą przez to zostać przesłonięte, co skutkuje pomi-

nięciem dylematu teologicznego i socjologicznego. Jeśli wszystkie formy rytuału dające rzetelny wyraz kulturowemu kontekstowi, w którym są celebrowane, zostaną uznane za „działające”, to po co zadawać sobie trud wprowadzania zmian do stylu ich wykonywania?

Teologiczna aprobata bezrefleksyjnego korzystania z zasobów kulturowych rytuału może prowadzić do odczłowieczenia aktora właśnie wtedy, kiedy powinien on skonfrontować się z ograniczeniami ludzkiej kondycji w jej najbardziej związłym wyrazie zawartym w liturgicznych relacjach z Bogiem. Nie pozwalając aktorowi skonfrontować się w sposób selektywny ze społecznymi szczegółami aktów liturgicznych, teolodzy umieszczają go ponad kondycją ludzką, gdzie nie powstają antynomie i nie pojawiają się niejasności. Zdjęcie z aktora odpowiedzialności za wykonywane przezeń czynności liturgiczne pozbawia kulturę jej zasadniczego atrybutu. Pewna forma ludzkiego pośrednictwa jest niezbędna, jeśli posiadająca znaczenie czynność ma zostać wykonana we właściwej formie. Trudno znaleźć argument teologiczny, który stanowiłby wyjątek od tego twierdzenia socjologicznego. Uwolnienie człowieka od potrzeby toczenia walki ze znaczeniami podważyłoby imperatyw poszukiwania i odnalezienia Boga. Nieprzejrzystość tego, co kulturowe, budzi ciekawość, podziw i zaskoczenie, które stanowią zachętę, by dalej zgłębiać ciemną stronę nowoczesności. Neutralna definicja sfery kulturowej ukrywa dualizm znaczeń, z którym konfrontuje się aktor negocjujący przejście do życia z Bogiem. Ten dualizm przeciwieństw, takich jak dobro i zło lub, co istotniejsze z perspektywy naszych zainteresowań, niewinności i doświadczenia, tworzy napięcie stanowiące podstawę dla dojrzałego wzrostu, gdzie złożoność tego, co kulturowe, może zostać przekuta w duchową zaletę, że nieskończoność może tak zostać poznana lepiej za pośrednictwem ludzkich ograniczeń. Dualizmy te są obecne podczas rytuału w wysoce związanej sposób i zaczynają przysparzać problemów, kiedy ich implikacje zostają uchwycone w dążeniu, by odnaleźć *sacrum*.

Jednym z najistotniejszych celów, jakie są tu do osiągnięcia, jest podkreślenie wieloznaczności aktu liturgicznego, kiedy jest on postrzegany z perspektywy socjologicznej ramy odniesienia. To poczucie paradoksu i zagadki pojawia się podczas celebrowania

rytuału i stanowi okoliczność warunkującą jego podstawę. Ścieżkę liturgicznej odnowy uprzykrza niezdolność do rozróżniania między wieloznacznoscą produktywną i bezproduktywną. Wynika to częściowo z pominięcia socjologicznych zasobów umożliwiających przeanalizowanie szczegółów rytuału i założeń społecznych, które zostały wykorzystane w celu odnowienia jego podstawy. Wynika także z niepowodzenia, by w adekwatny sposób połączyć liturgię z teologią.

Wciąż posiada pewne znaczenie teza Alexandra Schmemmanna, że *na Zachodzie nasza teologia przez długi czas odcięta była od jednego ze swych najżywotniejszych, najbardziej naturalnych korzeni – tradycji liturgicznej*³. Liturgia zajmuje w teologii miejsce ostatnie. Utożsamiana jest z zasadami i instrukcjami, ze szczegółami, których rozważanie teologów uznają za będące poniżej ich godności. Istnieje archeologiczna specyfika badania liturgii, która wyłącza ze swego zakresu wszystko z wyjątkiem *cognoscente*. Ten obcy i zniechęcający aspekt rytuału zostaje złagodzony, kiedy liturgiści traktują swoją dziedzinę raczej na sposób uświęconego kolekcjonowania znaczków i sprawia im niezwykle radość doszukiwanie się form anafory w rycie bizantyjskim lub odnajdywanie różnorodnych doksologii w Kościele średniowiecznym. Taka erudycja posiada swoją wewnętrzną wartość, musi ją jednak równoważyć świadomość skutków, jakie powoduje ona dla obecnego zastosowania kultury. Istnieje dysproporcja między wysiłkiem poświęcanym bardziej zaawansowanym aspektom liturgicznego wykształcenia a kwestią jego przyjęcia i praktykowania na gruncie współczesnego społeczeństwa sugerującą szkodliwe zachwianie równowagi. Istnieje potrzeba ponownego skoncentrowania rytuałów w ich szerszym teologicznym związku przyczynowym i ponownego odkrycia odwiecznych dylematów, które wydają się zapomniane. Socjologia może zaoferować nieoczekiwane narzędzie do rozwiązania tego zadania.

Zauważyć można oznaki zmiany w docenianiu teologicznego znaczenia liturgii. Anglikański teolog Stephen Sykes zauważył na przykład, że *kult wspólnotowy jest w rzeczy samej teatrem, w którym doktryna, etyka, mit, ucieleśnienie społeczne, rytuał i przeżycie duchowe stają się integralnie powiązane*⁴. Wskazuje to na coś więcej niż nudne odwoływanie się do miejsca kobiet w rytuale,

³ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, The Faith Press, London 1966, s. 9.

⁴ S. Sykes, *The Identity of Christianity*, SPCK, London 1984, s. 264.

do potrzeby wzmocnienia odniesienia do kultury i oczekiwanie, że jeśli te teologiczne ochłapy zostaną rzucone na ideologiczny rynek, to można mieć nadzieję, że niektóre z nich przykleją się do ludzi duchowo obojętnych.

Dopóki nie zostaną ustalone pewne obiektywne kryteria wyboru pozwalające interpretować teologię w punkcie, w którym styka się ona z tym, co kulturowe – czyli na gruncie praktyki liturgicznej – wysiłki w celu przeprowadzenia odnowy okażą się najprawdopodobniej chybione. Mógłby istnieć teologiczny argument sugerujący, że liturgia wyłączona jest z zakresu analizy socjologicznej, jednakże trudno spodziewać się, by argument taki wyszedł ze strony tych, którzy podkreślają, że jeśli liturgia ma być ukazywana jako wiarygodna w epoce nowoczesnej, jej forma musi wiązać się ze sferą kultury i ideologii. Ścieżka liturgicznej odnowy kończy się w socjologicznych gęstwinach i fakt ten odzwierciedla ograniczone idee wykorzystywane, by powiązać rytuał z tym, co kulturowe. Od czasu Soboru Watykańskiego II podjęto więcej wysiłków w celu naprawy „błędów” w celebrowaniu rytuału niż w jakimkolwiek innym obszarze katolicyzmu. Kwestia relacji między sferą kultury a sferą liturgii posiada szersze konsekwencje teologiczne, niż wielu skłonnych jest to przyznać. Wiele mówi nam także o niezdolności do przeprowadzenia i podtrzymania dialogu między teologią a socjologią na polu praktyki, gdzie każda z tych dziedzin może uczyć się od drugiej.

Snując rozważania na temat dekady zamieszania, która nastąpiła po Soborze, anglikański liturgista z USA, Urban Holmes, zasugerował, że *odnowa liturgiczna została zrealizowana w Kościele dziesięć lat za wcześnie*. Narzekał na „*tragiczne rozminięcie się między przełomem liturgicznym a zwrotnym punktem w antropologii religii*”⁵. Ta zmiana, która nastąpiła w antropologicznych stanowiskach wobec rytuału, kładła nacisk raczej na znaczenie aniżeli na wytłumaczenie. Podkreślone zostały wartości raczej irracjonalne niż racjonalne. Praktyczne efekty rytuału, jego potencjał przemieniania oraz zdolność do pokonywania sprzeczności wskazywały na możliwość wejścia w relację z tym, co transcendentne. Rytuały miały być oceniane na podstawie bogactwa zawartych w nich symboli, a nie ich ubóstwa. Zainteresowanie antropologiczne wiązało się w mniejszym stopniu z relacjami społecznymi ujawniającymi

⁵ U. T. Holmes, *Liminality and Liturgy*, „Worship”, vol. 47, no. 7, 1973, ss. 386-387.

się podczas rytuału, a bardziej z tajemniczymi właściwościami znaczenia, które wywoływała jego celebracja i które ucieleśniała jego transakcja. Formalne cechy strukturalne podkreślane były w socjologicznych postawach wobec rytuału, którego porządku ceremonialne niosły ze sobą znaczenia, które należało rozumieć w kulturowym kontekście ich użycia. Gdyby ta zmiana w socjologicznych sposobach rozumienia rytuału sama została właściwie zrozumiana, liturgiczne poszukiwanie odnowy w ostatnich dwóch dekadach skierowałoby się może na prawdziwszą ścieżkę.

