

# Ponowne odkrycie Liturgii\*

Aidan Nichols OP

**O**dkrycie na nowo Liturgii w Kościele katolickim jest jedną z najpilniejszych potrzeb eklezjalnych naszych czasów. W słynnym, i to zasłużenie, fragmencie *Kroniki Nestora*<sup>1</sup> posłańcy księcia kijowskiego Włodzimierza powracający ze Świętej Liturgii, w której uczestniczyli we wspaniałym kościele Mądrości Bożej w Konstantynopolu, relacjonują:

Nie wiedzieliśmy, czy znajdujemy się już w niebie, czy wciąż na ziemi, z pewnością nigdzie na świecie nie można poczuć tak wielkiego majestatu i piękna. Niemożliwe jest, abyśmy ujęli to w słowach, lecz wiemy, że tam Bóg mieszka pomiędzy ludźmi, którzy służą Mu z większym oddaniem niż ktokolwiek inny. Dlatego nigdy nie zapomnimy piękna, które tam ujrzeliśmy<sup>2</sup>.

To nie estetyzm, to ontologia religijna. To jest to, czego powinniśmy się spodziewać, jeśli Liturgia sama w sobie jest gloryfikacją Boga chwały, Boga, którego świętość absolutna (a związku z tym z naszej strony bojaźń), miłość (z naszej zaś strony oddanie) i piękno (a w naszym przypadku zachwyt lub podziw) tworzą jedno.

*takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich najlepsze ze wszystkich krajów*<sup>2</sup>. *My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego, każdy bowiem człowiek, gdy skosztuje słodkości, później gorzkości nie przyjmuje, tako i my nie możemy tu żyć, Nestor, Powieść minionych lat*, przeł. i oprac. F. Sielicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 244, Wrocław 1999, s. 287 [w:] [http://www.libertas.pl/nestor\\_powieśc\\_minionych\\_lat\\_6.html](http://www.libertas.pl/nestor_powieśc_minionych_lat_6.html).

<sup>2</sup> Cytat z: T. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1963, 1968, s. 269.

\* Artykuł jest trzecim rozdziałem książki A. Nicholasa OP *Przebudzenie chrześcijaństwa* (*Christendom Awake*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 1999, rozdz. *Re-enchanting the Liturgy*), tłum. J. Nowosad we współpracy z R. Nykiel, konsultacja J. Mycka i P. Bednarski.

<sup>1</sup> Zwanej także *Kroniką minionych lat* (przyp. tłum.); pol. tłum. (rozdz. 38): *I przyszliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebie li byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi*

Warunkiem wstępnym uczynienia Liturgii „czarowną” i co za tym idzie, „oczarowującą” (zapożyczyłem te terminy od angielskiego prawosławnego liturgisty W. Jardina Grisbrooke’a<sup>3</sup>) jest unikanie innych zastosowań, do których – szkodliwie – kult Boży może być użyty. Amerykański benedyktyn i teolog Liturgii Aidan Kavanagh zwrócił uwagę na niepokojącą tendencję we współczesnym, sprawowanym w języku narodowym kulcie Kościoła łacińskiego<sup>4</sup>, aby rozpocząć Liturgię od:

aktu zgromadzenia i gościnności [...] aby utworzyć rodzaj potwierdzonej wspólnoty, która celebruje wartości klasy średniej: gromadzenie się, spotkanie i „wyrażanie swych opinii” [...]; aby odejść od sztuki ceremonii i symbolu w kierunku werbalizacji jako głównego środka komunikowania<sup>5</sup>.

„Ikonografia”, pisze Kavanagh, „znika z naszych nowych kościołów, ustępując miejsca roślinom doniczkowym i przestrzeniom jakby z centrum handlowego”. Takie tendencje mogą jedynie:

przysłonić sens sakramentalności i Bożej obecności jako różniących się i przekraczających wspólnotę sprawującą akt kultu [...]. Liturgia zaczyna być postrzegana przez wielu bardziej jako męczący dialektyczny wysiłek w budzeniu świadomości klasy średniej, dotyczącej ideologicznie poprawnych sposobów i środków, niż posłuszne przebywanie w poruszającej<sup>6</sup> obecności żyjącego Boga w Chrystusie<sup>7</sup>.

