



ducho- wość

Liturgia i zbawienie

Jan P. Strumiłowski OCist

Grzegorz W. Brodacki OCist

Porządkowanie pojęć

Ludzie zaniepokojeni duchową i kulturową degeneracją czasów, w których przyszło nam żyć, staranie o odbudowę Bosko-ludzkiego ładu zaczynają często od procesu, który można by nazwać „porządkowaniem pojęć”. W istocie proces ten posiada niezwykłą wagę przez to, że postmodernizm bardzo często oddziałuje właśnie na poziomie pojęć. Gdyby jednak ów proces ograniczał się do przesunięć znaczeniowych, jego odwrócenie czy naprawa byłyby względnie łatwe, tymczasem „płynna rzeczywistość” niemal uniemożliwia tę odbudowę, jak bowiem przechwycić „zawłaszczone” pojęcie, jeśli nawet dokładnie nie wiadomo, przez co i w jaki sposób zostało zawłaszczone? Postmodernistyczna antropologia, która narzuca się nam, czy tego chcemy, czy też nie, jest tą właśnie płynną przestrzenią: skoro człowiek z jednej strony jest jedynym punktem odniesienia, z drugiej zaś strony on sam jest miotany drzemiącymi w nim pasjami, na które nie ma większego wpływu, jedynym argumentem, na jaki nieświadomy przedstawiciel postmodernizmu jest w stanie się zdobyć, to właściwie tylko jego własne odczucia, względnie, jeśli ma w sobie jakieś pokłady altruizmu, solidarne podzielenie odczuć drugiego człowieka. Zatem rozmowa z nim nie powinna rozpocząć się od wysokiego pułapu, ale winna wyjść od pojęć podstawowych, „uporządkowanych” na tyle, na ile pozwala na to „płynna rzeczywistość”.

Kusząca autotranscendencja

Postmodernizm często jest nazywany epoką postchrześcijańską, czasami neopogańską, a czasami antychrześcijańską. Wszystkie te trzy określenia dotyczą w pewien sposób jego istoty i charak-

teru. Spróbujmy zatem w celu nakreślenia właściwego kontekstu przyjrzeć się tym trzem określeniom.

Postmodernizm jest epoką neopogańską poprzez odwrót od rdzenia chrześcijańskiego. Pogaństwo (a więc i neopogaństwo) charakteryzuje się pewnego rodzaju poszukiwaniem Boga, jest to jednak poszukiwanie na ludzką miarę, niejako po omacku, wykorzystujące jedynie antropologiczny potencjał przekraczania siebie. Jednakże samo pragnienie realizacji transcendowania własnej natury, bez światła objawienia, jest przekraczaniem w kierunku pustki, przekraczaniem bez konkretnego celu, bo bez jego znajomości, przez co często kończy się jedynie kwestionowaniem natury i niszczeniem jej poprzez rozrywanie jej granic. Natura staje się w takiej perspektywie barierą i brzemieniem, które ograniczają człowieka w poszukiwaniu absolutu, często identyfikowanego z nieskrępowaną wolnością.

Z kolei postchrześcijański i antychrześcijański rys czasów współczesnych określa topos, z którego postmodernizm wyrasta, i zasadę oraz cel, ku któremu zmierza. Współczesna kultura nie jest prostą alternatywą dla kultury chrześcijańskiej. Nie jest względem niej odrębna, co pozwalałoby żywić nadzieję, że podobnie jak w przypadku starożytnych kultur (greckiej czy rzymskiej) lub współczesnych, lecz wyrosłych w odizolowaniu od chrześcijaństwa (np. dalekowschodniej), możliwe byłoby poszukiwanie wspólnej przestrzeni, co w konsekwencji dawałoby podstawy do jej adaptacji celem zaszczepienia w niej światła Objawienia. Postmodernizm tymczasem wyrósł w łonie chrześcijaństwa, ale w dość specyficzny sposób. Z jednej strony przyjmuje dziedzictwo Kościoła, które nawet stanowi dla niego podstawę i bazę wyjściową, z drugiej ta baza jest miejscem jego krytyki i negacji. Postmodernizm wyrósł z jawnego sprzeciwu wobec myśli chrześcijańskiej i z tego względu może być nazywany kulturą antychrześcijańską lub po prostu antykulturą.

Punktem wspólnym tych trzech określeń jest rzeczywisty powrót do stanu człowieka przed przyjściem Chrystusa lub przed objawieniem zapowiadającym Jego przyjście, a nawet do sytuacji dokonanego już odrzucenia Chrystusa. Człowiek postmodernistyczny jest podobny do poganina w tym sensie, że jego kondycja egzystencjalna (o której powiemy szerzej za chwilę) jest kondycją

naznaczoną i wyznaczoną przez to, co teologia chrześcijańska nazywa grzechem pierworodnym. Antychrześcijański charakter postmodernizmu stanowi natomiast solidną zaporę uniemożliwiającą otwarcie się na światło Ewangelii. Czym jednak charakteryzuje się ów stan egzystencjalny?