Zmiany w odnowie liturgicznej, zatwierdzone na mocy dokumentów *Vaticanum II*, oparte były na socjologii pojmowanej wąsko i niedostatecznie, przyjmującej funkcjonalno-relacyjne aspekty rytuału. Jak zauważył Luis Maldonado, w najważniejszym dokumencie Soboru Watykańskiego II poświęconym świętej liturgii zawarta była obsesyjna troska o to, by rytuały były proste, zwarte, łatwe i zrozumiałe. Sobór usankcjonował obarczony błędami zestaw socjologicznych założeń i ustanowił go w społeczeństwie, którego założenia kulturowe w końcu lat 60. doświadczyły rewolucji zaprzeczającej temu, co zaakceptował Sobór. Starania, by wzmocnić znaczenie rytuałów, uczyniły je paradoksalnie nieistotnymi. Kryzys, który nastąpił w latach 1967-73, stanowił dość brutalną lekcję problemów związanych z kulturową względnością rytuału. Cena owego braku zrozumienia złożoności powiązań między formą liturgiczną a zasobami kulturowymi okazała się wysoka.

Kontrkultura późnych lat 60. odkryła zainteresowanie romanizmem i misterium, których wielu nie potrafiło doszukać się w zbanalizowanych rytuałach mających swe źródło w myśleniu otaczającym *Vaticanum II*. Ogołoczone, kalekie rytuały końca lat 60. i początku 70. nie satysfakcjonowały wielu katolików poszukujących duchowych treści gdzie indziej, w religiach Wschodu, sektach i nowych ruchach religijnych. Ci bardziej cierpiący w wyniku liturgicznej wojny, która się wywiązała, zupełnie porzucili katolicyzm. Przed upływem 1978 r. zauważano już, że wielu jest takich, którzy „tęsknią za rytuałami, które byłyby złożone, wielobarwne, bogate, obfite, długie i sprawowane z wymyślnym ceremoniałem”. Tragedia kultury została nieświadomie wprowadzona w kwestię formy liturgicznej i w rezultacie to, co miało przynieść pewność, ustąpiło pogłębiającej się niepewności.

W pewnym momencie zastosowanie socjologii okazało się niezbędne, aby wyjaśnić sytuację. Dokumenty soborowe wyrażały pewne uznanie dla roli socjologii w kształtowaniu myśli katolickiej. Fakt ów był zresztą równie nieoczekiwany co ignorowany w przeszłości. Jeden z kluczowych dokumentów Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et Spes*, podkreślał potrzebę zastosowania socjologii do celów opieki duszpasterskiej, tak by „wierni prowadzeni byli do czystszej i dojrzszej życia wiarą”. Mimo tego życzenia dialog między socjologami a liturgistami nigdy nie nastąpił. Powody tego niepowodzenia są złożone. Socjologiczne reakcje wobec liturgii nastąpiły dopiero w dekadę po reformach Soboru. Cechowała je zdecydowana krytyka tychże reform liturgicznych. Stanowiska tradycjonalistyczne wyrażane w wypowiedziach krytyków były w równym stopniu niejasne co uznawane za nieprzydatne przez liturgistów oczekujących większego wsparcia ze strony socjologów dla swych starań o humanizację i modernizację rytuałów, uczynienie ich znaczącymi i reprezentatywnymi dla ludu Bożego. Ci z socjologów, którzy odpowiedzieli na zmiany, których sami nie inicjowali, twierdzili, że wielu liturgistów przejawiało naiwne i błędne oczekiwania związane z wykorzystaniem w rytuale tego, co kulturowe. Przekonywano, że wykazywali oni rażącą obojętność wobec odrzucenia wspólnotowych i społecznych więzów tradycji utrzymujących katolików razem w ramach jednej wspólnoty kultu. Co więcej, twierdzono również, że wiele spośród zachowań liturgistów miało charakter ikonoklastyczny, zaś ich entuzjazm wobec nowego purytanizmu popchnął wielu zdezorientowanych i rozgoryczonych do opuszczenia Kościoła. Socjolodzy uważali też, że liturgiści, w swym najbardziej progresywnym i liberalnym wydaniu, nie mieli podstaw dla przyjętych przez siebie założeń dotyczących rytuału, symbolu oraz stanowiska wobec *sacrum*. Co zaskakujące, wydaje się, że to właśnie ci liturgiści, którzy byli najbardziej zainteresowani powiązaniem rytuałów ze wzorami społecznymi współczesnego społeczeństwa, doświadczyli największych pomyłek w związku z tym, co sama socjologia miała do powiedzenia na te tematy.

Powyższe krytyczne reakcje ze strony socjologii i antropologii miały charakter wysoce indywidualistyczny. Wielu liturgistów i teologów zastanawiało się, jak reprezentatywny był ów kry-

tycizm dla konsensusu między obiema dyscyplinami. Kwestie, w których socjologowie ci zdecydowali się atakować liberalną myśl teologiczną, wydawały się świadomie przewrotne. Mary Douglas przedstawiła rzetelną obronę piątkowego postu, Victor Turner sugerował, że rytuał określający Mszę trydencką jest dla antropologa całkowicie wiarygodny, zaś David Martin bronił Modlitewnika Powszechnego. Problem dla liturgistów stanowiło to, że Douglas, Martin i Turner (wszyscy podzielający tradycyjnalistyczne poglądy Petera Bergera) dominowali na polu swoich specjalizacji w zakresie antropologii i socjologii, dlatego ich uwagi nie mogły zostać po prostu zlekceważone. Podczas poruszania zagadnień liturgicznych teologom i liturgistom przedstawiano konserwatywny wizerunek tych dyscyplin. Tłumaczy to częściowo wzajemną wrogość, która wciąż dzieli liturgistów i socjologów.

W Ameryce Północnej poświęcono znaczną uwagę wysiłkom, aby powiązać socjologię ze zrozumieniem odnowy liturgicznej następującej po *Vaticanum II*. Propagowano dość łagodny obraz dyscypliny, która może zostać bezkonfliktowo dostosowana do liberalnych założeń teologii liturgicznej. Terminologia socjologiczna obecna była w wielu artykułach północnoamerykańskiego czasopisma „Worship”, które z czasem coraz bardziej obfitowało w odniesienia do hermeneutyki, symbolu, rytuału i gry. Kulturowy styl liturgii, który pojawił się w latach 70., wydawał się odpowiadać amerykańskim wartościom pragmatyzmu, pluralizmu oraz rytuałom konsumenckim wraz z populistyczną warstwą feminizmu, która przyjmowała swą własną ideologię. To powierzchowne wykorzystanie socjologii, by podtrzymać dogasające płomienie Arkadii, które po raz pierwszy nastąpiło w późnych latach 60., zaowocowało jednak pogorszeniem sytuacji. Sieroty po tym posoborowym okresie nadziei zebrały się wokół dogasających węgli, nie mając naśladowców ani zaszczytów, które dawałyby im pocieszenie. Liturgia stała się w jakiś sposób przedmiotem martwym i gasnącym.

Wewnętrzne względy pojawiły się także w związku z innym kontekstem nawiązującym do ukrytej socjologii: dążeniami do indygenizacji form liturgicznych w Trzecim Świecie, tak by kultury lokalne uzyskały akceptację ze strony Kościoła. Kwestia powiązania między praktyką kulturową a liturgiczną zaistniała

najpierw jako element duszpasterskiego zainteresowania na polu działalności misjonarskiej. Argumenty na rzecz indygenizacji rytuałów odzwierciedlają oczekiwanie, by dostosować ich formę społeczną do kulturowego ducha wykorzystujących je ludzi. Ma to sprawić, że ich uczestnictwo w liturgii stanie się żywe i inteligentne, oraz wywołać reakcje pochodzące ze sfery ich własnych zasobów i oczekiwań kulturowych. Problem związku między formą kulturową a liturgiczną wyraża się najdobitniej na peryferiach katolicyzmu, gdzie zderzają się europejskie i rodzime przekonania decydujące o stylu kultu. Konflikt ten w mniejszym stopniu dotyczy fundamentalnych kwestii teologicznych, w większym zaś sposobu ekspresji uznawanego za najbardziej skuteczny w przypadku danej społeczności. Względy duszpasterskie prowadzą do postawienia pragmatycznego pytania – mianowicie która konkretna praktyka kulturowa „działa”. W argumentach tych, którzy opowiadają się za indygenizacją rytuału, twierdzących, że jego forma kulturowa powinna zostać dostosowana do potrzeb danej społeczności, zawarta jest ukryta myśl, że społeczne porządki dotyczące kultu mogą sprawiać i rzeczywiście *sprawiają* różnicę. Obojętność wobec stylu kultu świadczyłaby, z duszpasterskiego punktu widzenia, o nieodpowiedzialności i niewrażliwości. Przychodzi taki moment, w którym trzeba skonfrontować się z kulturową podstawą rytuału.

