

pod patronatem



Christianitas

www.debogora.com



Praktyczny podręcznik nauki chorału
LAUS IN ECCLESIA szkoła śpiewu gregoriańskiego



DĘBOGÓRA

W rytuałach jest życie

Tomasz Rowiński

Teologowie, liturgiści i duszpasterze od czasu reformy liturgii po Soborze Watykańskim II wciąż powtarzają zdanie, które niemal zawsze brzmi tak samo – nie tylko w swoim sensie, ale i często w konkretnych słowach: „Prawdziwy kult chrześcijański nie może być nigdy pustym, zewnętrznym rytuałem, lecz relacją z Bogiem, przyłgnięciem do Chrystusa zarówno wspólnotowym (Kościoła), jak i osobistym (poszczególnego człowieka)”. Właściwie twierdzenie to nie potrzebuje, by podawać jego źródło, ponieważ jest powszechnym sloganem, na którego brzmienie wszyscy potakują głowami. Wiadomo przecież, że rytuał jest pusty... Pozostaje jednak pytanie, czy wystarczy wyszczególnić w kwestii kultu wątek osobisty, wspólnotowy i piękno, by mieć już wszystkie „zmiennie” katolickiej liturgii.

Kiedy ktoś mówi, że najważniejsza jest relacja z Bogiem, a rytuał szkodzi wierze, pytam się zwykle, co to znaczy. Jak można mieć relację z Bogiem, którego nikt nie widział? Jeśli chodzi tylko o modlitwę osobistą, to po co nam chodzić do Kościoła? Jeśli chodzi o wspólnotowe doświadczenie religijne, to większą atrakcją będzie pewnie spotkanie grupy modlitewnej w jakiejś charyzmatycznej wspólnotcie. Jeśli tylko o sakramenty, to zredukujmy wszystko do łamania chleba, samych formuł sakramentalnych etc.

Jednak pomiędzy Bogiem a pobożnością znajduje się spoiwo, które przekazuje nam prawdę o Objawieniu i w ten sposób karmi naszą wiarę¹. Zawiera ono i sakrament, i modlitwę, i wspólnotę, i piękno, a jest nie tylko sumą powyższych, ale coś dodaje od siebie. Chodzi oczywiście o rytuał.

Słowo *rytuał* jest nie lubiane – dobrze to widać, choćby dzięki rytualnemu powtarzaniu zdania przytoczonego w pierwszym akapicie. Z liturgicznego numeru miesięcznika „W drodze”

¹ Por. L. P. Hemming, *Liturgia jako objawienie*, „Christianitas”, nr 43, ss. 139-167.

² *Lacina to nie wszystko. Od formalizmu do misterium – rozmowa z J. A. Kłoczowskim OP i J. Puściłowskim OP, „W drodze”, 2/2013, ss. 17-27.*

warto wydobyć dla ilustracji naszego problemu podtytuł jednego z artykułów *Od formalizmu do misterium*². Trudność z tego typu sformułowaniami polega jednak na tym, że misterium potrzebuje formy. Nie można przeciwstawiać rzeczywistości mających ze sobą harmonizować lub związanych relacją zależności.

Żywotność sloganów o bezdusznym formalizmie pokazuje, że myślenie o liturgii w Kościele wciąż jest pod silnym wpływem przekonania o szkodliwości rytuału. Trzeba jednak dodać, że te utarte zaklęcia nie są w gruncie rzeczy poglądami mającymi uzasadnienie w teologii i tradycji katolickiej. Źródła tych przekonań znajdziemy zupełnie gdzie indziej. Bliscy Kościołowi antropologowie kultury ostrzegali przed antyrytualizmem już w czasach, gdy reforma liturgii dopiero się wykluwała, zaś antyrytualny dogmatyzm dopiero zaczynał swój zwycięski marsz przez kościelne instytucje. Mary Douglas pisała w marcu roku 1968 na łamach dominikańskiego pisma „New Blackfriars”:

Słowo „rytuał” stało się brzydkim słowem oznaczającym pusty konformizm. Jesteśmy świadkami rewolty przeciwko formalizmowi, a nawet przeciwko samej formie [...]. O cienie Lutra! O cienie reformacji i jej protestu przeciwko nic nie znaczącym rytuałom, przeciwko mechanicznej religii, łacinie jako językowi kultu, bezmyślnym recytowaniom litanii. Dziś, tu i teraz, na nowo przeżywamy bunt przeciwko rytualizmowi. Aby go zrozumieć, przywoływano Marksa i Freuda³.