Otóż doktryna katolicka uczy, że człowiek po grzechu pierworodnym rodzi się w stanie odwrócenia od Boga i ukierunkowania na własne ja. Starożytni autorzy, jak np. św. Benedykt, byli na ten stan szczególnie wyczuleni. Na skutek grzechu jesteśmy ślepi i głusi na Boga, nie wiemy, kim On jest, nie słyszymy Jego głosu, a więc pozostajemy w pewnej izolacji i nieprzekraczalnej niewiedzy względem Stwórcy. Człowiek oczywiście nie może trwać zawieszony w takiej próżni, a to ze względu na swoją kondycję ontologiczną. Każdy z nas jest stworzeniem, więc początek i źródło, a także cel i sens naszego istnienia znajdują się poza nami samymi. Kiedy człowiek nie ma dostępu do tego „poza”, odnajduje je w pewnej ambiwalencji własnej egzystencji – z jednej strony popada w szaleństwo samotranscendencji, z drugiej zaś kryterium i odniesienie owej autotranscendencji upatruje wyłącznie w swoim własnym „ja” – w swoich odczuciach, mniemaniach itp. Z logicznego punktu widzenia sytuacja ta jest nie tylko paradoksalna i błędna, ale nade wszystko tragiczna.

Słowo, które prowadzi do zbawienia

W takim stanie człowiek, nie potrafiąc zwrócić się do Boga o własnych siłach, w sposób oczywisty nie potrafi także oddać prawdziwemu Bogu należnej Mu chwały. Odwrócenie ontologiczne sprawia, że każda samodzielna próba oddawania chwały Bogu najwyższemu niechybnie musi zakończyć się oddawaniem chwały samemu sobie. Oprócz tego kondycja ontologiczna sprawia, że człowiek jako stworzenie nie jest nawet zdolny do oddania należytej chwały Bogu. Zatem nawet gdyby jakimś cudem rozpoznał Boga, odnalazł Go i skierował własną egzystencję ku Niemu, to sama ta egzystencja jest zbyt wątła i niedosięgająca Boga, a zatem niezdolna do oddania Mu należytego kultu. Innymi słowy, człowiek z natury rzeczy nie zna Boga, nie potrafi Go samodzielnie odnaleźć, nie wie, w jaki sposób oddać Mu chwałę, nie pojmuje,

na czym prawdziwy kult polega, i ontologicznie nie jest zdolny do prawdziwego urzeczywistnienia go.

Z takiej sytuacji rodzi się i wyłania potrzeba Zbawiciela, który z jednej strony będzie należał do rodu ludzkiego, by człowieczeństwo mogło oddać kult Bogu, a z drugiej sam musi być Bogiem, by ontologicznie posiadać dyspozycję oddania kultu lub ukierunkowania własnej egzystencji ku chwale Boga, tak by to ukierunkowanie, jak i sama egzystencja osiągały miary należnej Bogu. Zbawiciel więc był konieczny i konieczne także było, by był On prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

Samo zaistnienie Zbawiciela w świecie stworzeń było jednak niewystarczalne dla włączenia człowieka w nurt kultu sprawowanego w Jego Duchu i w Prawdzie. Istotne były ponadto trzy elementy wynikające z Jego unikalnej egzystencji. Po pierwsze, nieodzowne jest Słowo, czyli treść Objawienia, które poucza nas o naszej kondycji i o naturze prawdziwego Boga. Ewangelia nie jest prostą i przypadkową opowieścią o życiu Jezusa. Jest historycznym epifenomenem egzystencji Boga-człowieka. Treść Ewangelii pokazuje egzystencję człowieka innego – odwróconego od siebie i zwróconego ku Bogu. Znamienny w tej kwestii jest szczególny rys Chrystusowego życia, który jest określany mianem proegzystencji wobec Ojca. Jezus w istocie jest sam w sobie życiem w pełni ukierunkowanym na Ojca. Ojciec jest osią i centrum Jego istnienia. On sam, Jezus, jest absolutnym Jego uwielbieniem, cały jest modlitwą i cały jest ofiarą. Święty Paweł radykalnie określa Jego osobę jako istnienie Bóstwa na sposób ciała, gdyż w Jezusie odwieczne życie Syna, który cały jest zrodzony z Ojca i cały jest zwrócony Ojcu, dosięga ludzkiej egzystencji.

Treść Ewangelii nie jest natomiast jedynie objawieniem tej unikalnej tożsamości Syna, ale jest również pewnego rodzaju programem, mającym wprowadzać człowieka w podobny rytm istnienia. Stąd też sama Ewangelia, jak i Tradycja katolicka nie tylko mówią o uwielbieniu Ojca, ale u umiłowaniu Boga aż po wzgardę i nienawiść siebie. Człowiek w stanie grzechu kocha siebie aż po wzgardę Boga. Proces zbawienia polega więc na egzystencjalnym odwróceniu, czyli na umiłowaniu Boga aż po nienawiść siebie. Iluzją jest twierdzenie, jakoby można było zachować miłość egoistycznego

„ja”, dołączając do niej po prostu miłość Boga, podobnie jak iluzją jest twierdzenie, że można służyć dwóm panom.

Sakrament, który daje zbawienie

Drugim elementem są sakramenty. Samo pouczenie o naszej kondycji, jak i o kondycji człowieka zbawionego oraz o procesie i kierunku przemiany mającej się w człowieku dokonać nie wystarczy. Zbawienie, jak wiadomo, nie polega jedynie na zmianie postępowania i zachowywaniu przykazań; polega ono na przemianie ontologicznej, przemianie ludzkiego bytu, uzdolnieniu go do owej reorientacji, której ma służyć posłuszeństwo względem Ewangelii. Samo Słowo zatem to za mało. Protestancka teza sprowadzająca chrześcijaństwo do postulatu *sola Scriptura* jest w najwyższym stopniu błędna, gdyż człowiek nie tylko nie jest w stanie zrealizować owej egzystencjalnej przemiany postulowanej przez Ewangelię, ale nie jest nawet w stanie jej pojąć. Potrzebuje do tego wyposażenia ontologicznego, dającego mu przynajmniej związkowy udział w życiu Boga – i temu służyć mają sakramenty, z których pierwszym jest chrzest.