Trudność wiążąca się z argumentami na rzecz indygenizacji rytuałów jest taka, że stawiają one liturgistów na granicy socjologicznej ramy odniesienia, nie na tyle jednak, aby umożliwić tej dyscyplinie udział w ich decyzji. Pojęcia, takie jak „inkulturacja”, są bezproduktywnie wieloznaczne i ogólnikowe. Indukcyjna idea zasymilowania praktyk kulturowych z formą rytuału powoduje pojawienie się elementu bezrefleksyjnego i potencjalnie zniekształcającego, który koncentruje się na osłabieniu rytualnych więzów poprzez adaptację. Unika ona zmierzenia się z kwestią tego, co nadaje owym więzom moc. Systemowe rozumienie rytuału wydaje się nieobecne w literaturze poświęconej tematowi „inkulturacji”. Ambicja przedstawienia Bożej pełni w kulturowej formie rytuału, ograniczona potrzebą zachowania dyscypliny w zakresie zasadniczych elementów liturgii, jest chwalebna, w pewnym momencie musi ona jednak skonfrontować się z socjologicznymi pytaniami

o to, jaką różnicę sprawiają te rozróżnienia w stylach celebrowania i jak należy je rozumieć w ramach ich kulturowej ramy odniesienia i recepcji. Tych pytań nie można uniknąć. Indygenizacja rytuału posiada cenę w postaci potencjalnego synkretyzmu, wprowadzenia niedopuszczalnych form religii populistycznych do praktyki liturgicznej. Niestety teologia pluralizmu w ostatecznym rozrachunku zawodzi, ponieważ nie został opracowany żaden socjologiczny mechanizm rozsądzania między stylami liturgicznymi, który mógłby wskazać, jak rozstrzygać spory między różniącymi się i konkurencyjnymi wobec siebie formami rytuału. Pod pewnymi względami jest to stawianie socjologii pytania, na które nie może ona odpowiedzieć. Liturgiści zdają się natrafiać na podobne problemy. Sugestia Anscara Chupungco, że *spontaniczna reakcja ludzi jest najlepszą miarą skuteczności adaptacji*, jest mało przekonująca. Podnosi on jednak istotną kwestię, która stawia nas ponownie w punkcie wyjścia. Zauważa bowiem, że temat adaptacji kulturowej reprezentuje drugą fazę reform liturgicznych, co jest zrozumiałe w krajach Trzeciego Świata, które stały się głównymi beneficjentami zaakceptowania pluralizmu. Mimo to Chupungco zastanawia się, dlaczego zagadnienie adaptacji kulturowej nie jest traktowane jako równie priorytetowe w krajach zachodnich⁶. Mimo swych liberalnych intencji takie dążenie liturgiczne może wywołać zjawisko imperializmu utwierdzające tychże katolików z Trzeciego Świata na marginesie Kościoła. Niepowodzenie w opracowaniu na Zachodzie adekwatnej socjologii, która konfrontowałaby się z tym centralnym zagadnieniem w życiu Kościoła, które dotyczy relacji sfery kulturowej z liturgiczną, zmusiło tych znajdujących się na „peryferiach” Kościoła, by sami podjęli próbę rozwiązania nierozwiązywalnego problemu bez odpowiedniej intelektualnej pomocy ze strony tych, którzy pierwsi podnieśli tę kwestię.

Nie został wciąż sporządzony żaden socjologiczny opis historii liturgii, który wyjaśniłby nam, jak narosły obecne problemy. Istnieje wiele klasycznych studiów poświęconych rozwojowi rytuału i genezie poszczególnych jego części, ornatów, modlitw, a także tych elementów teologicznych i biblijnych, które na przestrzeni lat wpływały na jego kształt i zastosowanie. Nie zastąpią one jednak historii, która ukazałaby, jak rozwijał się socjologiczny wymiar liturgii⁷. To niepowodzenie, by opracować odpowiednią społeczną

⁶ A. J. Chupungco, *Culture Adaptation of the Liturgy*, Paulist Press, New York 1982, ss. 74-76.

⁷ Zob. W. Stark, *The Sociology of Religion. A study of Christendom*, Routledge & Kegan Paul, London 1972, ss. 63-222.

historię rytuału, prowadzi do kolejnego problemu, który należy do socjologii wiedzy. Jakie założenia kulturowe zostały wykorzystane przez liturgistów w ciągu ostatnich dwóch dekad, aby wprowadzić zmiany w formach rytuału, i w jakim stopniu były one właściwe z perspektywy socjologicznej? Kiedy porządek rytuałów określały obiektywne kryteria, gdzie nie pozostawiano miejsca na dowolność podczas celebracji, problem tego, co społeczne, niemal się nie pojawiał. Jeśli jednak przypisano rytuałom elementy kulturowe, wskazujące, jak winny one być ukształtowane, wówczas potrzebne jest odwołanie się do socjologii wiedzy, by zbadać przyjęte przez liturgistów wskaźniki określające ich oczekiwania wobec rytuału. Wiele spośród wyznawanych przez nich idei miało charakter świecki i ideologiczny, niewiele zawdzięczając socjologii czy teologii. Marginalna pozycja, jaką zajmowali liturgiści w ramach teologii, oraz miejsce na krawędzi społeczeństwa, jakie zajmowali z racji swego kapłaństwa, czyniły z nich zazwyczaj słabych sędziów w kwestii tego, co okaże się przekonujące we współczesnych okolicznościach kulturowych. Zdołali opowiedzieć się za nowoczesnością, traktując ją jak zwycięski los na loterii dokładnie w momencie, kiedy przekształciła się ona w postmodernizm. Odnaleźli rozwiązanie we współczesnej kulturze właśnie wtedy, kiedy zawiodła ona na polu socjologii.

Odnosi się wrażenie, że niedawne wysiłki w celu dokonania odnowy w katolicyzmie nie przyniosły skutku. Rytuały огоłocono z ich tajemniczych właściwości, przestały fascynować czy budzić szacunek. Stało się to jasne krótko po wprowadzeniu reform *Vaticanum II*. Charles Davis zaobserwował, że *powszechna ocena reformy liturgicznej jest taka, że nie zdołała ona rozwiązać problemu kultu w dobie sekularyzmu*⁸. Wypowiedź ta powieliła dość lamentacyjne pytanie Romana Guardiniego, wnikliwego badacza liturgii, „czy nowoczesny chrześcijanin zdolny jest do aktu liturgicznego?”. Wydaje się, że chęć eksperymentowania straciła swój impet, zaś radykalny entuzjazm lat 70. ustąpił miejsca pogłębiającemu się poczuciu apatii i rozczarowania⁹. Należy zatem ponownie przemyśleć niektóre elementy kulturowe, które wpływają na wiarygodność rytuału i ją kształtują.

Jeśli sekularyzacja uwypukla warunki podkreślające niewiarygodną stronę rytuału i zwiększa możliwość jego niepowodzenia,

⁸ C. Davis, *Ghetto or Desert: Liturgy in a Cultural Dilemma*, *Studia Liturgica*, vol. 7, no. 2-3, 1970, ss. 1-27.

⁹ Zob. J. Hitchcock, *The Decline and Fall of Radical Catholicism*, Image Books, New York 1972.

jakie elementy kulturowe i społeczne mogą zostać zastosowane w liturgii, by uczynić ją wiarygodną, które umożliwią jej „odniesienie sukcesu” we współczesnych uwarunkowaniach i wobec oczekiwań zaawansowanych, uprzemysłowionych społeczeństw? Sobór Watykański II zwrócił uwagę na fundamentalne i nieuniknione pytanie, na które nigdy nie udzielono adekwatnej odpowiedzi, choć było ono rozumiane: jaka jest relacja między kulturą a rytuałem i jak wpływa ona na teologiczną naturę tego, co ma zostać osiągnięte w akcie liturgicznym?

Jak już sugerowaliśmy, kulturowy aparat rytuału cechuje się wieloznacznością zarówno z punktu widzenia teologii, jak i socjologii. Pod jednym względem to, co kulturowe, jest nieistotne, ponieważ w ostatecznym rozrachunku nie ma znaczenia. Jak napisała Simone Weil:

Rzeczy religijne stanowią szczególny rodzaj rzeczy namacalnych. Istnieją tu, na ziemi, będąc jednocześnie doskonale czyste. Nie jest to opis ich własnego, szczególnego charakteru. Kościół może być brzydki, śpiew fałszywy, ksiądz zdeprawowany, zaś wierni niezwracający uwagi. Ale w pewnym sensie nie ma to znaczenia. Przywodzi to na myśl geometrę kreślącego figurę, by zilustrować dowód. Nawet jeśli linie nie są proste, a koła okrągłe, nie ma to znaczenia. Rzeczy religijne są czyste z zasady¹⁰.

¹⁰ S. Weil, *Waiting on God*, Fontana, London 1959,

s. 140.