³ M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 41. Pierwodruk rozdziału książki jako artykułu: *The Contempt of Ritual*, „New Blackfriars”, czerwiec, lipiec 1968, 49: ss. 475-482, 528-535.

„Stara” socjologia i antropologia rytuał wartościowała bardzo negatywnie. Robert Merton, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli teorii społecznych w XX wieku, używał terminu „rytualista” na określenie kogoś, kto wykonuje zewnętrzne gesty bez wewnętrznego przekonania do wyrażanych idei i wartości. W efekcie jednak rytualistą stawał się każdy, kto zaakceptował rytuał – bo przecież imperatyw autentyczności musiał zdezawuować możliwość koherencji tegoż rytuału (czyli czegoś niezmiennego lub względnie niezmiennego) i osobistego doświadczenia.

Transgresja – kluczowe słowo-wytrych definiowało podskórny nurt emancypacyjny w naukach społecznych faktycznie rozsa-

dzających to, co społeczne. Uwikłana w taki oto kontekst funkcjonalno-strukturalna metoda starej socjologii (Weber, Merton, Parsons), widząca w rytuale jedynie odbicie aktualnej kondycji praktykującej go wspólnoty (czyli nieustannie fluktuującego), przeniknęła też do Kościoła. Podejście do rytuału, które nie byłoby nieustannym „majsterkowaniem” w przedstawionej perspektywie, musiało być definiowane jako „puste”.

Trzeba w tej postawie intelektualnej widzieć materializm zacerpnięty z Webera i Freuda, dla których religia jako epifenomen ma przede wszystkim funkcję łagodzenia skutków nieprzystosowania psychologicznego. Mary Douglas w cytowanym już artykule opublikowanym na łamach „New Blackfrairs” pisała:

Kiedy pytam moich przyjaciół, dlaczego owe nowe formy uważane są za wyższe, dostają odpowiedź w duchu Teilhardystowskiego ewolucjonizmu, który zakłada, że racjonalne, wyraźnie sformułowane, osobiste oddanie się Bogu jest w sposób oczywisty bardziej rozwinięte niż jego domniemane przeciwieństwo, formalne posłuszeństwo. Gdy to kwestionuję, dowiaduję się, że rytualny konformizm nie jest słuszną formą osobistego zaangażowania i nie idzie w parze z pełnym rozwojem osobowości. Dowiaduję się także, że zastąpienie rytualnego posłuszeństwa zaangażowaniem racjonalnym nada życiu chrześcijan głębsze znaczenie. Ponadto jeśli chrześcijaństwo ma zostać uratowane dla przyszłych pokoleń, rytualizm musi zostać wykorzeniony, jakby był chwastem odbierającym życie duchowi. Znajdujemy tu klimat podobny do antyrytualizmu, który zainspirował wiele sekt ewangelicznych. Nie musimy wracać do reformacji, aby rozpoznać tę fałę, która w osobliwy sposób niesie owych nowoczesnych katolików⁴.

⁴ Tamże, s. 44.

Douglas pisała te słowa w roku 1969. Poszukiwana wtedy „racjonalność”, wyglądająca nie tylko na ewolucjonistyczną, ale i kartezyjską, zaczynającą zawsze od początku, od siebie, skończyła się tym, co ks. Krzysztof Stępowski CSsR, duszpasterz warszawskiego środowiska liturgicznej tradycji łacińskiej, bardzo trafnie charakteryzował we wspomnianym tu numerze „W drodze”:

Często kapłan postrzega Mszę świętą jako przestrzeń, którą ciągle trzeba udoskonalać, adaptować, uwspółcześniać, dostosowywać. Jeśli tego nie będzie czynił, nie uda się mu zauroczyć wiernych Bożą obecnością i w konsekwencji wierni będą rozczarowani i za tydzień do kościoła już nie przyjdą⁵.

⁵ Człowiek potrzebuje

tajemnicy. O co chodzi

tradycjonalistom – rozmowa

z K. Stępowskim CSsR,

„W drodze”, 2/2013,

ss. 7-16.

Takie praktyki nie są wynikiem nadmiaru wyobraźni, ale racjonalizacji. Charakterystyki pewnego rodzaju mentalności kościelnej, dokonane pod koniec lat 60. przez wybitnego przedstawiciela antropologii kulturowej, a w drugiej dekadzie XXI wieku przez duszpasterza odprawiającego Mszę trydencką, są sobie bardzo bliskie. Różne formy racjonalizacji rytuału liturgicznego oglądamy nieustannie – prowadzą one nieraz w pozornie przeciwne strony, ale mają wspólny, niechętny rytuałowi korzeń.