Te ostre, lecz uzasadnione słowa pochodzą, co trudniejsze, od liturgisty, którego większość prac opierała się na wskazywaniu normatywnego znaczenia dla wiary Kościoła „zasady modlitwy”. W wyborze życia liturgicznego, może bardziej benedyktyńskiego niż dominikańskiego, Kavanagh uznał Liturgię za *theologia prima*: główną lub pierwszą teologię, zasadnicze lub pierwotne źródło teologii wartę swego miana. Oczywiście można uważać Liturgię za najważniejszy po Piśmie Świętym monument świętej tradycji, w której objawienie Ewangelii jest przekazywane przez wie-

<sup>3</sup> W. J. Grisbrooke, *The Necessity of Enchantment*, „Priests and People”, lipiec 1997, ss. 266-70.

<sup>4</sup> Ang. *worship*.

<sup>5</sup> A. Kavanagh, OSB, *Liturgical Inculturation: Looking to the Future*, „Studia Liturgica”, 20 (1990), s. 98.

<sup>6</sup> Ang. *alarming*; oznaczać może także *zatrważającej* (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> A. Kavanagh, OSB, *On Liturgical Theology*, New York 1984.

ki. Również Eucharystia może być uznana za główne działanie, zgodnie z którym Kościół uobecnia się najgłębiej i w tym samym czasie wspomina istotę Bożego działania w historii: wylewanie na cały świat miłości Trójcy w Chrystusie. Z obu tych powodów wszystkie deformacje życia liturgicznego w Kościele mają, jak słusznie zauważa Kavanagh, poważne konsekwencje.

### **Liturgia a estetyka chrześcijańska**

Jednym z objawów zdrowej amerykańskiej reakcji na współczesną błędną praktykę jest Deklaracja ze Snowbird dotycząca katolickiej muzyki liturgicznej (*Snowbird Statement on Catholic Liturgical Music*<sup>8</sup>), która postulując bardziej intensywne i konsekwentne zaangażowanie w teologiczną i filozoficzną estetykę, zachęca, w sposób odpowiedni dla wszystkich dziedzin sztuki w Liturgii (nie tylko w stosunku do muzyki), do ponownego włączenia oddzielonej liturgiki do pełni chrześcijaństwa jako doktrynalnej i metafizycznej całości. Liturgii i jej piękna nie można oddzielić od naszego pojmowania samego Objawienia i chwały. Skoro Liturgia jest papierkiem lakmusowym naszej reakcji na religię, zatem przeznaczenie Liturgii nie może być odłączone od niemocy, która dotyka wrażliwości znacznej części współczesnych chrześcijan. Nie tylko zresztą w zakresie kultu, ale też teologii, duchowości i praktyki pastoralnej. W 1967 roku, dwa lata po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, kiedy prace posoborowej Rady do spraw Wprowadzenia w życie Konstytucji o świętej Liturgii (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*) toczyły się z pełną mocą, amerykański komentator napisał:

Psycholog powinien zapytać swych kolegów duchownych: Dlaczego poddajecie się prostym rozwiązaniom; dlaczego zacieracie hierarchię transcendencji i ostateczności, negując odrębność światów tradycyjnie reprezentowanych przez płaszczyzny bytów i hierarchię aniołów, pomiędzy poziomami i rodzajami miłości [...]; dlaczego mylicie głosy niezależnych grup i dar języków z Ześłania Ducha Świętego; jak możecie zrównywać „zakochanie” i powrót do Boga?<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Patrz: *The Snowbird Statement on Catholic Liturgical Music* – deklaracja przyjęta przez 17 katolickich muzyków i liturgistów 1 listopada 1995 r. w Snowbird w stanie Utah (USA) (przyp. tłum.), <http://www.canticanova.com/articles/liturgiy/art901.htm>.

<sup>9</sup> J. Hillman, *Insearch. Psychology and Religion*, New York 1967, s. 82.