Sugeruje to, że znaczenie rytuału przekracza niedoskonałości jego celebracji, w taki jednakże sposób, że można by wyciągnąć wniosek, iż kulturowy wyraz rytuału nie ma znaczenia. Czysta logika rytuału sprawia, że jego nieczyste sprawowanie za pomocą kulturowych środków wydaje się bez znaczenia. Jednak trudność wiążąca się z tym argumentem polega znów na tym, że pomija on kwestie wyboru oraz aktu woli niezbędnego, aby w selektywny sposób użyć tego, co kulturowe, nadając mu znaczenia, które ukazują uświęcone zamysły. Sfera kultury zostaje odsunięta od odpowiedzialności i nie może już być uznawana za efekt czyjejś pracy, produkt ludzkich rąk, który oddaje hołd Bogu.

Istnieje jeszcze inne podejście umieszczające to, co kulturowe, w jego najszerszym zastosowaniu i wyrazie, aby wpisać

człowieka w wizerunek, który przekracza jego znikomość, gdzie piękno i świętość mieszają się w niezwykle wymyślnej ceremonii. Wszystkie dary kultury zespolone są w oddawaniu Bogu hołdu w publicznej formie, która naznacza wyobraźnię i kształtuje umysł. Niejednokrotnie jest to postrzegane jako romantyczny wyraz rytuału, który deprawuje, stając się celem samym w sobie, kiedy jego wewnętrzna wartość zaczyna być ceniona wyżej aniżeli jego zewnętrzne zadanie pośredniczenia w okazywaniu czci Bogu.

Każda z form wykorzystania tego, co kulturowe, niesie ze sobą teologiczne ryzyko, którego redukcjonistyczne, „naukowe” analizy rytuału nie potrafią dostrzec. Minimalizm sugeruje przyjęcie założenia, że nie trzeba działać z pełnym zaangażowaniem, aby sprawować rytuał. Drugie stanowisko wiąże się z ryzykiem zwiększenia deprawującego stopnia samouwielbienia i przesady, tak że piękno rytuału staje się zwierciadłem służącym do pławienia się w próżności. Mimo takiego ryzyka właśnie to drugie podejście jawi się jako bardziej interesujące z perspektywy socjologii, i to właśnie ono stanowić będzie przedmiot naszego zainteresowania w niniejszej książce.

Niektóre pojęcia zniknęły ze słownictwa liturgicznego. Jednym z nich jest cześć. Pojęcie to niesie ze sobą wrażenie szacunku i powściągliwości, czyli kategorie poniekąd nieprzystające do współczesnych liberalnych założeń liturgicznych dotyczących zamiaru, aby nadać moc temu, co marginalne, i tym, którzy z ideologicznego punktu widzenia mogą być uznawani za nic nieposiadających. Cześć wiąże się znaczeniowo z pojęciem podziwu, znalezienia się w obliczu czegoś wspanialszego niż odczuwając ją podmiot. Działa ona jako ochrona wobec ryzyka uwielbienia siebie w akcie liturgicznym, narzucając aktorowi pewne poczucie pokory. Naturę czci dobrze wyraził Dietrich von Hildebrand, który sugeruje, że:

reprezentuje ona właściwą odpowiedź na majestat wartości, na „przesłanie” prowadzące nas do Boga, mówiące o tym, co absolutne, nieskończenie doskonalsze. Jedynie osoba pełna czci zdolna jest do prawdziwego entuzjazmu, radości w stopniu, w jakim motywowana jest wartościami, prawdziwą miłością i posłuszeństwem. Człowiek,

¹¹ D. v. Hildebrand, *Liturgy and Personality*, Longmans, Green and Co, London 1943, s. 59.

któremu brakuje czci, pozostaje ślepy wobec wartości i niezdolny, by im się poddać¹¹.

Cześć wiąże się z poczuciem ograniczenia, selektywnym odwołaniem się do sfery kultury, niosąc w sobie element zaprzeczenia siebie samego w akcie liturgicznym, którego cel stanowi afirmacja tego, co znajduje się poza zasięgiem pojmowania aktora. Aktor liturgii ma tutaj do czynienia z paradoksem, elementem sprzeczności, którą można rozwiązać taktownie w sposób dostępny dla rozumienia socjologicznego. Aktor liturgii pragnie oddać chwałę Bogu poprzez akty kultu, które w pewien sposób minimalizują lub uniemożliwiają, aby elementy czci przypadły jemu samemu. Tak jak podmiot, również sfera społeczna musi być obecna, aby umożliwić zaistnienie rytuału, musi jednak zniknąć, kiedy kończy się oddawanie czci. Jednym z celów tej pracy jest zbadanie tego pozornie osobliwego argumentu oraz uzasadnienie jego socjologicznej podstawy.

Dopóki nie zostaną poddane obserwacji konsekwencje niezamierzone i nie zostaną znalezione sposoby pozwalające oddzielić wieloznaczności produktywne i bezproduktywne, sfera kulturowa może wypaczać liturgiczne relacje z *sacrum*. Chcemy tutaj zaatakować z perspektywy socjologicznej przeświadczenie, że elementy kulturowe nie są zdolne do czynienia szkody. Dopóki nie zostaną one odpowiednio ujarzmione, poddane dyscyplinie oraz zaprzęgnięte do realizacji konkretnego i określonego zadania, mogą zakłócić celebrację rytuału i znacząco wpłynąć na to, co powinno zostać osiągnięte. Kulturowa podstawa rytuału powinna zostać ukazana, zanim będzie można przekształcić ją w domyślną, co pozwoli na ukazanie świętości w całej jej chwale. Ograniczenie takie samo w sobie nie powinno wywoływać profetycznej odpowiedzi Boga, może jednak pomóc, będąc formą prośby, w której środki zostają upokorzone, by zapewnić wielki koniec. Cokolwiek się dzieje, sfera społeczna nie może stanąć na drodze temu, co Boskie. Niektóre z tych kwestii widoczne są w tradycjach kultu sformułowanych w XIX w., które zostały w arbitralny sposób odrzucone, by zatwierdzić style liturgiczne ratyfikowane przez Sobór Watykański II. Część obecnych problemów wynika z tego, że liturgiści zapomnieli swą własną historię.

Zapotrzebowanie na reformę liturgiczną w XIX w. wyszło od benedyktynów. W tym przypadku jedna forma wspólnoty dążyła do powołania innej w zmieniającym się społeczeństwie. Jako monastyczna refleksja nad tym, jak winna wyglądać właściwa/dobra liturgia, stanowiła ona ze strony tych, którzy żyli na marginesie społeczeństwa, próbę sformułowania autentycznych zasad kultu dla osób znajdujących się na marginesie Kościoła. Niniejsze studium jest przychylną odpowiedzią na owo początkowe staranie podjęte w połowie XIX w., sugerując, że było ono pod względem socjologicznym bardziej przewidujące niż późniejsze dążenia do odnowy, które skupiły się przesadnie nad kwestią ustanowienia wspólnot parafialnych. Ta „suburbanizacja” dążenia do odnowy liturgicznej przesłoniła szersze zagadnienia filozoficzne i socjologiczne, które początkowo sprawiały, że starano się znaleźć powiązanie między formami rytuału a współczesnymi uwarunkowaniami kulturowymi. Pierwotna wizja odnowy upadła, podejmując starania, by wytworzyć żywe wspólnoty, które czerpały więcej ze słabej socjologii niż dobrej teologii.

Alasdair MacIntyre podejmując obronę tradycji moralnej zawartą w jego niezmiernie wpływowym dziele *Dziedzictwo cnoty*, zakończył wielokrotnie cytowanym nawiązaniem do potrzeby budowania lokalnych form wspólnot w celu podtrzymania cnoty w obliczu „nowych wieków ciemnych”. Nieświadomość tej potrzeby stanowi współczesne zagrożenie, które MacIntyre podsumował słowami, że *czekamy nie na Godota, lecz na kogoś innego – bez wątpienia bardzo się odeń różniącego – św. Benedykta*¹². Patrząc więc z innej perspektywy, niniejsze studium zajmuje się socjologicznym sposobem rozumienia, jak cnota może zostać zabezpieczona wewnątrz takiej tradycji liturgicznej, którą ukształtowały idee benedyktyńskie.

Kiedy została ukończona wstępna wersja tej książki, pojawił się inny, nieoczekiwany być może wpływ benedyktyński w postaci krytyka sztuki, naturalisty, satanisty, a później gorliwego katolika – francuskiego pisarza J.-K. Huysmansa. Po swoim powrocie na łono katolicyzmu Huysmans został benedyktyńskim oblatem. Wszelkie prawdopodobieństwo wskazuje na to, że mógł on gardzić socjologią z powodu jej bezduszości, podobnie jak naturalizmem Emila Zoli, który odrzucił, a wcześniej doprowadził go do ciemnej strony

¹² A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981, ss. 244-245.