Z drugiej strony same sakramenty i Słowo również nie są wystarczające. Wyposażenie ontologiczne oraz oświecenie przez Słowo są zaledwie uzdolnieniem i ukierunkowaniem rozpoczynającym proces zbawienia. Człowiek z natury nadal nie wie, na czym ma polegać prawdziwy kult i w jaki sposób w pełni ma się on zrealizować. Do tego zdolny będzie dopiero w stanie uwielbienia w chwale. Póki jednak znajduje się w stanie pielgrzyma, potrzebuje jeszcze trzeciego elementu, który urzeczywistniałby potencjał dwóch poprzednich.

Kult, który urzeczywistnia zbawienie

Trzecim elementem jest uczestnictwo w prawdziwym kulcie Chrystusa i właściwie tutaj zaczyna się kwestia istotna dla naszego wywodu. Istotna o tyle, że właśnie w kulcie urzeczywistnia się potencjał dany nam w słowie i sakramentach. Niezwykle ważne dla tego urzeczywistnienia jest prawidłowe określenie, czym właściwie jest ów kult i na czym polegać ma nasze w nim uczestnictwo.

Kult chrześcijański znajduje swoje źródło w kulcie przekazanym nam i otrzymanym od Boga, sprawowanym przez Jezusa Chrystusa. Rdzeniem owego kultu jest wydarzenie ofiary, urzeczywistnionej najpierw sakramentalnie w Wieczerniku, a następnie rzeczywiście na Golgocie. Faktem jest, że ów kult nie jest czymś powtarzalnym i rozciągłym. Jest on wydarzeniem jednorazowym. Ze względu na jego pełnię nie da się go powtórzyć i uzupełnić. Jezus złożył swoją ofiarę tylko raz i na zawsze, wypełniając miarę chwały godnej Ojca. Nasze uczestnictwo w kulcie nie ma być ani naśladowaniem, ani prostym powtórzeniem. Sprawując Eucharystię, nie powtarzamy aktu Chrystusa. Uczestnicząc w Eucharystii, nie mamy w pierwszym rzędzie powielać czy egzystencjalnie odtwarzać we własnym życiu Chrystusowego aktu oddania, a często takie właśnie przekonanie w sposób nieświadomy pokutuje u chrześcijan: oddać kult Bogu to znaczy urzeczywistnić w sobie albo stać się bardziej w swoim istnieniu kolejną transpozycją egzystencji i ofiary Chrystusa. W tej perspektywie sam Chrystus jawi się zaledwie jako wzór i przewodnik wprowadzający nas w kult. Tymczasem w rzeczywistości On sam jest urzeczywistnieniem i miejscem owego jedynego kultu. Oczywiście, w pewnym sensie nasze egzystencjalne urzeczywistnienie kultu jest celem i prawdą, o tyle jednak, o ile jest urzeczywistnieniem życia Jezusa w nas, a nie życia podobnego czy nawet identycznego z życiem Jezusa. Dlatego też w naszym samodzielnym dążeniu do „osiągnięcia” natury Syna niewłaściwe jest wciąż odizolowane pragnienie, którego celem jest zrealizowanie własnego, a więc opartego na pragnieniach własnego „ja”, urzeczywistnienia tego celu. Nim jednak wyjaśnimy, na czym owo uczestnictwo w kulcie ma faktycznie polegać, należy przyrzeć się temu, czym jest rytuał określający sposób i strukturę uobecnienia jedynego aktu kultu Chrystusowego i naszego weń włączenia. W tym celu musimy z poziomu rozważań teologicznych zejść na chwilę do poziomu nauk o człowieku, a mianowicie do antropologii.

Antyrytualizm

Epokę, w której żyjemy, Tomasz Dekert w szeregu swoich artykułów na temat antropologii liturgii nazwał epoką antyrytualistyczną. Powody, dla których obecne czasy cechuje ów antyrytualizm,

są bardzo proste: do ich zrozumienia wystarczy jedynie znać naturę rytuału oraz wykonać choćby pobieżną analizę współczesnych społeczeństw zachodnich. Pierwszym i w zasadzie fundamentalnym powodem jest już sama geneza rytuału: bierze się on z przekonania człowieka o jego ograniczoności, z której z kolei, jak już wspomnieliśmy, rodzi się konieczność przekraczania granic immanencji. Społeczeństwo, które odrzuca transcendencję albo sprowadza ją do zapewnienia sobie lepszego pocucia w immanencji, nie będzie potrzebowało rytuału (przynajmniej tego rozumianego w jego klasycznej formie). Skoro rytuał zapewnia człowiekowi kontakt ze światem transcendentnym, musi wyróżniać się pewnymi cechami, które wynoszą go ponad codzienność. Na pierwszym miejscu należy postawić tutaj hieratyczność. Gesty, słowa, postawa uczestników, atmosfera rytuału, jego miejsce i czas muszą być **inne** od pozornie nawet podobnych gestów, słów, postaw, miejsc wykonywanych na co dzień, bo ich celem jest przeniesienie uczestników ku **Innemu**. Dalej – rytuał musi być „otrzymany”: nie tworzą go uczestnicy tu i teraz. Jego geneza zazwyczaj jest dwojaka: z jednej strony jego celebrację legitymizuje Boski nakaz, z drugiej zaś jest wyrazem łączności z licznymi pokoleniami, które celebrowały go uprzednio i w ten sposób (poprzez celebrację!) nam go przekazały. Kolejną cechą rytuału jest jego powtarzalność. Na ten temat pisał wyczerpująco przywołany już Dekert, dlatego tutaj wspomnimy jedynie o powtarzalności rytuału w różnych, naturalnych dla człowieka cyklach: tygodniowych czy rocznych. Warto jednak zwrócić uwagę na aspekt, o którym religioznawca nie wspomina *explicite*: powtarzalność rytuału sprawia, że staje się on „przezroczysty” – skoro jest aż do bólu przewidywalny, łatwiej można od formy przejść do treści, jaką niesie. Oprócz tego rytuał jest ze swojej natury zakorzeniony w kosmosie. Świat stworzony przez Boga jest właściwie jedynym *theatrum*, w którym dzieje się rytuał, zatem odseparowanie go od naturalnego rytmu światła i ciemności, pór roku, praw fizyki, podobnie jak odseparowany od natury jest człowiek żyjący w wielkim mieście, jest pozbawieniem go znacznej części jego sensu.