Racjonalizacja, zakładająca możliwość „majsterkowania” przy liturgii w imię piękna, wspólnoty, atrakcyjności, jest historycznym tryumfem nowożytnego „doświadczenia wewnętrznego”. Jednak jest to tryumf pyrrusowy, ponieważ doświadczenie wewnętrzne pozbawione stabilnego *lex orandi*, czyli stabilnej liturgii, staje się jedynie niestabilnym życiem psychologicznym, coraz bardziej poddającym się żywiołom tego świata. Wiara w samodzielność takiej wewnętrzności/racjonalności powinna była upaść już dawno wobec doświadczenia psychoanalizy, jednak w Kościele bywa bardzo silna. Gdy rytuał przestaje być sobą, analizy religijności dokonane przez Freuda czy Webera okazują się bardziej prawdopodobne. Paradoks, z jakim mamy do czynienia, polega na tym, że Kościół w swojej praktyce „zdogmatyzował” pewien specyficzny i anachroniczny dziś paradygmat nauk społecznych dotyczący rytualności (antyrytualizm, racjonalizm, doświadczenie, uczucie religijne), a mający swoje źródło w protestanckiej religijności („O cieniu Lutra!”).

Paradygmat ten stał się w pewnym momencie klatką, z której nauki społeczne musiały się wydobyć. Pomogli im ją opuścić w znacznej mierze badacze, którzy byli katolikami. Moment ten można określić mianem przełomu postmodernistycznego i dla orientacji umiejscowić na przełomie lat 60. i 70. XX wieku aż do połowy drugiej z tych dekad. W kwestii personaliów, to przede

wszystkim chodzi o obszernie już zacytowaną Mary Douglas, a także o innego brytyjskiego katolika Victora Turnera. Niestety ich głos w nikłym stopniu przebił się do refleksji Kościoła. Oczywiście teologia nie musi dawać posłuchu świeckim koncepcjom, jednak jak w przeszłości przyglądała się wysiłkom filozofii i zdrowego rozsądku, tak teraz warto, by zaglądała do warsztatu służebnych nauk szczegółowych. Kieran Flanagan, katolicki socjolog liturgii, zauważa jednak, że poza absolutnymi wyjątkami liturgiści nie interesują się ustaleniami nauk społecznych. Wracając do tematu schyłku modernistycznej teorii społecznej, można zapytać, czy zatem postmodernizm (i postsekularyzm) jest katolicki. To już jednak pytanie na inną rozprawę⁶.

Victor Turner, oprócz artykułu nigdy w Polsce niepublikowanego, a znajdującego się na kolejnych stronach tego numeru „Christianitas”⁷, umieścił na łamach czasopisma „Worship” przynajmniej jeszcze jeden tekst, który można uznać za ważny z katolickiej perspektywy. Redakcja „Worship”, która w latach 60. i 70. wspierała linię mocno reformatorską odnośnie do przedmiotu swoich zainteresowań, czyli liturgii katolickiej, nie wzdragała się jednak przed drukowaniem obszernych esejów Turnera – pomimo tego, że stawał on w obronie tradycji liturgicznej Kościoła i krytycznie patrzył na porzucenie rytu trydenckiego na początku lat 70. XX wieku.

Wzmiankowany tekst to znane studium Turnera pt. *Przejścia, marginesy i bieda: religijne symbole communitas*⁸, które potem stało się rozdziałem książki *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*⁹. Dwie wersje tego eseju znacząco się różnią i warto o tym wspomnieć. W wersji książkowej nie pojawiły się akapity, które w bezpośredni sposób odnosiły się do antropologicznej oceny zmian w liturgii zaproponowanych przez Sobór, a szczególnie posoborowych reformatorów. Przywołajmy najistotniejsze opinie, których nie będzie miał okazji poznać polski czytelnik książki Turnera. Jest to o tyle istotne, że w dalszej części tekstu ten wybitny antropolog nie zajmuje się już bezpośrednio sprawami liturgii i choć analizuje istotne dla jej zrozumienia zjawisko liminalności *communitas*, może nie być to uchwytnie bez kontekstu „zagubionego wstępu”.

⁶ Temat ten próbowałem przedstawić w tekście *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, „Frona”, 65/2012, ss. 138-154.

