

częście żyć w zgodzie z nauką Kościoła, a przede wszystkim z własnym sumieniem³⁷, trudno połączyć z postawą miłości i zaufania. A to właśnie te cnoty są fundamentem wiary i relacji z Bogiem. Kościół wzywa, by z ufnością, wielkodusznością i ofiarnością przyjmować dzieci od Boga³⁸. A czyni tak dlatego, że rodzicielstwo jest małżeńską drogą wzrastania w miłości i wierze. Do czasu wynalezienia pigułki antykoncepcyjnej nauka ta nie natrafiała na większe sprzeciwy, przynajmniej ze strony wiernych. *To teraz tylko tak planują: będzie dziecko, czy nie będzie. Kiedyś żyło się, jak wiara pokazywała, i żadnych terminów się nie wyznaczało. Ile Pan Bóg komu dawał dzieci, tyle było*, mówi Marianna Popiełuszko w wywiadzie *Przyjęłam wolę Bożą*³⁹. Na NPR przywołono niczym na „list rozwodowy” Mojżesza, w obliczu zagrożenia antykoncepcyjną pigułką, w obawie, byśmy w sytuacjach szczególnie trudnych życiowo, niezdolni do heroizmu, nie ztratili się w grzechu. Jeśli istnieją **poważne** przyczyny – wolno nam na jakiś czas korzystać we współżyciu wyłącznie z okresów niepłodnych. Przyczyn w życiu znajdzie się wiele, rzadko kiedy jednak są one poważne: *nigdy nie ma dobrego momentu na dziecko. Albo właśnie zaczynasz nową pracę, albo zmieniasz pracę, albo kupujesz mieszkanie, albo na nie zbierasz, to*

³⁷ Tamże, s. 5.

³⁸ Por. KKK 1652.

³⁹ *Przyjęłam wolę Bożą*, z M. Popiełuszko rozmawiają K. Soborak i M. Rutkowska, „Nasz Dziennik”, 19 X 2009, nr 245 (3566).

*samo z wakacjami... Zawsze znajdzie się jakiś powód*⁴⁰. Tymczasem już narzeczeni ćwiczą się w metodach NPR, by sterować swoją płodnością, by móc planować, by rozdzielić współżycie od poczęcia, kiedy na owe poczęcie czysto po ludzku nie będą mieli ochoty, odwagi czy siły.

Gdyby nie było NPR, po co sięgali by jego użytkownicy? Warto zastanowić się nad tym w swoim małżeństwie, bo odpowiedź jest jak barometr naszej wiary: wierzę w Boga i Bogu, w Jego realną obecność w moim małżeńskim życiu, czy tylko żyję, korzystając z luk w Prawie? ■

Kinga Wenklar

Msza interdyscyplinarna

„Pressje”, Teka XXXII-XXXIII
Klubu Jagiellońskiego, 2013

Redakcja kwartalnika „Pressje” pospołu z redakcją serwisu Liturgia.pl, którego wydawcą jest Dominikański Ośrodek Liturgiczny w Krakowie, wykonały pracę ważną i w jakiejś mierze unikatową. Wydanie teki „Pressji”, w której ponad dwieście stron zajmują teksty poświęcone interdyscyplinarnemu ujęciu Mszy świętej, jest wejściem w przestrzeń, którą niemal nikt nie chce się poważnie zajmować, i to nie tylko, jak się zdaje, w Polsce. Dojść do takiego przekonania nie jest trudno, wystarczy ocenić, jaki wpływ na prakty-

⁴⁰ M. Brzezińska-Waleszczyk, *op. cit.*, s. 217.

kę czy choćby refleksję liturgiczną miała praca wybitnych autorów przywiązanych do wiary katolickiej, a równocześnie specjalistów w dyscyplinach, takich jak antropologia czy socjologia. Weźmy pierwszych z brzegu – Victora Turnera, Mary Douglas czy Kierana Flanagana. A przecież idąc za ich refleksją, doszlibyśmy do pożytecznych wniosków na temat praktyki liturgicznej – rozszerzając także naszą lekturę o pisma badaczy niezwiązanych z Kościołem, a nawet w ogóle z chrześcijaństwem. Dobrym przykładem takich poszukiwań jest w liturgicznej tece „Pressji” artykuł Tomasza Dekerta wykorzystujący w analizie rytu pisma Roya Rappaporta. Jednak redaktorzy „Pressji” nie zatrzymują się tylko na antropologii, wszak to właśnie antropologia kulturowa mogłaby być dziś swoistym „świeckim konsultorem” w sprawach budzących emocje, ale pogrążonych w kryzysie – w poszukiwaniu zagubionego sensu rytów liturgicznych.