życia duchowego. Jego stanowisko wobec liturgii przejawia wiele cech przypominających te zawarte w niniejszej pracy. Po tym, jak napisał wysoce wpływowy traktat o dekadencji *Against Nature*, niezwykle żywo interesowały go sprzeczności znaczeniowe. Głęboko rozczarowany życiem nowoczesnym, zachowywał głęboką świadomość interpretacyjnych pułapek towarzyszących obrazowaniu liturgii w romantycznych, symbolicznych kategoriach. W swych późniejszych dziełach Huysmans starał się przekonywać swych czytelników, że „Boża nauka widoczna jest wszędzie dla tych, którzy wyszkoleni zostali w umiejętności interpretacji”. Jego podejście do liturgii i teologii ukształtowało się na podstawie estetyzmu i symboli definiowanych za pomocą kategorii stosowanych we współczesnej socjologii. Symbol należało postrzegać jako „alegoryczne przedstawienie chrześcijańskiej zasady w postaci namacalnego znaku”. Wypowiadając się na temat symboli liturgicznych, sugeruje on później, że byty widzialne posiadają wartość tylko o tyle, o ile odpowiadają rzeczom niewidzialnym.

W swej niesłusznie lekceważonej pracy *En Route*, opisującej powrót Huysmansa do katolicyzmu, zawarł on godną uwagi myśl, która wywarła znaczący wpływ na niniejsze stanowisko socjologiczne wobec praktyki liturgicznej. Wszystkie myśli autora reprezentowane były w przemyśleniach głównego bohatera, Durtala, który stwierdził, że „sakramentalna ciemność Eucharystii nie może być badana. Co więcej, gdyby była ona zrozumiała, nie byłaby Boska”. W opisie tym niewytłumaczalna, paradoksalna natura sfery społecznej pełni rolę świadka teologicznych wartości, które ucieleśnia jej zastosowanie i którym ona służy. Elementy niepoznawalności przenikają do społecznej formy liturgii i może być niezręcznie myśleć inaczej, jeśli chcemy zrozumieć teologiczną podstawę rytuału. Jest to teza paradoksalna, którą chcemy rozwinąć w niniejszej pracy.

Wiele ze spostrzeżeń Huysmansa czerpanych było z debaty nad odnową liturgiczną w XIX-wiecznej Francji. Związek między rytuałem a społeczeństwem obmyślony został i był rozumiany w sposób, który jednak z czasem uległ zapomnieniu. Od XVII w. podejmowano starania, żeby tak dostosować formy rytuału, aby świeccy mogli bardziej skutecznie zaangażować się w to, co celebrował ksiądz. Zainteresowanie odnową skupiło się na ponow-

nym umieszczeniu świeckich w centrum czynności liturgicznych, tak by była to praktyka żywa i oparta w większym stopniu na współpracy, wspólna relacja księdza i ludu z Bogiem. Wraz ze wzrostem zainteresowania duszpasterskimi efektami rytuału w XIX w. rozwinęła się również świadomość relacji społecznych, które ten rytuał ucieleśniał. Społeczne implikacje rytuału jako transakcji były ewidentne, miało to jednak miejsce w kontekście, w którym aparat pojęciowy socjologii nie został jeszcze opracowany i nie mógł zostać wykorzystany do oceny jego subtelnych szczegółów. Potrzeba ta wciąż jeszcze nie była rozumiana.

Ruchowi odnowy liturgicznej w połowie XIX w. zależało na tym, by uczynić celebracje „żywymi”, wykazać, że nie są to otępiające, mechaniczne ceremonie zniechęcające świeckich, którzy uczestniczą w nich tylko po to, by płacić i się modlić. Potrzeba włączenia laikatu w akt liturgiczny rozwinęła się w tym samym czasie, kiedy zwiększała się świadomość społecznej podstawy transakcji oraz ucieleśnianych przez nią relacji. W rzeczywistości średniowiecznej świeccy siedzieli często poza lektorium oddzielającym chór i ołtarz od głównej części budowli. Podział na *sacrum* i *profanum* zaznaczony był więc w sposób architektoniczny. Mimo tego ściślego rozdziału między księżmi a świeckimi liturgia poruszała wyobraźnię, wprowadzając rytualny porządek, który karmił umysł, cieszył oko oraz dotykał duszę nadzieją Nieba i lękiem przed piekłem. Nowoczesność i reformacja zdołały pozbawić życia tę materię socjologicznych marzeń, pozostawiając ogołoczone i kalekie rytuały oraz zimne, racjonalne porządki ścinające duszę mrozem.

W jakiś sposób dążenie do uwzględnienia relacji wewnątrz liturgii zaowocowało redukcjonizmem przekraczającym pojęcie najgorliwszych pozytywistów. Im bardziej otwarty stawał się społeczny styl Mszy – przestając stanowić obiektywną transakcję, gdzie nie było miejsca na relacje, i przechodząc w nową sytuację, w której nastąpiła afirmacja tychże relacji – tym bardziej, jak się wydaje, w efekcie tego zanikły wizje *sacrum*. Relacje stały się elementem zagadnienia skuteczności. Wydaje się, że znaczenie i cel tych porządków zostały przesłonięte wskutek dążenia do nawiązania relacji przed Bogiem. Na początku XX w. wykształciła się wrażliwość na stopień, w jakim społeczna struktura Mszy sta-

nowiła świadectwo głoszonej przez nią prawdy. Elementy rytuału stały się wymowne i nacechowane, by wzbudzić wrażliwość na to, czemu miały służyć. Ten bieg wypadków był nieunikniony, pojawiała się bowiem świadomość okoliczności społecznych, w których rytuał miał miejsce. Uznano relacyjne aspekty rytuału i nie stanowi to przedmiotu dyskusji. Kwestia kluczowa dotyczy natomiast ich znaczących skutków, i właśnie to zagadnienie chcę tutaj rozwinąć. Sytuacja, kiedy zwolennicy odnowy liturgicznej znaleźli się najbliżej zrozumienia swych wysiłków w kategoriach socjologii, miała miejsce we Francji w połowie XIX w.

Społeczne otoczenie rytuału stało się przedmiotem rosnącego zainteresowania myśli duszpasterskiej w XIX w. w miarę, jak kontekst jego celebrowania zmieniał się w obliczu postępującej urbanizacji, rozpadania się wspólnoty, upowszechniania się piśmienności oraz skutków uprzemysłowienia. Również inne czynniki wysunęły się na pierwszy plan w XIX w. Wiedza biblijna oraz wyraźniejsza świadomość Eucharystii wywarły znaczący wpływ na odnowę rytuału. Teologiczne wymaganie, by oczyścić formy celebracji liturgicznych, zespoliło się z potrzebą uczynienia z nich skutecznych narzędzi ewangelizacyjnych. Archeologiczna specyfika charakteryzowała znaczną część wiedzy kształtującej ruch odnowy liturgicznej. Czasami jej skutkiem było uczynienie elementów obcych jeszcze bardziej obcymi, przytłumiając za pomocą wyrafinowanych szczegółów to, co było mimo wszystko formą rytuału, który spełniał swoje funkcje, będąc powtarzany jako żywy przejaw Kościoła. Średniowieczne śpiewy, ornaty i kształty architektoniczne określały XIX-wieczną świadomość rytuału w sposób wydający się sugerować ucieczkę w średniowieczność. Łatwo jest wykpiwać rytualizm i kult szczegółu cechujący zainteresowania wielu spośród owych XIX-wiecznych liturgistów. Towarzystwo Camdeńskie oraz angielscy pisarze katolicki zajmujący się tematem liturgii, tacy jak Augustus Paugin czy Edmund Bishop, starali się odcisnąć średniowieczne piętno na wiktoriańskiej rzeczywistości. Pozostałości ich starań są wciąż obecne i rzeczywiście kształtują nasze oczekiwania liturgiczne.

Na wczesnych etapach ruchu odnowy miały miejsce narodziny socjologicznej wrażliwości. R. W. Franklin odsonił to zjawisko w ważnej serii artykułów dotyczących wkładu Prospera Guéran-

gera w ruch odnowy liturgicznej w połowie XIX w. we Francji. Jako opat Solesmes utożsamiany jest on z położeniem kresu neogallikańskiej różnorodności w rytuale, z przekonaniem o potrzebie scentralizowanej władzy Rzymu, z przywróceniem chorału gregoriańskiego oraz troską o krzewienie pobożności liturgicznej. W swoich artykułach Franklin zwraca uwagę na kontekst kulturowy, w którym Guéranger formował ruch odnowy liturgicznej, którego był pionierem. Badacz sugeruje, że „znajdujemy się u początku, nie u kresu debaty nad początkami ruchu liturgicznego w XIX w.” Poprzez liturgię, wyrażoną w postaci rytuału, starano się dążyć do wspólnoty, która uchroniłaby zwykłych ludzi od dzielących skutków uprzemysłowienia i urbanizacji. Franklin kieruje uwagę na podobieństwo między Guérangerem a radykalnymi krytykami społeczeństwa, którzy podzielali nieoczekiwane podobne zainteresowanie ochroną wspólnoty przed niszczącymi efektami indywidualizmu. Ponowne odkrycie wspólnoty było kwestią decydującą dla rozwoju socjologii jako dyscypliny akademickiej, zaś poczucie jej utracenia ukształtowało jej moralne zainteresowania dotyczące natury zmian społecznych. Na gruncie socjologii istnieje nierozwiązany dylemat między zrównoważeniem interesów jednostki i wspólnoty, który został nieświadomie przeniesiony na kwestię praktyki liturgicznej i który jest w części odpowiedzialny za jej obecne problemy.