⁷ V. Turner, *Rytualne, plemienne i katolickie*, „Christianitas”, 53-54/2013, ss. 173-197.

⁸ Tenże, *Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, „Worship”, 46, sierpień-wrzesień 1972, ss. 390-412 i 47, październik, ss. 482-494.

⁹ Wyd. pol. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Niektóre spośród „reform” rytuału opierają się na rzekomo „naukowych” teoriach społeczeństwa, które w rzeczywistości z punktu widzenia natury ludzkiej są nieadekwatne – pisze Turner. Na Konstytucję o Liturgii Świętej w oczywisty sposób miał wpływ strukturalny funkcjonalizm. W jego optyce struktura rytuału odzwierciedla strukturę społeczną, a zatem jeśli ta ostatnia ulega zmianie, zmienić się musi również rytuał. Jego znaczenie prowadzi się do funkcji, jaką jest okresowe wzbudzenie pewnych „uczuć”, od których zależy pomyślnie działanie danej formacji społecznej. Oprócz tego w tekście Konstytucji daje się również zauważyć wpływ behawioryzmu. Przybiera on postać założenia, że posługując się „wzmocnieniem”, można „uformować” wiernych, tak aby zaakceptowali to, co grono decydentów spośród teoretyków liturgii uważa za socjologicznie właściwe i dlatego dla nich [tj. wiernych] „dobre”.

Zarówno strukturalny funkcjonalizm, jak i behawioryzm są koncepcjami przestarzałymi, opierają się bowiem na metaforze czy też modelu społeczeństwa jako ściśle zintegrowanego systemu, czegoś na kształt żywego organizmu lub maszyny. Tymczasem należy je uważać raczej za proces, który posiada pewne systemowe cechy charakterystyczne i który w nieunikniony sposób przechodzi zarówno przez twórcze momenty antystrukturalne, jak też przez długie okresy strukturalnej stabilności. Moim zdaniem jedną z przyczyn szerokiego odchodzenia wielu katolików od instytucjonalnego życia Kościoła – ludzi, którzy nadal uważają się za chrześcijan (i smucą się jak wdowa po śmierci tego, kogo kochała) – jest całościowe przekształcenie form rytualnych, do jakiego doszło pod wpływem teorii spod znaku pozytywizmu i materializmu. Popełniono błąd w kwestii mas wiernych i ich zapotrzebowania na powtarzalność i archaiczność. Pomyłono się również co do oceny modlitwy i życia wewnętrznego. W rzeczywistości bowiem nie istnieje sprzeczność pomiędzy liturgicznym archaizmem i religijną kreatywnością: są one dwiema stronami tej samej liminalnej monety.

I obie muszą zostać utrzymane, gdyż Filistyni są nad nami
(por. Sdz 16)!¹⁰

Po przytoczeniu tej stanowczej i silnej analizy możemy przejść do objaśniania terminologii Turnerowskiej, a także do próby zrozumienia jego antropologicznie motywowanego krytycyzmu. Czym jest owa wspomniana wcześniej „istotna dla zrozumienia liturgii” liminalność *communitas*? Liminalność wedle koncepcji Turnera to punkt przejścia pomiędzy dwiema pozycjami w strukturze – niekoniecznie zróżnicowanymi. *Communitas* zaś opisuje „stan społecznego skupienia” w sekwencji procesu społecznego, którą możemy określić mianem liminalnej. Ten specyficzny „stan skupienia” to zawieszenie społecznych kontekstów pomagające w przejściu od starej do nowej pozycji. Zasadniczo zatem *communitas* jest czasowo ograniczona. Może to być choćby nowicjat w zakonie, który jest właśnie liminalną *communitas* czy – posługując się terminem Arnolda van Gennepa – rytuałem przejścia. Taką liminalną *communitas* może być także – w szerszym ujęciu – całe życie zakonne, a szczególnie mnisze, które przeznaczono dla powołanych i żarliwych dusz – jak pisze Turner. Dusz oczekujących zmiany pozycji pomiędzy doczesnością a wiecznością, ale będących też oknem liminalności dla tych, którzy „korzystają” z niej w bardziej zwyczajnym trybie. Turner nie określa w dosłowny sposób (doczesne – wieczne), o jakie pozycje w liminalności mniszej chodzi, jednak wyraźnie sugeruje szerokie ujęcie zarówno kategorii liminalności, jak i *communitas*. Co więcej, jak się zdaje, w ramach tych dwóch zmiennych społecznej konstelacji może znaleźć się całe życie religijne społeczeństwa czy – w naszym konkretnym przypadku – życie Kościoła, które poprzez swoją obrzędowość różnicuje przebieg procesu społecznego.