Co więcej, wydzwięk wiodących tekstów teki wywołuje poczucie, że jej autorzy stanęli w tym samym nurcie podtrzymywania dziedzictwa liturgicznego i intelektualnego pontyfikatu Benedykta XVI co redakcja „Christianitas”. I to niezależnie od wszelkich różnic, akcentów w podejściu czy miejsc niezgody.

Paweł Rojek, redaktor naczelny „Pressji”, powiedział w prywatnej rozmowie, że żadna inna teka w historii pisma nie była przygotowywana tak długo. Równocześnie dodał, że redakcji zależy, by pozostała ona na dłużej, żeby rezonowała. To pokazuje, w którym miejscu znajdują się

w tym czasie akcent i serce krakowskiej redakcji. Życząc im realizacji wyrażonych oczekiwań, można się spodziewać, że będzie dokładnie odwrotnie – przynajmniej w skali oddziaływania w świecie akademickim, środowisku teologicznym czy wśród praktyków liturgii. Wnioski, jakie można by wyciągnąć z refleksji zawartych w tece pt. *Boże Ciało*, nie będą prawdopodobnie wypowiedziane i podjęte, będą objęte całkowitym lub niemal całkowitym milczeniem i ignorancją. Jeśli stanie się inaczej, powinno to być powodem do radości wszystkich, którzy miłują liturgię.

Msza interdyscyplinarna to Msza tłumaczona przez „języki” różnych dziedzin nauki – antropologię, filozofię, psychologię. Już sam ten pomysł jest godny zauważenia, ponieważ idzie pod prąd tego, co możemy zauważyć w refleksji teologicznej głównego nurtu życia kościelnego. Teologia liturgii wznosi się coraz wyżej, sięga wymiarów kosmicznych, opisuje wydarzenia na ołtarzu w kontekście ogromu wszechświata, który jest przez nią i na nią ukierunkowany. Równocześnie to uwznioślenie (opisy chwały) jakby zasłania nędzę i rozkład praktyki liturgii tu, na ziemi, w świecie ludzi. Liturgia miała być po Soborze odnowiona, ożywiona, zaktualizowana i włączająca, a zarazem misteryjna. Czegoś jednak zabrakło pomiędzy teologią a partycypacją. Wydaje się, że zabrakło właśnie rytuału i jego zrozumienia. Dostrzeżenia, że jest on miejscem, w którym dzieje się to, co dobre – zarówno z natury, jak i z nadprzyrodzoneości. Te porządki w rytuale się spotykają i kształ-

tują człowieka. Praktyczna – w ludzkim sensie – nędma dzisiejszej liturgii katolickiej nadwyręża wiarygodność wszelkich kosmicznych rozważań teologicznych. Wprowadza zwykły dysonans poznawczy, brak koherencji. To tak, jakby naturę i łaskę przedzieliła bezdena przepaść, a to, w czym uczestniczymy w każdą niedzielę, nie odpowiadało temu, co sobie opowiadamy, gdy snujemy teologiczną refleksję.

Co więcej, perspektywa kosmiczna teologii zestawiona z naszą poreformową praktyką wywołuje często niezamierzony efekt komizmu. Być może dzieje się tak dlatego, że praktycy i teologiczni teoretycy liturgii chcieliby, aby zachowała ona element chwały i misterium, za pomocą którego próbuje się wytwarzać poprzez słowną nadbudowę teoretyczną, ale równocześnie pozwalają jej się w działaniu banalizować, uważając, że tak powstanie atmosfera intymności i przyjacielskich więzi – wspólnoty, *communitas*. I tak w samym sercu katolickiego kultu dochodzi do rozrywania jedności wiary i życia, do sprzecznych tendencji, usiłowania budowania na samej łasce bez natury lub naturze (tyle że w pomyłonym aspekcie) bez łaski. Przy takim dysonansie wiarygodność traci zarówno teologia, jak i praktyka.