To skrótowe przedstawienie antropologicznych aspektów rytuału wskazuje na pewne współczesne niezrozumienie tego, czym jest kult i wyrażający go rytuał, coraz częściej obecne w świadomości

mości ludzi Kościoła zachodniego. Od początku bowiem swojego istnienia Kościół umiał bezbłędnie wykorzystać wszystkie wymienione powyżej antropologiczne cechy rytuału do głoszenia Ewangelii i do zapewnienia już wtajemniczonym dostępu do transcendencji (co w języku teologii nazywa się łaską lub uświęceniem). W XX wieku natomiast najpierw nieśmiało, a potem na coraz większą skalę dokonywano modyfikacji rytu. W rezultacie w pewnym momencie, w przeciągu dziesięciu lat formalna warstwa liturgii Kościoła łacińskiego została przeobrażona w sposób niemalże totalny. Co najważniejsze jednak, zmieniła się nie tylko formalna warstwa liturgii, ale zmienił się paradygmat, który nią rządził. Do tej pory kult katolicki rządził się wymienionymi powyżej, wspólnymi dla wszystkich kultur i epok, paradygmatami rytuału (niosącego oczywiście treści ewangeliczne i uświęcające), po reformach natomiast wszystkie one zostały sprowadzone właściwie do jednego: horyzontalnie rozumianego paradygmatu uczestnictwa. W teorii kontakt z Innym dalej pełni rolę nadrzędną, jednakże osiąga się go już nie poprzez całe spektrum przyrodzonych człowiekowi (i, jak wierzymy, oczyszczonych i wzmocnionych łaską Bożą) środków wyrazu, ale przez postulowane rozumowe wejście w liturgię. Piszemy „postulowane”, bo jak pokazała praktyka, próba takiego wejścia jest prawie zawsze skazana na porażkę, ponieważ albo przy ogromnym wysiłku umysłowym chce się zgłębić każde najdrobniejsze słowo, gest, symbol, ryt, co już samo w sobie jest zaprzeczeniem tych rzeczywistości jako „nośników” odsyłających poza nie same (ta postawa jest właściwa dla świadomych swojej wiary katolików o wysokiej formacji intelektualnej), albo też przestaje się przywiązywać wszelką wagę do owych „nośników”, uznawszy je za w rzeczywistości zbyt ambitne, a nawet przeszkadzające, i liturgia staje się płaskim rodzajem modlitewnego spotkania wierzących (tą postawą z kolei charakteryzuje się katolicyzm „masowy”). Wspólnota zaczyna celebrować samą siebie.

„Sympatycy rytu”

Warto w tym miejscu przyjrzeć się pewnej symptomatycznej sytuacji. Otóż w coraz większej ilości parafii czy wspólnot prowadzonych przez gorliwych i prezentujących wysoki poziom intelektualny kapłanów możemy zauważyć zwrot ku tradycyjnym

formom kultu, takim jak pewne elementy chorału gregoriańskiego czy specyficznej *ars celebrandi*, uwzględniającej np. procesję z ewangeliarzem, tradycyjną formę poświęcenia palm w Niedzielę Palmową, używanie dawnych szat liturgicznych, słowem, dowartościowanie czy ponowne odkrycie znaków liturgicznych. Często jednak nawet pobieżna analiza celebrowanych w ten sposób liturgii pozbawia nas niestety wszelkich złudzeń.

Pierwsza rzecz, jaką należy zauważyć i docenić w takich sytuacjach, to pasterskie zaangażowanie owych „sympatyków rytu”. Rzeczywiście, tam, gdzie działają, przy ołtarzu, widzimy zastęp dobrze wyszkolonych ministrantów, widzimy okadzenia, ogromne świeczniki, nieraz i krzyż ustawiony pośrodku ołtarza (zgodnie z sugestią Ratzingera-Benedykta XVI). Widzimy kapłanów ubranych w „skrzypcowe” ornaty. Słyszymy muzyków wykonujących czy to chorał, czy inną „muzykę na poziomie”. Słyszymy także wcale konstruktywną homilię. Wszystkie te elementy należy zaliczyć owym pasterzom tych miejsc in plus.