Turner gdy pisze o *communitas*, zaraz też się zastrzega w sposób, powiedzielibyśmy, bardzo katolicki, przeciwny dualizmowi świata idealnego i rzeczywistego:

Communitas często jawi się w kulturowym przebraniu edeńskiego raju, utopijnego lub milenarystycznego stanu rzeczy, ku którego osiągnięciu powinno być skierowa-

¹⁰ V. Turner, *Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, „Worship”, 46, sierpień–wrzesień 1972, s. 390, fragment na potrzeby tego artykułu przełożył T. Dekert.

ne religijne lub polityczne działanie indywidualne czy zbiorowe.

¹¹ Tenże, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, s. 201.

W tym obrazie całe społeczeństwo „wygląda jak *communitas* wolnych i równych współtowarzyszy”¹¹. Dziedzictwo przeciwstawiania wspólnoty i społeczeństwa ma w socjologii smak zeświecczonego ujęcia protestanckiego, bliskiego choćby Weberowi. Wedle niego społeczeństwo, struktura czy władza weszły w świat razem z zepsuciem grzechu. W tym zsocjologizowanym obrazie Królestwo Niebieskie jest utopią trwającej tysiąc lat *communitas* – pozbawionej i struktury, i władzy. Tymczasem, pisze Turner, *społeczeństwo, tak jak wszyscy go doświadczamy, jest procesem angażującym zarówno strukturę społeczną, jak i communitas, osobno i razem w rozmaitych pozycjach*¹².

¹² Tamże.

Turner idzie w swojej analizie *communitas* dalej. Krytykuje bowiem nie tylko pomylenie zdobycia celu społecznego z osiągnięciem stanu *communitas*, ale także sam obraz *communitas* jako swoistej utopii pozbawionej odniesienia do struktury społecznej:

Ważne sytuacje liminalne stanowią dla społeczeństwa okazje do przejawienia samoświadomości, a właściwie do tego, by jego członkowie, w przerwie między przypisaniem do określonych pozycji, mogli osiągnąć mimo wszelkich ograniczeń przybliżone globalne spojrzenie na miejsce człowieka w kosmosie i jego stosunek do innych widzialnych i niewidzialnych bytów. W micie i obrzędzie ważne jest również to, by jednostka w czasie przejścia mogła poznać cały układ stosunków społecznych zaangażowanych w to przejście oraz zmiany układu. **Dzięki temu poznaje ona również strukturę społeczną w *communitas*.** Nauczanie nie musi się odbywać wprost i opierać na wyjaśnieniach werbalnych [podkreślenie – T. R.]. W wielu społecznościach zdaje się wystarczać, jeśli neofici uświadamiają sobie wielorakie stosunki między wszystkim, co jest *sacrum*, a innymi aspektami ich kultury albo dowiedzą się z umiejscowienia świętych przedmiotów w strukturze stosunków albo z ich istot-

nych własności, w jaki sposób kluczowe aspekty kosmosu i społeczeństwa są powiązane i jaka jest hierarchia ich połączeń¹³.

¹³ Tamże, ss. 202-203.

Nie powinniśmy przywiązywać się zbyt do wyrazu „neofita” – w cytowanym fragmencie Turner odwołuje się do konkretnej sytuacji, gdy tymczasem obrzędowość i liminalność towarzyszą człowiekowi całe życie. Oczywiście moglibyśmy z katolickiej perspektywy powiedzieć, że doświadczenie Kościoła jest doświadczeniem „nowicjatu niebiańskiego”, co pozwoliłoby, nieco przesuwając znaczenie, przyjąć także, nieco abstrakcyjnie, neofitkość jako czas wtajemniczenia.

Znamienne jest to, że dla Turnera *communitas* nie jest zatem celem, ucieczką od świata społecznego, lecz odsunięciem się od niego, by lepiej go pojąć, jest formą liminalną, przejściową, ale i inicjacyjną, która pozwala właściwie rozumieć świat – przyjmując lub/i utrwalic to, co jest nazywane narracją źródłową.

Refleksja Victora Turnera skłania zatem do zarysowania dwóch idealnych typów religijności, które to typy mogą nam pomóc w rzuceniu pewnego światła na kwestię liturgii katolickiej.