Jeśli miałbym powiedzieć, na jakie pytanie próbuje odpowiedzieć teka „Pressji” *Boże Ciało*, to stwierdziłbym, że szuka wyjaśnienia, dlaczego liturgia straciła wiary-

godność i dlaczego ją kiedyś miała, a także jeszcze dzisiaj miewa. Jedną z recept na uzdrowienie stanu kultu Bożego jest propozycja ściągnięcia liturgii z kosmosu na ziemię, a może jeszcze bardziej – ściągnięcia teologów i praktyków liturgii z powrotem do ołtarza, do nawy, i przypomnienie, że nauki szczegółowe są pomocne i słuźebne wobec teologii oraz że warto z nich właściwie korzystać. Skoro nową liturgię zbudowano w przekonaniu, że tego wymaga antropologia współczesnego człowieka, może warto wysłuchać, co ta antropologia naprawdę ma do powiedzenia na ten temat. Inaczej teologia, szczególnie teologia liturgii, która w specyficzny sposób dotyka tajemnicy wcielenia i ofiary, stawać się będzie pobożną bajką, górnotnym mitem.

Każda recenzja ma swoje ograniczenia objętościowe, dlatego odniosę się bezpośrednio tylko do kilku tekstów teki *Boże Ciało*. Będzie to *Semiotyka Eucharystii* Pawła Rojka, *Nowa Msza: rytuał czy antyrytuał* Tomasza Dekerta i *Msza święta jako restytucja piersi* Jakuba Przybyła.

Artykuł *Semiotyka Eucharystii* zawiera w sobie hasło kontrowersyjne i warte na razie choć wstępnej analizy. Chodzi o „katolicki fetyszyzm”, który stał się też swoistym zawołaniem promującym tekę¹.

Oczywiście na wstępie trzeba odrzucić to, co potocznie kojarzy się z fetysyzmem i ma podtekst seksualnej dewiacji.

¹ Na portalu *Rebelya.pl* Paweł Rojek opublikował krótkie omówienie idei zawartych w tekście z „Pressji”.

To omówienie zatytułował *Katolicki fetyszyzm*. Zacytujmy fragment tego artykułu: *Na nabożeństwa w ostatni dzień roku nie przychodzi zbyt wiele osób, bo większość zajęta jest przygotowaniem do imprezy sylwestrowej*.

By sprawę wyjaśnić, przywołam fragment książki Mary Douglas, który przytacza także Rojek. Chodzi o komentarz do encykliki Pawła VI *Myserium Fidei: Tutaj doktryna jest bezkompromisowa, jak doktryna każdego zachodnioafrykańskiego fetyszysty, zgodnie z którą bóstwo jest obecne w określonym przedmiocie, miejscu i czasie oraz pod kontrolą specjalnej formuły.*

Paweł Rojek słusznie podkreśla katolicyzm autorki, jednak nie usprawiedliwia on przekładania katolicyzmu na fetyszizm, a fetyszizmu na katolicyzm. Owszem, przynosi to nam do pewnego stopnia miłą dla ucha narrację wskazującą na katolicyzm jako zwieńczenie poszukiwań i pragnień religijnych wszystkich ludów. Jeśli jednak faktycznie mamy tu do czynienia z takim zwieńczeniem (schemat ten wygląda nieco na wzięty z romantyzmu Heglowskiego czy Chateaubriandowskiego), to nie dlatego, że jesteśmy fetyszystami.