W istotnym punkcie, w którym pobrzmiewają wyraźne echa pism Durkheima, Franklin komentuje dokonane przez Guérangera „ponowne odkrycie liturgii jako narzędzia służącego pokonaniu indywidualizmu. Po raz pierwszy od wieków pojawiła się definicja modlitwy jako aktu społecznego”. Co najważniejsze, poszukiwanie wspólnoty związane było raczej z misterium aniżeli z racjonalnością. Włączał on wspólnotę w akt sięgnięcia poza to, co czysto materialne i ludzkie, do porządku wykraczającego poza te elementy. Można mieć zastrzeżenia wobec reprezentowanej przez Guérangera koncepcji prostoty, należy jednak zgodzić się z jego argumentem, że „symbole, gesty i rytuały, które mogą być wspólnym udziałem wszystkich klas, wzmacniają wspólnotę”. Guéranger interesował się rytuałami autorytatywnymi, zaś „rzymska jedność stanowiła konieczną część liturgicznej odnowy”. Ważną myślą zawartą w relacji Franklina na temat Guérangera jest też

to, że wspólnotę należy odnaleźć w rytuałach jako pojawiającą się cechę ich uporządkowanej formy. Była to szczególnie definicja wspólnoty jako produktu rytualnego zgromadzenia połączonego misterium wykraczającego poza ograniczenie jego egzystencji. Wycucie transcendencji pojawiło się nie dzięki rozluźnieniu więzów społecznych w ramach rytuału, lecz dzięki ich zacieśnieniu. Bliższe jest to współczesnemu stanowisku socjologicznemu wobec rytuału, niż można by oczekiwać. Stanowisko to nie polegało na pojęciu wspólnoty opierającej się na odczytaniu lokalnych kultur i powiązaniu form rytuału z ich wartościami. Dla Guérangera liturgia była silna i znajdowała swe świadectwo *wewnątrz* własnego aparatu rytualnego, a nie w jakimś niejasnym zewnętrznym wizerunku wiarygodności spakowanym do konsumpcji na wynos. To zaś sugeruje, że rytuały wywołują poczucie wspólnoty w mniejszym stopniu dzięki procesom adaptacji niż dzięki mocy narzędzi, które wykorzystują. By wywołać transformację, te zasoby symbolu, działania i tekstu muszą najpierw zostać uznane za wiarygodne. Tak więc przy nacisku położonym przez Guérangera na obrzędy monastyczne „rytuały i muzyka zostały udosконаłone tak, aby piękno posługi stanowiło świadectwo wobec mocy liturgii”. Jednostka mogła odnaleźć prawdziwe znaczenie wspólnoty liturgicznej w podporządkowaniu się, w zrozumieniu jej modlitw, w tym, co księży *robią* w liturgii, która w ten sposób zaczyna reprezentować cały modlący się Kościół.

Pojęcie wspólnoty w ruchu odnowy liturgicznej zawsze zawierało w sobie element kontrastu. Na jego pierwszych etapach wspólnota monastyczna kontrastowała z tym, co należało osiągnąć w szerszym, sekularyzującym się i modernizującym społeczeństwie. W późniejszej fazie odnowy liturgicznej wspólnotę zaczęto utożsamiać z prostotą. Idea ta stanowiła centralną część ruchu parafialnego. Tym razem jednak kontrast stanowiły okopy i doświadczenie Mszy odprawianej w czasie wojny lub w różnorodnym otoczeniu społecznym, takim jak więzienia czy obozy koncentracyjne, gdzie strach zrzeszał wiernych w modlącą się wspólnotę bliższą przejścia w zaświaty, niż wydawało się to pożądane czy naturalne. Strach i przerażenie wynikające z takiego otoczenia wpływały wspaniale na koncentrację umysłu i pozwalały Mszy przemawiać z prostotą, lecz w sposób nieosiągalny w warunkach

przedmieść, gdzie obojętność i sekularyzm oferowały kontrast bardziej niegościny, wywołujący niewiele napięcia. Na tym późniejszym, XX-wiecznym etapie odnowy liturgicznej poczucie wspólnoty brało się z nieoczekiwanych okoliczności, w których sprawowana była Msza; problemy pojawiły się później, kiedy podjęto próby zastosowania podobnych założeń w warunkach spodziewanych i przewidywalnych.

Istnieje niewiele terminów w socjologii tak mglistych i nieprawidłowo zdefiniowanych, jak pojęcie wspólnoty. Liturgiści próbowali powiązać ten, z zasady niejasny, termin z określonym stylem liturgicznym w sposób, który wykluczałby terminy konkurencyjne. Sugeruje się zatem, że termin „wspólnota” odpowiada w naturalny sposób rytuałowi nieformalnemu, nie stosuje się jednak do liturgii formalnej, takiej jak śpiewane chóralnie nieszpory czy uroczysta Msza święta. Jeśli rozumiemy wspólnotę według jej wartości użytkowej, wówczas *obie* formy liturgiczne, niska i wysoka, mogą zostać zdefiniowane za pomocą tego terminu. Pojęcie wspólnoty jest zbyt niejasne, by selektywnie różnicować między stylami liturgicznymi. Jego podstawowe zastosowanie wiąże się ze zgromadzeniem oddającym cześć, zebranych we wspólnym celu mimo różnego tła społeczno-ekonomicznego jego przedstawicieli. Ludzie ci mają ze sobą niewiele wspólnego prócz łączącej ich woli modlitwy. Ten sens gromadzenia się jest równie tajemniczy co wspólnotowy.

Niektóre elementy zainteresowania Guérangera tematem wspólnoty i indywidualizmu doczekały się ironicznego powrotu we wczesnej krytyce skutków, jakie przyniosła odnowa liturgiczna w amerykańskich subkulturach katolickich. Równie zniechęcona krytyka socjologiczna dotycząca stanu katolicyzmu angielskiego pojawiła się później. Anthony Archer stwierdził, że główną ofiarą pędu do popularyzacji i demokratyzacji liturgii stała się klasa robotnicza. Nacisk położony na aktywne uczestnictwo oraz na podejmowanie publicznych ról przy nowych posługach odwołuje się do typowych dla klasy średniej umiejętności działania i przyłączania się. Przesadne uwypuklenie behawioralnego aspektu aktywnego uczestnictwa zaowocowało powstaniem trudnych do opanowania podziałów klasowych w obrębie wspólnoty liturgicznej. Ów niezamierzony proces kościelnego „uburżuazyjnienia”

wprowadza do rytuału elementy kulturowe w sposób redukcjonistyczny. Sugeruje to, że jeśli w celu uzasadnienia poszczególnych stylów liturgicznych zastosowana zostaje bezkrytyczna, populistyczna retoryka, wówczas ceną stają się skutki sprzeczne z ich egalitarnymi obietnicami. Archer wysunął tezę, że Kościół stał się biurokratyzowany, gdyż liturgie w sposób bardziej otwarty planowano tak, by zapewniały one najbardziej reprezentatywne efekty wspólnotowe.

Z fanatycznym dążeniem do odnowy, w „duchu” Soboru Watykańskiego II, formy wspólnoty wiążące się ze starszą kulturą oddawania czci zostały rozproszone, zaś rozczarowana klasa robotnicza odpłynęła w poszukiwaniu innych form solidarności wspólnotowej. Niezdolność do przestrzegania nawet zasad sprawowania liturgii, przedstawionych w Instrukcji Generalnej Mszału Rzymskiego, stworzyła warunki liturgicznej niepewności, której głównymi beneficjentami stały się klasy średnie przyzwyczajone do radzenia sobie w niejasnych sytuacjach. Sytuacja anomii przyniosła skutek w postaci odizolowania się klasy robotniczej. Fakt ten zakrawa na ironię jako socjologiczny skutek starań o demokratyzację rytuałów. W specjalnym wydaniu „New Blackfriars” poświęconym tej książce żaden z wypowiadających się tam socjologów nie odrzucił tezy Archera.

Najbardziej twórczym aspektem książki Archera jest wykazane przez niego powiązanie sakralizacji i egalitaryzmu. Przed *Vaticanium II* obrzędy sprawowano w ściśle określony sposób narzucający władzę rytuału wszystkim klasom i łączący wszystkie jednostki w jedną wspólnotę interesów, w misterium przekraczającym granice tego, co natychmiastowe. Starsze formy rytuału zdawały się bardziej działać na wyobraźnię i wywoływać poczucie stawania przed czymś godnym uwielbienia. W pokoleniu, które wchodzi w liturgię w późnych latach 80., zasłyszane opowieści o trydencickich subtelnościach wywołują nostalgię za nigdy niewidzianymi rytuałami. Należy też powiedzieć, że starsze rytuały były często odprawiane w sposób wyjątkowo niedbały i niedopuszczalnie pozbawiony znaczenia, za którym mało kto skłonny był tęsknić.