Pierwszy typ radykalnie przeciwstawia święte i świeckie – przy czym święte utożsamia z *communitas* pojętą jako utopia nieco anarchicznej wspólnoty, a świeckie – ze społeczeństwem, w którym tylko przemoc polityczna powstrzymuje zło, jakim jest całkowity rozpad społeczeństwa. Typ ten odzwierciedla teologiczną separację tego, co nadprzyrodzone, od tego, co historyczne, oraz jest wyrazem pesymizmu reformacji. Rozwój tej tendencji u myślicieli oddalających się od rdzenia pobożności Wcielenia znakomicie opisał w klasycznej już książce pt. *Historia powszechna i dzieje zbawienia* Karl Löwith.

Drugi typ religijności nie przeciwstawia świeckiego i świętego – raczej zakłada, że funkcjonowanie w społeczeństwie wymaga powtarzania obrzędów przejścia, które pozwalają odtwarzać źródłową narrację o właściwym, sprawiedliwym czy też Bożym sposobie życia wedle ustanowionego porządku. Perspektywa Turnera przyłożona do katolicyzmu koresponduje z zasadą sakramentalną, o której pisał choćby bł. kardynał John Newman. Obrzędy mają zatem sens sakramentalny – reprezentują to, co nadprzyro-

dzone. Nadprzyrodzoność jest jednak złączona z tym światem, z jego naturalnymi procesami – nie odrywa się od niego jak idea.

Właśnie te dwa typy idealne religijności pozwalają nam spojrzeć na liturgię z perspektywy Turnerowskiej. To liturgia bowiem, w zwykłym katolickim życiu skupiająca się na niedzielnej Eucharystii, jest właśnie rodzajem liminalnej *communitas* odnawiającej narrację źródłową życia chrześcijańskiego. Właśnie tak, jak się zdaje, należałoby interpretować sens liturgii w refleksji Turnera. Nie jest ona jednak pozbawiona własnej struktury, a także silnie odnosi się do struktury społecznej, którą zawiesza (liminalność), ale i chce kształtować, ustanawiając pozycje jej elementów. Praktyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II nie dość, że zachwiała gmachem liturgii i jego względną nieruchomością, to stała się próbą celebrowania utopijnej (statycznej) *communitas* ustanawiającej Królestwo Niebieskie już na ziemi. Przestała we właściwym sensie być obrzędem przejścia, obrzędem paschalnym¹⁴. Jej obrzędowy przekaz został zminimalizowany, a sam przekaz w najlepszym razie ograniczył się do pedagogicznego nadmiaru słowa. W gorszym razie – uległ zupełnej erozji, ponieważ donikąd już nie prowadził.

Ta erozja mogła mieć trzy konsekwencje: porzucenie praktyki zdezawuowanego rytu, przetworzenie sensu owego przejścia (zaburzenie integralności życia katolickiego) lub przekształcenie się przejścia w rodzaj konsumpcji, czyli czasu odpoczynku – ucieczki od świata (sens terapeutyczny), ale już raczej w świeckim rozumieniu.

Zarzucenie liturgii sprawowanej, przeżywanej i rozumianej jako obrzęd przejścia ułatwia fałszywe rozwiązywanie dość powszechnie akceptowanego przeciwstawienia *sacrum* i *profanum*. Zanik obrzędu paschalnego jest doświadczany jako zanik *sacrum* i obecności Boga w świecie. Znakomicie opisał to we wspomnianej książce Karl Löwith, pokazując, jak tradycja protestanckiej teologii wygaszała kolejne znaki Bożej obecności w świecie. Najistotniejsze jednak wśród tych znaków wydaje się poczucie „utruty przejścia”, czyli redukcja nabożeństwa do głoszenia, które przynajmniej psychologicznie jest już tylko zwoływaniem się, by powiedzieć „Jest gdzieś jakiś Bóg, ale nie tutaj”. To „nie tutaj” dotyczy uśmierzonej liturgii. Wiemy, że nie jest ona martwa, dopóki jest w niej sakra-