Dlaczego ciekawą analizę Rojka jednak trzeba potraktować krytycznie? Rojek pisze, że liczne rozważania antropo-

logów kultury, zwłaszcza szczegółowo omawianego Edmunda Leacha, są mało konkluzywne. Faktycznie, warto zapytać, co wynika z pewnych podobieństw „między chrześcijaństwem a prymitywnymi religiami” – ostatecznie nie specjalnego, szczególnie gdy dotyczy to samego serca Eucharystii. Niestety artykułowi Pawła Rojka także nieco brakuje tej konkluzywności. Problem tego tekstu jest ukazany w jego początku i zakończeniu – w obu sytuacjach znajdujemy Proustowską narrację o muchach, które są metonimicznym uobecnieniem lata. Cała droga myślowa, jaką pokonuje autor, w gruncie rzeczy każe mu powrócić do punktu wyjścia, do tego, co wiedział, zanim podjął rozważania – do metafory, która jest tylko dalekim echem Eucharystii, dalece też nieściśłym. W tym sensie mamy tu do czynienia ze zbliżaniem się ku tendencji, którą nazwałbym naśladowczą. Chrześcijaństwo – a także jego wiarygodność – jest odtwarzane na podstawie porównania do zewnętrznego wobec niego kodu – jego autentyczność jest

Ci, którzy mają najwięcej czasu, adonują w ten dzień Najświętszy Sakrament, odmawiają specjalną modlitwę pokutną, śpiewają hymn i uczestniczą we Mszy świętej. Kiedyś byłem na takim nabożeństwie w zwykłym kościele na Prądniku Czerwonym. Uderzyło mnie, że pieśń śpiewaną przed wystawieniem napisał św. Tomasz z Akwinu, modlitwę pokutną ułożył św. Augustyn, a hymn Te Deum napisał św. Ambroży. Liturgia łączy nas w żywy sposób ze średniowieczem i starożytnością. Nikt lub prawie nikt nie traktuje przecież pieśni i modlitw jako szacownych zabytków, lecz zwyczajnie odnajduje w nich własną wiarę, własne myśli i pragnienia. Jeszcze bardziej uderzające są związki Mszy świętej, która odsyła do sekretnych hellenistycznych misteriów i mrocznych żydowskich rytuałów. Co niedzielę miliony Polaków idą do kościoła, aby uczestniczyć w nadzwyczajnym obrzędzie, którego teksty – jeśli akurat trafią na recytację Kanonu Rzymskiego – sięgają starożytnego Rzymu, a głęboka struktura nawiązuje do kultu świątynnego w Jerozolimie. Przecież popularne w naszym kulcie słowa amen, hosanna czy alleluja pochodzą wprost z hebrajskiego [1.10.2013].

testowana poprzez logos struktur teorii antropologicznych. Sądzę, że nie tak realizuje się służebność nauk szczegółowych wobec teologii, która ma swoją metodologię i obszar własnego badania. Do tej kwestii powrócę przy uwagach do tekstu Tomasza Dekerta.

Jeśli spojrzeć na dzieje nowoczesnej antropologii kulturowej, jednym z jej celów było odczarowanie i desakralizacja tego, co możemy znaleźć w religii. Jeśli wprowadzano takie pojęcia jak fetyszyzm, metafora czy metonimia, to głównie po to, by pokazać, że religię można wyjaśnić za pomocą technicznie pojętej struktury, jakiej podlegają wszelkie zabiegi językowe, czyli naturalistycznie. Czemu to miałyby służyć? Przede wszystkim przekonaniu, że to, co religijne, nie dzieje się naprawdę, a jedynie jest zabiegiem słownym. Sprawczym, owszem, ale tylko w sensie społecznego oznaczenia, a nie rzeczywistym (metafizycznym).

Gdy zajrzymy do wspomnianego już Edmunda Leacha (zacieklego ateisty) czy Jamesa Frazera (znakomicie krytykowanego przez przywoływaną Mary Douglas), dostrzeżemy jedno pragnienie – sprawdzić doświadczenie religijne do społeczeństwa, neurozy, językowej iluzji. Rozumienie w tym kluczu katolicyzmu jako zwieńczenia ludzkiego pragnienia, choćby o doskonałej ofercie, doprowadzać może do konstatacji, że katolicyzm jest szczytem iluzji. Taka zresztą jest perspektywa rozumienia kultury religijnej we współczesnej naturalistycznej i materialistycznej antropologii. Zatem nazwanie obrzędu kato-

lickiego fetyszyzmem jest wypełnieniem marzenia Edmunda Leacha, by sami ludzie religii prawdziwej przyznali, że nie ma w niej nic Boskiego.