Problem zaczyna się wówczas, kiedy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki są „używane” te tradycyjne elementy kultu Kościoła. Chodzi właśnie o to, że w owych miejscach wszystkie te rzeczywistości przestają być „elementami kultu Kościoła”, a stają się **rekwizytami**, którymi zatroskani duszpasterze pragną „przyciągnąć do kościoła (Kościoła?)” powierzonych sobie ludzi. Mimo zastosowania tych środków przez sprawowane tam celebracje przebija ich horyzontalny aż do bólu charakter.

Szczególnym znamieniem rozpoznawczym instrumentalnego posługiwania się rytym jest zachwianie proporcji wskazujących na źródło kultu oraz charakter uczestnictwa. Należy zaznaczyć, że chodzi tu nade wszystko o rolę kapłana i pytanie, czy kapłan rzeczywiście uobecnia Chrystusa oddającego kult Bogu, czy raczej jest **kreatorem** owego kultu, który ma służyć przyciągnięciu, zainteresowaniu i zaangażowaniu wiernych. Przykłady wynajdują się same: idąc do ołtarza, celebrans uśmiecha się i zagaduje do stojących w przejściu wiernych, głaszcze kłębiące się przed prezbiterium dzieci. Wykonuje zamaszyste gesty: kiedy rozkłada ręce, czyni to, jakby chciał naprawdę przygarnąć do serca wszystkich zgromadzonych. Jednocześnie nierzadko sprawia wrażenie bardzo zdekoncentrowanego: rozgląda się po prezbiterium, nerwowymi

ruchami przestawia przedmioty na ołtarzu, nie przestaje wydawać poleceń ministrantom i mrugać przyjaźnie do dzieci. Kapłan ten niechybnie przynosi do ołtarza... siebie. Można zapomnieć o hieratyczności. Tutaj jednak może zrodzić się pewna teologiczna obiekcja: skoro Bóg nie potrzebuje naszej liturgii, oznacza to, że istnieje ona ze względu na nas. Jaki zatem problem, że kapłan używa pewnych środków liturgicznego wyrazu jako „rekwizytów” w służbie wiernym? Problemem i nieporozumieniem jest to, że aby rytuał otwierał człowieka na transcendencję, materialnych środków wyrazu nie można używać jako czegoś przeznaczonego **bezpośrednio** dla człowieka. Najpierw muszą one w całości wniknąć w strefę sacrum, aby powróciły z niej do uczestników liturgii ze swoim ogromnym potencjałem. Ten sam mechanizm możemy zaobserwować już w starotestamentowych ofiarach.

Wróćmy jednak do pozostałych cech autentycznego rytuału. Przytoczonej powyżej liturgii nie możemy nazwać także liturgią „otrzymaną”. To prawda, że używa wielu elementów tradycyjnego rytu, ale są to raczej cegły, z których celebrujący układają swoją własną budowlę, nierzadko spontanicznie, według potrzeb i pomysłów chwili. Weźmy na przykład procesję z ewangeliażem. Liturgia Kościoła łacińskiego zna co prawda uroczyste przeniesienie ewangeliażarza z ołtarza do miejsca proklamacji, której towarzyszy śpiew, światło i kadzidło. U „sympatyka rytu” jednak procesja ta znacząco się wydłuża, prowadzi przez nawę kościoła i staje się dla uczestników, szczególnie dla dzieci, okazją do dotknięcia świętej księgi. Może i poruszające, może i wymowne, ale cóż z tego, skoro wymyślone dla nas i przez nas...?

Powtarzalności rytu i związanej z nim jego „przezroczystości” również próżno szukać w owych kościołach. Gorliwi celebransi, jak każdy śmiertelnik, przejdą kiedyś na emeryturę: najpierw ziemską, potem wieczną. Być może ich następcy nie będą umieli tak zagadać do „dzieciaków”, tak serdecznie mówić „Pan z wami”, z taką werwą kropić palm, z taką wprawą dosiadać osiołka. Cóż wtedy zostanie z tych celebracji? Czy ich uczestnicy będą mieli świadomość, że przychodzą na liturgię po coś o wiele większego niż kompleks poruszających doświadczeń?

Jeśli chodzi o ostatnią z dostrzeżonych przez nas cech rytuału, jego organiczne zakorzenienie w rytmie kosmosu, tutaj współ-

noty te zazwyczaj nie odbiegają poziomem od współczesnej liturgicznej praktyki Kościoła łacińskiego, dlatego ograniczymy się tylko do kilku przykładów. Rytm życia zupełnie areligijnego „człowieka współczesnego” wyrwał Mszę z jej naturalnego czasu „po tercji” (wyznaczonego ruchem słońca po niebie i postem) na jakąkolwiek wygodną ludziom godzinę, nawet jeśli astronomicznie liturgia Kościoła winna zamknąć się już kompleta. Zniknęły obchodzone czterokrotnie w ciągu roku tzw. suche dni, kiedy to człowiek błagał Stwórcę o urodzaj, bo przecież on od Niego zależy. Prawa fizyki oddające symbolicznie egzystencjalną i hierarchiczną bliskość względem misterium Boga gwałci mikrofon, dostarczając wyrównany dźwięk do każdego zakątka świętej przestrzeni, a tu i ówdzie także telebimy, które pozwalają tworzyć iluzję bycia tam, gdzie się naprawdę nie jest...