Pytania te wyraźne odnoszą się do kwestii odbudowy rytu rzymskiego, nie tylko w świecie anglojęzycznym. Można na przykład myśleć o pominięciu hierarchii aniołów w głównej części Prefacji Mszy świętej i o nacisku tłumaczy w kolektach i innych modlitwach sakramentalnych na zamieszczenie pełnego wyboru zróżnicowanych terminów z jednym słowem „miłość”. Jego centralne miejsce w Ewangelii powoduje, że używanie go powinno być ograniczone, a przez to mocniejsze. Zgodnie z powyższym podkreślają oni, że problem integralności Liturgii, jej prawdziwego i naturalnego piękna nie może być odseparowany od szerszej kwestii przedstawienia chrześcijaństwa w jego istocie (tożsamości) we współczesnym świecie.

Rok po opublikowaniu wspaniałej encykliki liturgicznej Papieża Piusa XII *Mediator Dei* anglikański filozof H. A. Hodges wyraził opinię:

Nasz problem to [...] w pierwszym rzędzie uczynienie chrześcijaństwa znowu widocznym; sprawienie, aby ludzie postrzegali je jako prawdziwie możliwy sposób patrzenia na rzeczy. Po drugie, musimy próbować uczynić je bardziej zrozumiałym, tak aby każdy, kto rozumie je jako wizję, był w stanie zdobyć pewność, że to nie złudzenie. Pierwsze to zadanie dla poety, drugie zaś dla filozofa. Oba dotyczą trzeciego zadania, przed którym stoimy, mianowicie: sprawić, aby chrześcijaństwo ukazało się jako pociągające; odkryć i wydobyć te impulsy w ludzkości, które ma ono zaspokoić, tak aby można było poczuć jego znaczenie i doskonałość<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> H. A. Hodges,

*Christianity and the Modern*

*World View*, London 1949,

s. 18.

Hodges zapytał retorycznie swoich czytelników: „Czy sami jesteśmy pewni, że jest ono dla nas obecnie tak widoczne, zrozumiałe i wyraźnie pożądane, jak powinno być?”. To, czego Hodges szukał w służbie Ewangelii Kościoła, miało ewidentnie trojaki charakter. Spodziewał się twórczej pochwały wiary chrześcijańskiej, która ukazałaby wiarę jako symboliczną strukturę architektoniczną odpowiednią do życia dla istot ludzkich. Ale chciał także rzeczowej perswazji określającej, jak wiedza (lub mniemanie) przekazana za pomocą tych symboli współgra z ludzkim rozumem. Ostatecznie

miał nadzieję być świadkiem takich dociekań (badań) antropologicznych ukazujących, jak symboliczna struktura przynosząca treści, które filozof może uznać za warte akceptacji, odpowiada potrzebom samej natury ludzkiej.

Zauważyć należy, że na pierwszym miejscu znajduje się symboliczna i twórcza struktura, za którą podąża filozoficzne dociekanie osiągalnych w ten sposób źródeł znaczenia. I dopiero na trzecim miejscu pojawia się rozważanie, czy poetyckie i filozoficzne rozumowanie bada dopasowanie tego, co ukazywane, do potrzeb człowieka. Taka kolejność ważności spraw istotnie sugeruje udzielenie pierwszeństwa w kulturze teologicznej życiu liturgicznemu, gdyż Liturgia to poetyckie rozważanie mające na celu określenie kształtu Objawienia chrześcijańskiego nie w teorii, ale w praktyce. Silne zainteresowanie Hodgesa prawosławiem potwierdza tę interpretację, jako że prawosławie to chrześcijaństwo liturgiczne w pełnym tego słowa znaczeniu.

W tym samym 1949 roku szwajcarski teolog, który dał się już poznać jako filozof religijny, tłumacz Ojców greckich oraz w świecie niemieckojęzycznym przedstawiciel innowacyjnego, lecz przede wszystkim francuskiego ruchu jezuickiego, *la nouvelle théologie*, pisał w powojennym austriackim czasopiśmie „Wort und Wahrheit”, próbując uchwycić zasadniczą cechę chrześcijaństwa. Sugerował, że chrystologia dostarcza złotej reguły do „odmierzenia” relacji między Bogiem a ludzkością. Dana jest nam ważna wskazówka dotycząca naszego podejścia do roli Liturgii w kulturze.