Nie ma tu miejsca na analizę realności zabiegów fetyszystycznych w innych kulturach. Pojęcie fetyszu stosuje się niezwykle szeroko w antropologii. Jednak ono akurat zaburza, moim zdaniem, jedynie istotne dla nas poszukiwanie – współistnienia natury i łaski. Dla antropologów, takich jak Leach, każdy religijny zabieg ogranicza się do gry narracyjnej. Jest co najwyżej podtrzymywaniem społecznej gry. Jeśli chodzi o Eucharystię, fetyszyzm nie wnosi do naszego poznania właściwie nic nowego, ponieważ wierzymy w realną, choć metafizyczną obecność Pana w chlebie i winie, podczas gdy zabiegi innych religii są faktycznie jedynie „armią metafor i metonimii” – używając wyrażenia Nietzschego. Zatem pożytek z antropologii jest tu taki, że rozpoznajemy granice poznania naturalnego i dotykamy granic łaski. Te granice musimy przekroczyć za pomocą wiary, ze świadomością, że będziemy posądzani o mitologiczne błędzenie.

Po prostu sama Eucharystia jest tym, co centralnie nadprzyrodzone w naszej wierze, i każda metafora naturalistyczna czy nawet filozoficzna musi się o nią rozbić lub oznaczyć, zredukować. Bardzo zrećnie pokazał to Michael Dummett w tekście drukowanym w tej samej tece. Jego myśl dotycząca Eucharystii jest apofatyczna i woluntarystyczna, żeby nie powiedzieć aepistemiczna, ale dobrze pokazuje, że powiedzenie „oto metafora, która stała

się metonimią” nie rozwiązuje sprawy. Zresztą definicje metonimii są niezwykle pojemne i nieostre. Metonimiczne jest to, co przyległe, to, co jest następstwem czy skutkiem. Metonimią jest relikwia, kosmyk włosów czy Całun Turyński. Eucharystia dla Leacha jest tylko metaforą, którą pomyliliśmy z rzeczywistością. Czy jednak Eucharystia w ogóle jest metaforą? Oczywiście tęsknota mitu za prawdą jest rzeczywista, ale dlatego mit nazwiemy fetyszem, prawdy już nie. Dlatego Eucharystia nie jest metaforą pomyloną z metonimią, ponieważ nie chodzi tu o żaden zabieg retoryczny ani błąd w myśleniu. Taką chyba właśnie pozytywną naukę możemy wyciągnąć z gier metaforyczno-metonimicznych. Pozostaje też pytanie, czy tożsamość, jaką mamy w Eucharystii, może być metonimią lub metaforą – Rojek uważa, że tak – jednak wygląda to na tautologię. Czy „to samo” może być znakiem i znacznym – konkretem i abstrakcją, fragmentem i całością?

Jest jeszcze jeden rodzaj trudności w logice metaforyczno-metonimicznej ujętej w taki sposób, w jaki zrobił to Paweł Rojek, szukając, w niej właśnie, klucza do zrozumienia i oceny dziejów rytu liturgii rzymskiej. Zauważmy, że analiza w tekście przestaje dotyczyć w pewnym momencie samej transsubstancjacji, ale przechodzi w rozbiór tego, co Paweł Milcarek nazwał kiedyś futerałem sakramentu, czyli rytu. Rojek konstruuje pewnego rodzaju continuum z dwiema skrajnymi, na których znajdują się metafora i metonimia, a ryt jest punktem ciężkości skłaniającym się