W obliczu tej dość surowej oceny może rodzić się wątpliwość: dlaczego krytyką dotykamy kapłanów, których liturgie mimo wszystko wyróżniają się pozytywnie, jeśli wystarczy pójść do pierwszej lepszej polskiej parafii, by doświadczyć takiej samej liturgicznej horyzontalności, ale obciążonej w dodatku przerażającą bylejakością i karygodnymi błędami? Czy nie jest to łamanie trzciny nadłamanej i dogaszanie knotka o nikłym płomyku? Otóż casus przedstawionych celebracji pokazuje, że zmagania o przywracanie właściwego charakteru katolickiej liturgii nie mogą odbywać się na poziomie form. Dowodzi, że nie wystarczy wprowadzić chorał, kadzidło, uroczyste procesje. Nie wystarczy nawet celebrowanie *versus orientem* ani łacina. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie wystarczyłby nawet powrót do wyłącznego używania potrydenckich ksiąg liturgicznych. Skoro nie jesteśmy już świadomi, czym tak naprawdę jest kult Kościoła, skoro doświadczenie modlitwy i kultu poprzedzających nas generacji jest dla nas totalnie obce, będziemy mogli każdą, nawet najbardziej wzniosłą formę rytualną sprowadzić do tego, co w liturgii Kościoła wychodzi nam najlepiej: autocelebracji wspólnoty. Skoro zatem wspólnota ma celebrować samą siebie, nie można jej odmówić prawa do kształtowania swojego „kultu” według aktualnych potrzeb i nastrojów. Paradoksalnie być może łatwiej wspólnocie dostrzec jakiś wielki brak w swoich celebracjach, jeśli rytualne środki wyrazu niejako z założenia są przez nią marginalizowane.

Jeśli natomiast czerpią pełnymi garściami z rytualnych zasobów tradycji Kościoła i czynią z nich kolejny czynnik autocelebracji, będzie im bardzo trudno przyjąć prawdę o tym, że tak naprawdę nigdy nie przeżyli prawdziwej liturgii Kościoła. Liturgii „innej”, otrzymanej, przezroczystej i naturalnej.

Ukierunkowanie

Wróćmy jednak na poziom teologiczny. Powyższa analiza skłania do oczywistego, lecz coraz rzadziej respektowanego wniosku, że problem rytu i kultu nie jest jedynie problemem dotyczącym jego formy. Nie chodzi tu tylko o symbole, ale, jak wspomniano, chodzi o zmianę paradygmatu rozumienia kultu. W istocie kult urzeczywistniony przez Chrystusa Pana i przekazany Kościołowi jest kultem ukierunkowanym nie na wspólnotę, lecz na Boga. Skoro problemem człowieka po grzechu jest niezdolność do poznania Boga, skierowania się ku Niemu i oddania Mu należytej chwały, nasza niedoskonałość i nieświętość muszą być postrzegane jako podporządkowane względem tej pierwszej skazy. Liturgia i kult nie mogą być zatem pierwszorzędnie ukierunkowane na człowieka. Czymże bowiem miałyby być jakaś sterylne doskonałość (założywszy, że kult bezpośrednio miałby służyć człowiekowi i jego uświęceniu) bez odnalezienia właściwego odniesienia do Boga? Zbawienie nie polega na osiągnięciu doskonałości, która miałaby być immanentna naturze ludzkiej. Grzech pierworodny, jak i każdy grzech uczynkowy, nie tylko czyni szkodę na pięknym obliczu człowieka, ale wprowadza w świat nieporządek metafizyczny – zrywa relację z Bogiem poprzez ustanowienie nowego centrum wszechświata właśnie w ludzkim „ja”, a nie w Bogu. Niedoskonałość i deformacja człowieka są skutkiem tego pierwszego nieporządku. Iluzją zatem jest mniemanie, jakoby zbawienie miało polegać jedynie na uzdrowieniu zranionej natury ludzkiej. Niemniej właśnie taka perspektywa jest coraz częściej ukazywana w nauczaniu wielu kapłanów (Bóg staje się instrumentem naszego zbawienia). Również forma liturgii wydaje się dryfować właśnie w takim kierunku (dialogiczność i skupienie na człowieku instrumentalizuje Ofiarę Chrystusa, dokonaną rzekomo w pierwszym rzędzie na rzecz człowieka, a nie na rzecz Ojca). Tymczasem jeśli zbawienie domaga się przywró-

cenia porządku metafizycznego, to w sposób oczywisty zarówno w nauczaniu, jak i w formie liturgii pierwszorzędność tej prawdy winna być wyeksponowana. Kult jest nade wszystko przywróceniem porządku – jest oddaniem doskonałej chwały Bogu, a na drugim miejscu dopiero – jako skutek – sprawia nasze uświęcenie i uzdrowienie.

Kult Kościoła zatem od wieków był absolutnym ukierunkowaniem na Boga. Człowiek wierzący, na co dzień doświadczający własnej niemocy w procesie zbliżania się do Boga, właśnie w kulcie odnajdywał spełnienie. Prawdziwa miłość Boga rodzi udrękę z powodu tego, że ten Bóg, który oddał za nas życie, który godzien jest wszelkiego uwielbienia, nie otrzymuje należnej sobie chwały. Bólem jest to, że my, kochający Go, nie potrafimy oddać Mu godnie czci. Momentem oczyszczenia, zbawienia i uświęcenia jest kojące wejście w przestrzeń, w której nasze przekłete, egoistyczne „ja” zostaje najpierw unieważnione i odsunięte na bok, bo właśnie podczas sprawowania kultu rytuał wyznaczający jego rytm wszystko ukierunkowuje na Boga, by dopiero w dalszej kolejności to „ja” rytuałowi podporządkować.