¹⁴ Paweł Milcarek zwrócił mi uwagę, że podobną myśl można znaleźć w tekście kard. Ratzingera na 40-lecie Konstytucji o Liturgii świętej. Nie ma możliwości przytaczania bardzo obszernych fragmentów, jednak pozwólmy sobie na przywołanie jednego dotyczącego reformy liturgicznej: *Wydaje mi się, że najczęściej spotykane problemy w konkretnej realizacji reformy liturgicznej wynikają z niedostatecznego uwzględnienia paschalnej przesłanki soboru. Zbyttno trzymano się strony wyłącznie praktycznej, narażając się na niebezpieczeństwo tracenia z oczu samego centrum*, J. Ratzinger, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej* [w:] tenże, *Teologia liturgii, Opera Omnia*, t. XI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 639.

ment, a jednak społeczne waloryzowanie tej rzeczywistości wydaje się konieczne przede wszystkim dla nas. Uśmiercenie obecności Boga tłumaczy się Wcieleniem, które miałyby się równać z desakralizacją, jednak pod płaszczem takiej teologicznej eksplikacji ukrywa się doświadczenie skrajnego oddalenia Boga – Jego idealizacji (a dalej utraty wiary). Skoro Bóg jest „nie tutaj”, poszukuje się Go gdzie indziej („Szukać mnie będziecie, lecz nie znajdziecie”), sakralizując inne rytuały, takie jak dialog. Owo „spotkanie z innym” w dialogu staje się namiastką przejścia, jakie Bóg może dać w liturgii. Niemniej abstrakcyjna (słowna, niesakramentalna, niedoktrynalna) jedność jeszcze bardziej powinna być sygnałem alarmowym. Faktycznie jednak skupienie na innych rytuałach jeszcze bardziej dekonstruuje liturgię, i to nie tylko w sposób pośredni, ale i bezpośredni, kiedy jest ona zachwaszczana przez postchrześcijański „obrzędek”. Lecz skoro „nie tutaj”, to wszystko staje się dozwolone.

Liturgia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego. Jednak źródło i szczyt to co innego niż cel. Zarówno źródło, jak i szczyt odwołują się do doświadczenia, w którym czegoś się uczymy, coś pobieramy – przez szczyt się przechodzi, ale raczej się na nim nie mieszka. Choć można, a nawet trzeba po wielokroć na niego powracać. Szczyt jest łącznikiem z niebem. Zatem soborowe sformułowanie byłoby raczej koherentne z procesualną wizją świata, gdzie *societas* i *communitas* mają swoje właściwe miejsce i są integrowane w procesie życia, w procesie wchodzenia i schodzenia, napełniania się, przypominania, „dotykania nieba” – które jednak jest wciąż „ponad nami”.

Taka interpretacja tekstów Victora Turnera pozwala z jeszcze jednej perspektywy spojrzeć na wątpliwość wyrażaną przez wielu i zawartą w pytaniu, czy aby reforma liturgiczna na pewno została przeprowadzona w najlepszy możliwy sposób.

Problematyczne są także przemiany w obrębie przestrzeni kościoła – prezbiterium i nawy. Szczególnie swoista zamiana ról – poluzowanie norm w prezbiterium i nieraz spotykany rodzaj musztry stosowanej wobec nawy (czasem obserwowanej także podczas współczesnych celebracji dawnej liturgii) zacierającą ważne doświadczenie liminalne opuszczenia struktury społecznej, ale również odrębność osób biorących udział w obrzędzie. Swo-

bodna gra ról społecznych wokół nowego ołtarza zaciera liminalny charakter tego doświadczenia, a poddanie życia nawy podważa „stan społecznego skupienia“, który rozumiemy jako *communitas*. Liturgia upodabnia się do struktury społecznej, w której to, co centralne, jest w ciągłym ruchu („przemija postać tego świata”), a społeczności poddane są arbitralnie działającej przemocy i podległości wobec tej zmienności. Źródłem poczucia arbitralności jest właśnie krach ról społecznych w prezbiterium. W dawnej formie liturgii swoista musztra nawy wyrządza mniej szkód, ponieważ w prezbiterium obrzęd nie traci swojej spójności. Metaforą struktur społecznych i antyrytuału może być obraz dobrze znany nam z filmu. Oto drużyna wojskowa stoi na baczność, przed kapralem, który jest uosobieniem ekspresji osobistej. Kapral jest przekonany, że swoim zachowaniem reprezentuje reguły swojej instytucji, gdy tymczasem jest jedynie jego karykaturą.

Tym, co decyduje o liminalnym charakterze liturgii i jej zdolności do kreowania *communitas*, jest właśnie to, że nie stanowi odzwierciedlenia struktury (co nie znaczy, że nie łączą jej ze strukturą żadne więzy, o czym już była mowa). Problem z reformą byłby z tej perspektywy taki, że w jakiejś mierze pozbawia ona społeczność katolicką tego, czym dla właściwego przebiegu procesu społecznego jest *communitas*.