Ostatecznie istnieje tylko jedna synteza relacji ustanowionej przez Boga w świecie, mianowicie Chrystus, wcielone Słowo Ojca. On jest miarą bliskości i oddalenia od Boga, jest analogią istnienia w konkretnej postaci; jest wydarzeniem, które miało miejsce jednorazowo i trwa i jednocześnie jest normą dla wszystkiego na świecie [...].

Bóg pozostaje, nawet w Objawieniu, niepojęty, poza naszym rozumem; jednak nasz dostęp do Niego już nie jest, jak w *theologia negativa*, wygnaniem do tego, co obce, niedostępne czy ciemne; lecz oznacza nasze zatopienie w świetle, nadmiar światła. Bóg jest miłością, możemy

poznać tę miłość i według niej żyć; jednakże ta miłość jest poza naszym zrozumieniem, spływa na nas przeobficie i jest dla nas przedmiotem adoracji. Zagłębiamy się w nią, a ona nas zalewa. Im więcej według niej żyjemy, tym bardziej jesteśmy sobą. Czyni nas ona pokornymi, ponieważ, prócz bycia absolutną chwałą, jest ona absolutnym uniżeniem. W głębinach Bożej miłości jesteśmy bez wątpienia bardziej znacząco zjednoczeni, jako że w Bogu samym trzy Boskie Osoby, bez pomieszczenia bytów, celebrują najwyższą wspólnotę<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> H. U. v. Balthasar, *Characteristics of Christianity* [w:] *Explorations in Theology*, vol. 1, *The World Made Flesh*, San Francisco 1989, s. 177; tekst niem.: *Drei Merkmale des Christlichen*, „Wort und Wahrheit”, 4 (1949), ss. 401-415.

<sup>12</sup> H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1961-69 oraz *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, Edinburgh and San Francisco 1983-89.

<sup>13</sup> H. U. v. Balthasar, *Theologik*, Einsiedeln 1985-87 oraz *Theodramatik*, Einsiedeln 1973-83, a także *Theodrama. Theological Dramatik Theory*, San Francisco 1988-98.

Słowa te stanowią prawdopodobnie najwcześniejsze ogłoszenie niezwykłego przedsięwzięcia, w którym Hans Urs von Balthasar podjął się, głównie samodzielnie, zadania odrodzenia teologicznej estetyki jako właściwej formy katolickiej teologii fundamentalnej, słusznej drogi do wyrażenia zasadniczej idei chrześcijaństwa. Choć Hodges nie był tego świadomy, Balthasar zaczął odpowiadać na jego pytania dokładnie w momencie, kiedy angielski filozof je sformułował. Celem teologicznej estetyki Balthasara miało być jednoczesne ukazanie symbolicznej struktury chrześcijaństwa jako: wyobrażonej pełni, takiej, że nie można wymyślić większej („poetyckie” pytanie Hodgesa); metafizycznego stwierdzenia o ontologicznych fundamentach chrześcijaństwa w kategoriach podstawowego warunku dla całego stworzenia, to jest *pulchrum*, czyli piękna („filozoficzne” pytanie Hodgesa), oraz antropologicznego ukazania, jak chwała Objawienia wypełnia skończonego ducha do jego najpełniejszej miary, a ludzką egzystencję, nawet w najodporniejszych rejonach – grzechu i śmierci – napełnia znaczeniem (pytanie, na które, według Hodgesa, poeci i filozofowie mogli odpowiedzieć jedynie współpracując ze sobą). I rzeczywiście, jeśli weźmiemy pod uwagę całokształt prac Balthasara, dostrzeżemy, że potrójny postulat Hodgesa dotyczący ponownego ożywienia chrześcijaństwa jest niezwykle precyzyjny, ponieważ: *Herrlichkeit*<sup>12</sup> (estetyka teologiczna) zajmuje się pięknem w Objawieniu, *Theologik* (logika teologiczna) tym, co prawdziwe, a *Theodramatik*<sup>13</sup> (teodramat) tym, co w Objawieniu jest dobre dla człowieka, jednakże wszystkie trzy bezwzględnie muszą ze sobą współdziałać. W centrum stoi Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, który dla logiki

jest Słowem wyrażającym się w ludzkich dyskusjach, a dla teodramatu jest bohaterem kreującym nasze zbawienie. Można Go uchwycić jedynie w tych dwóch wymiarach, ponieważ w estetyce pojawia się On jako ucieleśnienie Boskiej chwały, niedościgłej Bożej miłości, która poprzez doskonałość Jego śmierci i zmartwychwstania wylewa na świat swój splendor i wzywa ludzkie istnienie do przemiany w Bożym świetle.