Ze smutkiem należy stwierdzić, że tak wyznaczone ukierunkowanie pragnienia jest już dzisiaj rzadkością. Uczestnicy liturgii coraz częściej są przekonani, że jest ona dla nich. Chcą ją rozumieć, chcą z niej czerpać, chcą się nią sycić. Powszechne wśród duszpasterzy jest zachęcanie wiernych od uczestnictwa we Mszy, bo dzięki niej wierni „będą mieli siłę lepiej żyć”. Czymś zupełnie nieobecnym jest natomiast przedstawianie liturgii jako przestrzeni, w której wierny będzie mógł dotknąć rzeczywistej miłości do Boga – kiedy Bóg będzie uwielbiony w Synu, a ludzkie, grzeszne „ja” nie będzie w stanie w tym przeszkodzić – i wtedy ujrzymy prawdziwą chwałę Boga.

Dla współczesnego chrześcijanina zaskoczeniem jest prawda, że w tradycyjnej liturgii absolutnie wszystko jest pierwszorzędnie ukierunkowane na chwałę Boga. Zaskoczeniem jest, że nawet czytania mszalne nie służą naszemu pouczeniu, na co tradycyjna liturgia całą sobą wskazuje. Czytania biblijne są śpiewane, co przecież na pierwszy rzut oka prowadzi do zaburzenia ich komunikatywności na rzecz elementu estetycznego, mającego przydać im waloru uwznioślającego. Co więcej, czytania te wykonuje się

w kierunku ołtarza – tyłem do ludu – bo podczas liturgii czytamy czy śpiewamy lekcje Bogu na Jego chwałę – wysławiając wielkie cuda, których dokonał.

Przemianowanie celu liturgii z Boga na ludzi nie jest jedynym problemem fundamentalnym. Drugim jest sposób naszego zaangażowania. Współcześnie obowiązuje paradygmat „aktywnego udziału”. Co jednak oznacza ów udział? W tym miejscu dotykamy kwestii wcześniej zasygnalizowanej: czy my, uczestnicy liturgii, mamy ją kreować? Czy liturgia jest miejscem „naszego” uwielbienia? Czy zbawienie polega na tym, że w swoim życiu i w swoich czynach urzeczywistniamy tożsamość Syna, której wzorem jest Jezus?

Często rzeczywiście mniema się, że mamy urzeczywistnić to „coś”, na co wskazał nam Jezus, a co nazywa się „egzystencją Syna”. Niewątpliwie tak będzie wyglądał udział w liturgii niebieskiej, kiedy to Bóg będzie wszystkim we wszystkich, a nasza egzystencja zostanie przemieniona tak, że cała będzie chwałą Boga – wtedy rzeczywiście będziemy oddawali Bogu cześć w Duchu i Prawdzie. Niemniej nawet wtedy ów kult nie będzie naszym odizolowanym kultem. Będziemy bowiem, mamy być i w pewnej mierze już jesteśmy snami w Synu – a nie obok Syna. Oddajemy Bogu cześć w Jezusie, gdyż cała cześć należna Bogu urzeczywistnia się w Nim – poza Nim nie ma już ani kropli, która by mogła cokolwiek do tej absolutnej chwały przydać. I nadal to On jest źródłem i Panem owego jedyne go aktu kultu.

Jeśli sami oddajemy chwałę Bogu na własną modłę, to oddawana przez nas chwała jest wciąż na naszą, jedynie ludzką miarę. Z tego względu wątpliwości powinny budzić coraz bardziej obecne ruchy charyzmatyczne, w których z coraz większą rezerwą podchodzi się do liturgii Kościoła, natomiast prawdziwym i żywym uwielbieniem Boga mianuje się wyrażanie głębi własnego serca, w rozpalonych uczuciach i emocjach. Jeśli ktoś nie jest w stanie dostrzec absolutności i doskonałości uwielbienia dokonującego się w liturgii, mniemając, że jego prywatna ekspresja religijnych uczuć jest bardziej doskonała, oznacza to, że jeszcze cały czas niewolniczo tkwi w przywiązaniu do swojego własnego „ja”. Błąd ten oczywiście znowu opiera się na pewnej intuicji teologicznej, według której twierdzi się, że skoro otrzymaliśmy Ducha, to jeste-

śmy zdolni do oddawania chwały Ojcu. Teza ta jest oczywiście słuszna, pod warunkiem że owo „nasze” uwielbienie jest podporządkowane uwielbieniu dokonującemu się w liturgii i pozostaje wobec niego w absolutnej zależności. W innym przypadku mamy do czynienia albo z zakwestionowaniem kultu Chrystusowego, albo z mniemaniem, jakobyśmy otrzymali większą pełnię Ducha niż sam Chrystus.

Dobre intencje

Podobny proces, aczkolwiek bardziej łagodny, dostrzec możemy, kiedy w czasie liturgii wierni lub kapłan jak najbardziej chcą ją kreować: Msza będzie „pobożniejsza” dzięki szczególnemu odczytaniu lekcji z wyjątkową intonacją, kiedy wezwania Modlitwy Powszechnej będą wypływały z głębi ludzkich serc, kiedy oprawa Mszy będzie szczególnie ubogacona poprzez tkliwe śpiewy, dźwięk gitary, przygaszone światło itp. Innymi słowy: udoskonalmy liturgię tak, żeby była bardziej godna Boga (co rzeczywiście oznacza: zrobmy tak, żeby bardziej nas poruszała). Niestety, kreowanie kultu na własną modłę – powtórzmy to jeszcze raz – zawsze kończy się celebracją samego siebie. A w istocie realizuje ono pogański schemat, w którym to człowiek musi sam wznieść się na wysokość Stwórcy. Cechą pogaństwa było i jest dążenie, czy to poprzez własne rytury (magia), czy poprzez własną ascezę (samodoskonalenie), czy poprzez jakieś praktyki mistyczno-ezoteryczne (gnoza), do miary samego Boga. Cechą chrześcijaństwa jest zniżenie się Boga i obdarowanie człowieka.