Przechodząc na moment do tego, co moglibyśmy określić antropologią polityczną, katolicka liminalność chce służyć przemianie tych elementów rozkładu, które są w świecie. Bez liminalnej *communitas* liturgii struktura społeczna traci swój naturalny (w klasycznym sensie) charakter, a skłania się ku strukturze mechanicznej, która jest antyrytualna, antynaturalna i antynadprzyrodzona, ponieważ jest jedynie artefaktem. Owszem, struktura mechaniczna może zachować pewnego rodzaju spójność społeczną, ale w skrajnym przypadku kosztem istnienia człowieka. Niedobrze, jeśli sama liturgia zaczyna współgrać z takimi tendencjami.

Tymczasem zaglądam do świeżo wydanej po polsku, klasycznej (opublikowanej w 1958 roku) książki o. Josefa Andreaa Jungmanna SJ *Liturgia pierwotnego Kościoła* – a w niej do postawia

napisanego przez nestora polskiej liturgiki posoborowej ks. prof. Helmuta Sobeczki; czytam tam:

Moment ukazania się polskiej wersji książki jest bardzo trafny, ponieważ pomoże lepiej zrozumieć posoborową reformę liturgiczną, zwłaszcza tzw. tradycjonalistom, którzy chcieliby zatrzymać się w czasach Soboru Trydenckiego. Jungmann zbija ich argumenty [...]. Autor w omawianym dziele nie ogranicza się jedynie do suchych faktów historycznych, ale uzasadnia zmiany, tłumaczy ich treść teologiczną, opisuje wewnętrzny mechanizm powstawania tekstów¹⁵.

Pomińmy już fakt nietrafnej oceny wiedzy liturgicznej przedstawicieli środowisk związanych z tradycją łańską. Bardziej symptomatyczne jest kontynuowanie przez autora cytatu dawno zakończonych wojen i obrona twierdz, którymi nikt się nie interesuje. Liturgia katolicka w sensie społecznym w znacznej mierze się rozpadła¹⁶. Erozja jej posoborowego kształtu obnażyła słabość zarówno „zbijania”, jak i „rozumienia” racji reformy. Papież Benedykt XVI próbował wyrwać liturgię z kręgu magicznie powtarzanych formuł budowanych na anachronicznych „przedsądach”. Dlatego, jak można się domyślać, wprowadził do teologii bliższą ponowoczesności metodologię hermeneutyczną niezwykle doceniającą niezmienną lub chociaż „względnie niezmienną” tworzącą czasoprzestrzeń łaski. Czasoprzestrzeń ta pozwala dojrzać nam, wiernym, ale i formom, które sobie bardziej przypominamy, niż tworzymy. ■

i dolegliwości fizyczne [...] stanowiły powód największych zmartwień Jungmanna. Najbardziej niepokoiły go zmiany, jakie następowały w całym Kościele i w jego Zakonie w okresie posoborowym. Całą duszą był w dalszym ciągu za reformą w Kościele. Jednakże widział on jasno różnicę pomiędzy autentyczną reformą a reformą fałszywą, pseudoreformą, różnicę między odnawianiem domu a jego rujnowaniem [...]. Z pełną troską, a niekiedy z dezaprobatą, obserwował Jungmann niewłaściwe zmiany [...], nawet jeśli sam był w jakimś stopniu ich przyczyną (ks. M. Wolicki, Słowo o autorze [w:] J. A. Jungmann, Sprawowanie liturgii, Kraków 1992, ss. 46-47).

¹⁵ Ks. H. Sobeczko, *Posłowie o autorze i znaczeniu jego dzieła* [w:] J. A. Jungmann SJ, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, przeł. T. Lubowiecka, seria „Modlitwa Kościoła”, t. 16, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2013.
¹⁶ W tym kontekście warto może przypomnieć, z jakim bólem i smutkiem patrzył na praktykę reformy posoborowej sam o. Jungmann – ten sam, którego przedsoborowe, pełne nadziei pisma poleca dzisiaj ks. Sobeczko dla *pacyfikacji* tradycjonalistów. We wstępie do wydanego przez Polskie Towarzystwo Teologiczne polskiego wydania jednej z książek Jungmanna czytamy następujące streszczenie dramatu sędziwego austriackiego liturgisty: *Jednakże nie cierpienia*