Wysiłki czynione, by struktura liturgii była bardziej wyrazista, by zachęcić ludzi do aktywnego uczestnictwa w jej sprawowaniu, przynosiły efekty dopóty, dopóki rytuał wyposażony był w auto-

rytarywne zasady. Kiedy zostały one poluzowane po Soborze w nowym zestawie instrukcji dotyczących Mszy, kwestia kultury zdominowała zarówno zasady recepcji wpływające na jego zastosowanie, jak również sposób jego celebracji. Kulturowy aparat rytuału przesunął się ze sfery niejawnej na bardziej centralną pozycję, która w coraz większym stopniu decydowała o jego wiarygodności i niewiarygodności.

Inny problem, który nie znalazł właściwego rozwiązania, wysunął się na pierwszy plan w ruchu liturgicznym. Ukrywał on skutecznie pytanie dotyczące dwojakiego celu Mszy mającego swoje implikacje kulturowe niepodlegające postanowieniom socjologii. Msza jest aktem o charakterze ofiarnym, ale jej sprawowanie uwzględnia także święty posiłek. Ma ona wymiar wertykalny, ale także wymiar horyzontalny, kładący nacisk na wspólne zaangażowanie się, które z kolei wymaga pewnej formy społecznego wyrazu. Teologiczny nacisk położony na Mszę jako święty posiłek podkreśla zwykle elementy rozpraszenia i odbioru, podczas gdy wątek ofiarny uwypukla obiektywne uczestnictwo w szczególnym akcie odkupienia rozmaicie rozumianym jako *ten* akt liturgiczny. Obydwa sformułowania wymagają odniesienia do względów wertykalnych i horyzontalnych, ale na różne sposoby wiążące się ze złożonymi, teologicznymi subtelnościami. Elementy te są wyrażone w tekstach Eucharystii i pośrednio wpływają na założenia celebracyjne określające rytuał oraz na znaczenia i cele, jakie mają wyrażać i przekazywać jego społeczne relacje.

Sobór Watykański II odbył się, zaś nadużycia, które miały miejsce pod koniec lat 60. i na początku 70., są teraz częścią historii liturgii, stanowiąc ogniwo długiego łańcucha sporów i rozbieżności ciągnącego się od czasów Kościoła pierwotnego. Zdaje się, że obecnie wypełniamy prawo ewolucji liturgicznej Antona Baumstarka i wracamy do bogatszego, bardziej formalnego rytuału, w którym *sacrum* i misterium są znów uwydatnione. Uświęcone aspekty rytuału podkreślane były zawsze w soborowych dokumentach na temat liturgii. Ostrzeżenia przed nowatorstwem i odchodzeniem od dyrektyw, norm i struktur kościelnych nieustannie pojawiały się w powodzi poprawek wydawanych po zakończeniu II Soboru. Zauważono, że ci, którzy zezwolili na odchylenia, „nawet te niezwykle ponętne, w ostatecznym rozra-

chunku sięją tylko zamęt wśród wiernych. Jednocześnie czynią swą posługę kapłańską martwą i jałową”. Bezustannie podkreślano, że aktywne uczestnictwo należy oceniać zgodnie ze stopniem, w jakim prowadzi ono do wewnętrznego wzrostu.

Instrukcje liturgiczne Soboru Watykańskiego II sformułowano w atmosferze niedoskonałej znajomości socjologii, z czego po części wynikają niektóre mylne pojęcia okresu posoborowego. Dokumenty wielokrotnie kładły nacisk na zrozumiałość, jasność, „szlachetną prostotę” oraz potrzebę unaocznienia uświęconych właściwości rytuału. Przyjęto założenie relacyjne, że rytuały powinny się tak przekazywać, aby były one zrozumiałe dla ludzi, oraz teorię recepcji polegającą na tym, że gdy ludzie rozumieją rytuały, zaakceptują je i będą wierzyć głębiej. W niektórych dyrektywach ukryte było założenie funkcjonalne wypowiedziane się jednoznacznie względem nieskomplikowanego sposobu sprawowania sakramentów. Te z kolei zdefiniowano jako symbole:

uświęconej rzeczywistości i widzialna forma niewidzialnej łaski. Z tego względu im bardziej czytelne są znaki, poprzez które jest ona celebrowana i otaczana kultem, tym mocniej i skuteczniej przeniknie ona do umysłów i życia wiernych¹³.

¹³ A. Flannery OP, ed., *Vatican II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Dominican Publications, Dublin 1975, s. 105.

Instrukcja podaje osobliwy argument socjologiczny. Symbole są użyteczne w takim stopniu, w jakim są one nieokreślone i nieprzejrzyste. Gdy uczyni się je przejrzystymi, określenie „symbol” straci rację bytu, gdyż stanowią one to, co wykracza poza warunki, w których zrozumiałość staje się możliwa dzięki interwencji. Uosabiają one to, co niedostępne dla racjonalnej manipulacji. Co więcej, nie da się udowodnić, że proste rytuały wyrażają sens misterium. Jeśli jest ono rozumiane, znaczy to, że tak naprawdę nie jest rozumiane, gdyż z samej swojej natury należy ono do rzeczy niedostępnych dla zrozumienia. Element misterium musi być ograniczony za pomocą środków społecznych świadczących o jego obecności. Kwestię tę rozumiał Odo Casel, jeden z najbardziej wpływowych pisarzy XX w. zajmujących się liturgią.

Casela krytykowano za nacisk, jaki kładł na obrzędową formę oddawania czci, i jego poważanie dla stylu rytuałów popular-

nych w cywilizacji antycznej. Gdyby tworzył dzisiaj, materiał jego badań dotyczyłby antropologii, a wnioski dotyczące tajemniczej natury liturgii nie odbiegałyby od standardowych. Twierdził on, że racjonalizm i misterium nie pasują do siebie. Zwrócił też uwagę na zasadniczą pomyłkę, która zaczęła w końcu nękać późniejsze poszukiwania w dziedzinie odnowy liturgicznej: założenie, że zmiany w zewnętrznej formie sprawowania kultu przyniosą automatycznie skutki wewnętrzne, duchowe. Prawda rytuału nie znajduje się w jego zewnętrznej formie, ale w jego istocie. Dlatego też utrzymywał, że *niebezpiecznie jest wpierv szukać formy zewnętrznej, a następnie w oparciu o nią kształtować świadomość*¹⁴. Równie zdecydowanie twierdził, że ruch odnowy za bardzo troszczył się o wspólnotowe formy kultu, o przybliżenie ludzi do ołtarza. Myląc plewy z ziarnem, zmiany te odciągały uwagę od tajemnicy zawartej w rytuale. A to właśnie ukryty wymiar rytuału były najistotniejszy, nie zaś elementy zewnętrzne. Rytuały miały nieść obraz, który mógł mobilizować. Stąd też jego sugestia, że *wizja ukazana przez misterium pobudza naszą tęsknotę za całością wizji, a jednocześnie jest ona obietnicą tejże wizji*¹⁵.

Wizje świętości łączą w sobie elementy wieloznaczne, niektóre uświęcające, niektóre zaś profanujące. Piękno zawarte w rytualnych transakcjach, które przedstawia wizję misterium, niesie ze sobą ryzyko duchowego i społecznego złudzenia. Ponieważ rytuały bogate w alegorie idą w parze z wysokim ryzykiem wprowadzenia w błąd, pociągnięcia ich uczestników w stronę narcyzmu odbierającego Bogu to, co należy się tylko Jemu, formy te traktuje się z dużą podejrzliwością. Istnieją obawy, że będą one karmić raczej estetyczną aniżeli duchową wrażliwość. Co więcej, wiążą się one z elementem utajenia podczas ich sprawowania, a także z ogólną tendencją do ukrywania i maskowania, co wydaje się przesadą w stosunku do tego, czego wymaga uczciwy, uporządkowany kult. Tworzą kamuflaż dla tego, co powinno zostać ujawnione. A jednak tajemnice mają swoje funkcje, jak zauważył Casel:

Wiele spośród problemów, z którymi mierzy się odnowa liturgiczna, zniknęłoby, gdyby dokładnie przestrzegano starożytnej zasady hierarchii. Czy to mądrość Kościoła zdecydowała o okryciu liturgii zasłoną rytualnego języka

¹⁴ O. Casel, *The Mystery of Christian Worship and other writings*, Darton, Longman & Todd, London 1962, s. 103.