raz ku metaforyczności, a innym razem ku metonimiczności. W planie ludzkim spór o liturgię będzie ciągłym szukaniem równowagi pomiędzy konserwatystami a nowatorami czy w innym, równie płaskim planie metaforystami a metonimistami. Tyle że taka gra w równowagę zawsze odbywa się na, w gruncie rzeczy, ahistorycznej powierzchni teraźniejszości, gdzie waży to, co... waży. „Radykalny moment” epoki posiada tę samą rangę co „długie trwanie”, metafora będzie miała swoje uzasadnienie, a metonimia swoje. Równowaga, zamiast harmonii czy hermeneutyki, jest tutaj wprowadzaniem zasady rewolucyjnej do praktyki liturgicznej. Tu bowiem, gdzie potrzebna była teologiczna baza, odwołano się w reformie do krytyki społecznej (by przywołać figurę „człowieka współczesnego”), choć zapomniano ją zdefiniować, poddając się powierzchownym intuicjom epoki. Tych błędów chciał uniknąć Benedykt XVI, harmonizując życie liturgii przez przywrócenie „legalności” starej Mszy. I uniknął logiki siły, nie uniknęli jej krytycy starego rytu i twórcy nowego.

Warto jednak szczególnie podkreślić przywołane przez autora pojęcie odcieleśnienia religii, które może być przydatne dla uchwycenia antropologii tej religii, która Wcielenie traktuje jako zasadniczy *kairos* dziejów. Odcieśnienie ma wiele twarzy – to oddzielanie religii i wiary od codziennych praktyk moralnych, to traktowanie płciowej cielesności i jej teleologii jako więzienia. Trzeba jednak zapytać o odcieleśnienie liturgii. Kiedy staje się ona

odcieleśniona? Kiedy traci kontakt z ciałem, z tym, co człowiek w swojej strukturze duchowo-cielesnej odbiera jako skłanianie się ku Bogu? Kiedy nie jest ona wyłączona z codzienności? Kiedy nie możemy zobaczyć jej odrębności poprzez znaki? Kiedy traci ramy, które bł. John Newman nazywał zasadą sakramentalną, kompleksem elementów z natury i nadprzyrodzoneści włączających człowieka w życie Boga? Kiedy zaangażowanie religijne może być pomyłone ze wspólnotą towarzyską? Wydaje się, że stosunek do ciała jest dobrym tropem, ponieważ wskazuje nam, jakie aspekty naszej natury i jakie praktyki wychylają nas ku łasce.

Gdzie zatem możemy z większą korzyścią posłużyć się antropologią? Tam, gdzie analizujemy aspekty rytu liturgicznego jako całości, bez wewnętrznej rozgrywki o jego prawowierność/autentyczność w oparciu o źródła pozateologiczne. Gdzie chcemy czy zamierzamy rozstrzygnąć nie tyle prawowierność, co odpowiedniość. Też tam, gdzie ryzyko fałszywej analogii jest mniejsze. W rytuale liturgicznym chodzi bowiem o to, by natura ludzka otworzyła się na działanie tego, co nadprzyrodzone, zatem i antropologia może pomóc rozpoznać takie aspekty rytualności i ludzkiej kondycji, które szczególnie uzdatniają nas do włączenia się w kult. O tym pisze w kolejnym tekście „Pressji” Tomasz Dekert. I rzeczywiście, podejmowanie tej problematyki jest istotne, choćby dlatego, że ostatnia reforma liturgiczna w Kościele odbyła się w klimacie paradygmatu funkcjonalistycznego w socjologii rytuału.

Funkcjonalizm jednak jest teorią dalece ułomną, szczególnie w ujmowaniu religii – redukuje ją do historycznego fenomenu odzwierciedlającego kondycję wspólnoty. Nie odmawiam liturgii historyczności, jednak prawdopodobnie zaledwie dekadę później demontaż dawnej liturgii nie byłby możliwy (czy przynajmniej oczywisty) z tych samych względów, dla których był możliwy pod koniec lat 60. Antropologia kulturowa nadała bowiem rytom większą autonomiczność w procesie społecznym, niż miało to miejsce u funkcjonalistów.

Pomimo upływu kilku już dekad wciąż z Kościoła nie wypędziliśmy przekonania, że liturgia nie jest zwornikiem funkcjonalnym/estetycznym/społecznym systemu religijnego, ale raczej „oknem nadprzyrodzoneści” opromienionym łaską cudu Eucharystii, w który natura ze wszystkich sił chce się włączyć, dlatego odślania wobec niego największe swoje bogactwa skupione w powiększającym szkle rytuału.