Podobnie sprawa ma się z kapłanem, który sam usiłuje kreować lub ulepszać liturgię. Nawet jeśli robi to zgodnie z rubrykami, to jednak bez zmiany paradygmatu z horyzontalnego na wertykalny, bez zmiany ukierunkowania z człowieka na Boga i bez przemianowania „mistrza” kultu z celebransa na Kościół trwający przez wieki pozostaje to jedynie kręceniem się wokół siebie. Znamienne jest to, że wielu wiernych, ceniących sobie liturgię, często poszukuje kapłana, który będzie sprawował Mszę z namaszczeniem. Już nie ryt jest środkiem oddania chwały Bogu. Już nie ryt prowadzi do Jego uwielbienia. Bardziej istotna jest pobożność kapłana, który ma nas zarazić swoim przeżywaniem misterium. To już nie niezmienny, transparentny, otrzymany i sięgający Boga ryt kształ-

tuje naszą postawę pobożności, ale to subiektywna duchowość kapłana jest środkiem rzekomo prowadzącym do Boga.

Wobec tego jednak należy zapytać, na czym ma polegać uczestnictwo wiernych i kapłana w liturgii. Przecież jeszcze przed Soborem postulowano bardziej aktywny ich udział. Problem, jaki tutaj się rodzi, wynika z innego aniżeli w tradycji chrześcijańskiej współczesnego rozumienia słowa „aktywność”. Tradycja Kościoła od początku podkreślała, że najwyższą aktywnością człowieka jest to, co nazywamy kontemplacją. Kontemplacja tymczasem to nic innego jak ogląd. Nie chodzi jednak o zwykłe przyglądanie się, ale o ogląd egzystencjalny i ejdetyczny. Kontemplacja musi być więc aktem angażującym, w którym cała istota kontemplującego zostaje porwana i włączona w jej akt. Zaangażowanie to jednak nie jest skutkiem działania człowieka. Nie sprowadza się też jedynie do absolutnego podporządkowania całego bytu ludzkiego temu, co jest kontemplowane. Kontemplacja, ujmując ją z innej perspektywy, jest aktem z jednej strony dosięgającym istoty kontemplowanej rzeczywistości, a z drugiej sięgającym wnętrza kontemplującego. Te dwa krańce jej dynamizmu, zawarte w immanentnej jej naturze prostoty i bezpośredniości, spajają kontemplatyka i rzeczywistość kontemplowaną w jedno. Kontemplacja czyni więc lub domaga się pewnego rodzaju konnaturalności spotykających się w niej rzeczywistości. To z kolei wskazuje zarówno na niebywałe zaangażowanie uczestnika liturgii, jak i na proces zbawienia, który się w niej dokonuje.

Transcendujące misterium

W liturgii mamy do czynienia z misterium Boga, misterium, które przewyższa wszystko inne, nawet ludzką naturę. Istotowy ogląd tegoż misterium porywa kontemplującego. W myśl powyżej zarysowanej dynamiki kontemplacji nie jest jednak tak, że absolutne, egzystencjalne zaangażowanie człowieka pozwala dociec istoty rzeczy kontemplowanej (misterium obecnego w liturgii), lecz sama wzniosłość kontemplowanej liturgii absolutnie porywa kontemplującego. Nie nasza aktywność jest przyczyną porwania, ale jest nią aktywność owego misterium. Gotowość i zgoda na to, by to misterium nas porwało (zakładamy tutaj zatem, jak to w kontemplacji, współlistnienie bierności i aktywności), jest rze-

czywistym i aktywnym w niej udziałem. Na ołtarzu uobecnia się Tajemnica Boga, Chrystus w osobie kapłana sprawuje misterium, które jest równoczesne, współistotne i tożsame z wydarzeniem Jego oddania się Ojcu na krzyżu. Owo misterium przekracza to, co przynależne jest naturze ludzkiej, jednocześnie pozostając w harmonii z bogoczołowieczeństwem Chrystusa i realizując się na kosmicznej arenie stworzenia. Przez tę wielowymiarowość, hierarchiczność i hieratyczność liturgia swoimi gestami wyrывa każdą cząstkę naszego człowieczeństwa, zwracając ją ku Bogu. Człowiek tutaj więc nie kreuje i nie projektuje swoich wrażeń. Jest raczej porwany przez wrażenie misterium, którego nie śmie kalać swoim subiektywizmem. Samo misterium natomiast przed człowiekiem się odsłania, lecz się nie obnaża. W swoim szczytowym momencie owo misterium każe wręcz światu i człowiekowi milczeć. Pozwala jedynie (i aż) w nim trwać, w porażeniu Boską, milczącą Tajemnicą. W ten sposób owo Misterium, ów kult, dosięga nas, odwraca od siebie samych i zatapia w Bogu. Dokonuje tego sam Chrystus, a my przez udział w Jego misterium zostajemy rzeczywiście przemienieni w naszej najgłębszej istocie. ■