¹⁵ Tamże, s. 201.

właśnie z tego powodu, że tajemnica nie powinna stać w ostrym świetle każdego dnia? Czy naprawdę istnieje potrzeba, by każdy tekst tłumaczyć na język potoczny, ujawniając każdy szczegół każdego rytuału? Czy nie powoduje to utracenia czegoś niezastępowalnego – blasku uwielbienia, który znaczy dla ludzi więcej niż zrozumienie każdego detalu? Chwalebna ze wszech miar intencja przywrócenia aktywnego zaangażowania ludzi w liturgię nie powinna popadać w demokratyczną herezję¹⁶.

¹⁶ Tamże, ss. 48-49.

Założenia społeczne dotyczące tego, co rytuał czyni z *sacrum*, ukryte są pod pojęciami oddawania czci, zasłonięcia i zaznaczenia dystansu. Pewne zabiegi i praktyki obronne są niezbędne, by utrzymać taktowną powściągliwość społeczną względem tego, co przychodzi w tak pośredni sposób. Kwestia ta znajduje się w centrum uwagi tego opisu powtarzalnych celebracji liturgicznych.

Chciałbym w tym miejscu dowieść, że między tym, co ukryte, a tym, co jawne, funkcjonuje dialektyka, która jest kluczowa, by zrozumieć praktykę liturgiczną. To właśnie kierowanie napięciem, jakie pojawia się między jawnym a ukrytym, odgrywa znaczącą i charakterystyczną rolę w kierowaniu rytuałem. Pewien stopień strachu, podziwu, czci i zainteresowania czterema ostatnimi elementami nadaje tempa i wagi temu, co jest odtwarzane. Dostarcza w ten sposób intensywności, odczuwalnego wrażenia natychmiastowości, które naznacza celebrację rytuału jako preludium do wyższych spraw. W dyskusji toczącej się wokół Synodu Nadzwyczajnego w 1985 r. pojawiają się oznaki zwiększonego nacisku na resakralizację. Znaczący wkład w wysiłek, jakim jest nadanie wagi formom liturgicznym, wniósł niemiecki teolog, kardynał Joseph Ratzinger, pełniący także rolę prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

Komentarze Ratzingera na temat liturgii są istotne. Według niego należy wznowić dyskusję na temat natury reform soborowych, adekwatności *Rituale* oraz potrzeby zabezpieczenia tego, co poświęcone, i tego, co święte, w praktyce liturgicznej. Wiele z jego komentarzy odzwierciedla tradycję niemiecką, wywodzącą się zwłaszcza od Romana Guardiniego i Hansa Ursa von Balthasara, z których obaj wpisują się w reprezentowane tutaj stanowisko socjologiczne wobec rytuału. Ratzinger twierdzi, że:

Liturgia to nie przedstawienie, spektakl wymagający genialnych reżyserów i utalentowanych aktorów. Życie liturgią nie składa się z przyjemnych „niespodzianek” i atrakcyjnych „pomysłów”, lecz uroczystych powtórzeń. Nie może być wyrazem tego, co jest chwilowe i zmienne, ponieważ wyraża misterium Świętości. Wielu ludzi odczuwało i twierdziło, że liturgię powinna „robić” cała wspólnota, jeśli ma ona naprawdę należeć do nich. Takie podejście prowadzi do „sukcesu” liturgii mierzonego jej efektami na poziomie spektaklu i rozrywki. Oznacza to utratę z pola widzenia tego, co *wyróżnia* liturgię, co nie pochodzi od tego, co *my robimy*, lecz z faktu, że *dzieje się* tutaj coś, czego wszyscy razem nie potrafimy zrobić¹⁷.

W dalszej części dodaje, że Sobór widział liturgię jako *actio*, jednocześnie zapewniając aktywne uczestnictwo. Od czasu Soboru nastąpiło zgubne zawężenie perspektywy, przez co uczestnictwo zaczęto pojmować jako zewnętrzne czynności, jak śpiew, rozmowa i uściski dłoni. Ukryte elementy także niosą ze sobą aktywne uczestnictwo, zaś cisza i bezruch mogą zostać niejednokrotnie zaniedbane. Elementy te uszły uwadze, ponieważ wysiłek włożony został w humanizację rytuałów.

Dokonując oceny Synodu Nadzwyczajnego z 1985 r., amerykański teolog Avery Dulles zauważył, że główną kwestią poruszaną podczas Synodu nie było odrzucenie Soboru Watykańskiego II, ale problem jego interpretacji i odnalezienia właściwej hermeneutyki jedności. Potrzeba ponownego napełnienia relacji wyraźnym świadectwem religijnym sprawiła, że Synod ponownie podkreślił znaczenie misterium i potwierdził konieczność powrotu do świętości. Owo powtórne wyważenie priorytetów II Soboru – by położyć nacisk na misterium – wynikało z posoborowych doświadczeń Kościoła niemieckiego, w którym wyraźne były niebezpieczeństwo laicyzacji oraz odpływ młodzieży do sekt. W obrębie Kościoła francuskiego i niemieckiego to poszukiwanie odnowy duchowej jest oczywiste w różnych ruchach religijnych. Co bardziej istotne, statystyki dotyczące zakonów kontemplacyjnych, mających ściśle określoną regułę życia i charakterystyczne habity, wykazują zauważalny wzrost liczby wstępujących do nich młodych kobiet i męż-

¹⁷ J. Ratzinger, *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church*, Fowler Wright Books Limited, Herefordshire 1985, ss. 126-127.

czynn. Synod Nadzwyczajny w 1985 r. zwrócił uwagę na „powrót do *sacrum*” połączony z „pragnieniem transcendencji”. Według niemieckich biskupów, istniało poważne niebezpieczeństwo, że Kościół zacznie odzwierciedlać świeckie wartości. Wysiłek ów, by wyznaczyć granicę i przywrócić poczucie świętości, związany był z fundamentalnym, acz ledwo sformułowanym i słabo zrozumiałym pytaniem: jak można wyrazić *sacrum* w sposób zgodny ze współczesnymi oczekiwaniami kulturowymi?

Zdawałoby się, że godzina socjologii nadeszła, skoro teologowie stawiają – wreszcie – najważniejsze pytania odwołujące się do silnych stron tej dyscypliny. Ale niestety, socjologia przeżywa własny kryzys dotyczący natury kultury i współczesności. O ile dokumenty II Soboru naznaczone były niewinnością w podejściu do nowoczesności i kultury, to nie można o socjologii tamtych czasów powiedzieć, że wyrażała ona inne myślenie. Nowoczesność związana była z postępem. Kultura z kolei była świętym terminem zbiorczym akceptującym potrzebę porównywania egotyki z osobliwością, tego, co naturalne, z tym, co nienaturalne, a także tego, co uporządkowane i pozbawione wzorców w bliskich i dalekich społecznościach. Definicja kultury Edwarda Tylora była szeroko akceptowana z pewnymi modyfikacjami. Kultura była „złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaj oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa”. Z pewnych złożonych przyczyn stało się tak, że zagadnienie kultury przeszło od kwestii opisu i klasyfikacji, które dominowały w tej dziedzinie nauki do późnych lat 60., do bardziej refleksyjnego, metafizycznego zainteresowania wierzeniami i znaczeniem. Humanizacja marksizmu oraz rewolta przeciw technokracji wygenerowały w tym czasie osobliwe połączenie idealizmu z pesymizmem, które doprowadziło do ponownego rozważenia natury kultury w obrębie nowoczesnego, zaawansowanego i zindustrializowanego społeczeństwa. Wierzenia i relatywizm wdarły się w zagadnienia ideologii. Margaret Archer słusznie twierdzi, że temat kultury został zaniedbany w teorii socjologicznej. Nie pierwszy raz socjologia została zaskoczona przez społeczeństwo.

Kulturę umieszczono wśród kwestii rozczarowujących. Socjologia – prorok postępu i nowoczesności – zdaje się być symptomem

kryzysu, który sama właśnie próbuje rozwiązać. Nacisk położony na wzorcowe procedury negocjacji jest niewystarczający w okresie postmodernistycznym, gdzie znaczenie i cel wysunęły się na pierwszy plan. Wcześniejsze, pozytywistyczne definicje kultury są obecnie niewystarczające. Friedrich Tenbruck twierdził, że kwestia kultury wymaga przymiotnika, jeśli ma ona być przydatna dla socjologów. Termin „reprezentatywny” odnosi się do przekonań, które są nierozdzielnie związane z działaniami społecznymi, gdzie liczą się najwyższe wartości. Zagadnienie, którym chciałbym się zająć w niniejszym badaniu, łączy się z naciskiem położonym na podobne słowa rozdzielone myślnikiem, które przekazują różne znaczenia. „Re-prezentacja” pociąga za sobą pojęcie zmanifestowanych znaczeń i przekonań, które odzwierciedlają wyższe wartości; „reprezentacje” odnoszą się do środków społecznych, za pomocą których te wartości są manifestowane. Między tymi dwoma terminami, które wzajemnie wpływają na siebie w działaniach liturgicznych, istnieje niejednoznaczność, której zrozumienie i interpretacja niosą ze sobą nieodłączne zainteresowanie socjologii. ■

Tłum. Jacek Łuczak