Dekert w swoim artykule, który poświęcony jest analizie *Novus Ordo Missae* z perspektywy teorii antropologicznej Roya Rappaporta, przedstawia też metodologiczne warunki zastosowania teorii antropologicznych w obszarze badań liturgicznych. Tomasz Dekert pisze: *Przyjęcie w postrzeganiu kultu katolickiego wyłącznie wewnętrznej perspektywy teologii i liturgiki niesie pewne ryzyko. Zwłaszcza jeśli chodzi o manipulowanie formami rytualnymi. I dalej: Trzeba stwierdzić, że stworzono odpowiednie warunki dla uświadomienia sobie, iż kształt współczesnego katolicyzmu został naznaczony i zdeterminowany*

wydarzeniem zmiany w obrębie rytuału. Wreszcie: oczywiście można udzielać odpowiedzi prawno-kanonicznych, eklezjologicznych, ale wówczas należałoby najpierw opowiedzieć się po którejś z wielu stron sporów wokół dziedzictwa Vaticanum II, nie tylko zresztą liturgicznego. Wzięte en bloc te wypowiedzi stanowiłyby Wieżę Babel – zbiór wykluczających się często na poziomie fundamentalnych założeń wypowiedzi, co zresztą jest jednym z przejawów [...] nieciągłości, efektem traumatycznego wpływu reformy liturgicznej na Kościół. Dlatego szukając odpowiedzi na to pytanie, proponuję spojrzeć na reformę liturgiczną przez pryzmat całkowicie zewnętrznej w stosunku do katolickiego uniwersum znaczeniowego teorii Roya Abrahama Rappaporta. Powinno to pozwolić na sformułowanie przynajmniej wstępnej hipotezy co do powodów, dla których reforma liturgiczna miała tak wielkie konsekwencje dla Kościoła. Traktuję tu liturgię jako pewne zjawisko antropologiczne, nie zaś rzeczywistość zależną od takiej czy innej interpretacji teologicznej. Nie oznacza to jednak, że mam zamiar przeciwstawić sobie te dwa wymiary, jednak wobec faktu wzajemnego antagonizmu emicznych hermeneutyk katolickich wydaje się zasadne sięgnięcie poziom niżej, to znaczy tam, gdzie liturgia jest rozpatrywana właśnie jako rytuał i gdzie w związku z tym powinny się spotkać różne sposoby jej rozumienia.

Ten metodologiczny fragment artykułu Tomasza Dekerta możemy uogólnić, by zobaczyć, jak narzędzia analizy socjologicznej czy antropologicznej mogą współdziałać z teologią. Co więcej, kry-

zys liturgii katolickiej pokazuje nam niezbędną zrozumienia logiki, jaką rządzi się ludzka rytualność, by zharmonizować ją z teologią i tradycją. Taka metodologia wydaje się trafniejsza niż zaproponowana *implicite* przez Pawła Rojka, wprowadzająca w narzędzie analizy nierozstrzygalne napięcie, dla którego wyjściem może być tylko równowaga polegająca na rezygnacji jednych zalet na rzecz innych, i to w obszarach, gdzie taki wybór nie jest możliwy bez oparcia teologicznego. Rozstrzygnięcie tych trudności musi się odbyć w innym układzie odniesienia niż kontinuum. Propozycja Dekerta, inaczej niż Rojka, będzie próbowała odpowiedzieć na pytanie *sensu stricte* antropologiczne o odpowiedniość rytuału wobec kondycji człowieka. Cała trudność polega na tym, by nie wpaść w pułapkę jednego z rodzajów redukcjonizmu – teologicznego lub socjologiczno-antropologicznego. Chodzi o to, by znaleźć pola oraz poziomy, którym przynależą poszczególne metody badania.

Na koniec chciałbym się odnieść do tekstu Jakuba Przybyła *Msza święta jako restytucja piersi. Refleksje psychoanalityczne*. Ujęcie psychoanalityczne jest o tyle ciekawe, że sama psychoanaliza przyczyniła się do dekonstrukcji doświadczenia wewnętrznego jako bastionu religijności. Bez wątpienia jednak można równolegle zauważyć, że *szczególną żywotność Msza zawdzięcza między innymi swej niewątpliwej skuteczności psychologicznej*. Tak pisał o Mszy Jung w swojej psychologicznej analizie obrzędu. Równocześnie postawił on granicę metodologiczną, której poszu-

kiwaliśmy wcześniej podczas omawiania tekstów Rojka i Dekerta: *Wydaje się oczywiste, dlaczego psychologia poprzestaje na opisie fenomenologicznym – rzeczywistość wiary znajduje się poza dziedziną poznania psychologicznego.* Chciałoby się dodać – i tak, i nie. „Nie” w znaczeniu niemożliwości sprowadzenia wiary i jej przedmiotu do psychologii, ale „tak” w sensie włączenia i koherencji ludzkiej psychiki z rzeczywistością stworzoną przez Boga bądź w sensie rozpoznawania przez psychologię autonomiczności czy nawet nadrzędności religijności i wiary w doświadczeniu ludzkim. Nie będę streszczał treści wyводу artykułu Przybyła, przytoczę tylko akapity, które wydają się istotnym podsumowaniem: *Msza święta jest więc rytuałem, obrzędem, który pozwala radzić sobie z lękami związanymi z nieświadomą fantazją o zniszczeniu świata przez własną agresywność. Przez ofiarę z płodów ziemi, która zmienia się w ofiarę z Boga samego, dokonuje się akt wybaczenia grzechów, odkupienia i zdjęcia poczucia winy. Dobry obiekt jest natomiast odzyskany w postaci hostii.* Jakub Przybył przekracza oczywiście granicę pomiędzy psychologią i teologią wydarzenia rytualnego: *Msza umożliwia doświadczenie w powracający sposób utraty i odzyskania obiektu pragnienia. W mszy katolickiej nie dokonuje się to na sposób symboliczny, ale realny. Chleb staje się ciałem, a wino krwią. W tym sensie obrzęd odwołuje się do realizacji dziecięcej fantazji i zaspokaja ją. Pomaga wyprojektować, ewakuować zło (złe obiekty) i otrzymać odkupienie i odpuszczenie win.*

Analiza psychologiczna nie pozwala nam jednak na analizę kryzysu liturgii katolickiej i udziału w niej wiernych. Dlaczego jednak to, co psychologia tak pięknie opisuje jako siłę Mszy, nie sprawdza się w dzisiejszym doświadczeniu społecznym, w którym coraz mniej, także nominalnych, chrześcijan odbiera uczestnictwo w liturgii jako zbędne i nudne? Socjologia i antropologia kulturowa próbują opisywać kryzys w kategoriach zmiany, zerwania z kodem pamięci zawierającym przekaz wiary. Być może zasadnicze dla psychologii będzie odniesienie do świadomości i jej powiązania z prawdą religii chrześcijańskiej. To był, jak się zdaje, rdzeń nowożytnej pobożności. Jednak dekonstrukcja świadomości, a może raczej jej opisanie w kategoriach naturalistycznych osłabiło przekonanie realności tego, co nadprzyrodzone. Mogło się to jednak wydarzyć jedynie w kulturze, która radykalnie zaczęła oddzielać *sacrum* i *profanum*, nadprzyrodzone i przyrodzone. Nadprzyrodzone tak radykalnie oddzielone od przyrodzonego staje się mitologią. Tymczasem zapomniano – wobec agresywnego ateizmu nauk szczegółowych w XIX i XX wieku – o tym, że nadprzyrodzone buduje na przyrodzonym, a wyjaśnienia nauk szczegółowych mogą wspierać i współgrać z rzeczywistością opisywaną przez teologię – i to nie tylko teologię naturalną, ale i badającą prawdy objawione.

Problem polega jednak na tym, że, jak się zdaje, dziś Kościół rozumie to w niewielkim stopniu, ponieważ nauki szczegółowe wciąż niosą ze sobą wiele zagrożeń

i agresji względem religii i dlatego panuje wobec nich raczej nastawienie odrzucającej podejrzliwości lub fideistycznej pobożności. Tymczasem nadal trzeba budować syntezy pokazujące, że wiara Kościoła wyznacza rozumiejący kurs obserwacjom i poszukiwaniom ludzkiego rozumu. ■

Tomasz Rowiński