Chociaż Balthasar nigdy nie zrealizował pragnienia napisania pełnowymiarowego studium sztuki chrześcijańskiej, znaku wpływającego z przyjęcia przez Kościół Ewangelii, niemniej piękno Liturgii – nadrzędny system znaków Kościoła – pozostaje w koniecznym związku z teologiczną estetyką, jak to Balthasar słusznie pojmował. Podczas gdy estetyka tego świata czy estetyka naturalna mogą nam pomóc w prawidłowej ocenie formy i stylu, doskonałości i stosowności środków użytych w przygotowaniu i przebiegu Liturgii, estetyka liturgiczna, tak jak estetyka chrześcijańska w całości, winna czerpać podstawowe wskazówki z nadprzyrodzonego czy też Bożego Objawienia (co zresztą jest głównym zadaniem teologii).

Oto jak powyższe kwestie są traktowane w pracy kardynała Josepha Ratzingera na ten temat, czyli w zbiorze esejów *Nowa pieśń dla Pana (Ein neues Lied für den Herren)* z 1995 roku. Rozważania o celu Liturgii i sposobie celebrowania we współczesnym Kościele katolickim są tam przedstawione nie tylko jako związane z różnicami w postrzeganiu i rozumieniu Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, lecz wręcz wypływające z tychże różnic<sup>14</sup>.

Według Ratzingera kryteria odnowy liturgicznej są ściśle związane z pytaniem postawionym uczniom przez Jezusa w Cezarei Filipowej: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? (Mt 16, 13 i odpowiedniki)*<sup>15</sup>. A zatem jeśli na przykład mamy wiarę twierdzeniu, że jako ludzkie istoty możemy ze zrozumieniem podążać za prorockim głosem Jezusa-człowieka, podczas gdy Chrystus-Bóg traci dla nas egzystencjalne znaczenie, wówczas my jako uczniowie (których drogę Ratzinger nazywa „chrześcijańskim exodusem”) nieuchronnie utracimy szansę osiągnięcia prawdziwego celu, czyli życia wiecznego. Ma to bezsprzecznie wpływ na naszą Liturgię w teorii i w praktyce. Nadzieja wolności zawarta w Ewangelii staje się wtedy *kitschig und kleinig*, „kiczowata i błaha”, a nie

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Ein neues für den Herrn: Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg 1995.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>17</sup> K. Adam, *Christus unser Bruder*, Regensburg 1926, 1930<sup>2</sup> oraz *Christ our Brother*, New York 1931.

<sup>18</sup> J. Jungmann, *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet*, Munster 1925, 1962 oraz *The place of Christ in Liturgical Prayer*, London 1965.

skierowana na wyżyny, gdzie Syn, który stał się człowiekiem, zadośćuczyniwszy naszym grzechom, zasiada po prawicy Ojca<sup>16</sup>.

Ratzinger uważa, że z historycznego punktu widzenia niepełna chrystologia, którą traktuje jako klucz do estetycznie zubożałego liturgicznego horyzontalizmu, wywodzi się z pewnych błędów międzywojennego prądu *ressourcement*, „powrotu do źródeł”, z którego innymi głównymi przesłankami w pełni się zgadza. Jednym ze wspólnych tematów ruchów biblijnych i liturgicznych tamtych lat, kiedy formowała się teologia, która doprowadziła do Soboru, był odnowiony nacisk na człowieczeństwo Chrystusa. Dowody tego można znaleźć zarówno w teologii doktrynalnej, na przykład w dziele *Christus unser Bruder* teologa z Tübingen, Karla Adama<sup>17</sup>, jak i w liturgice u Jozefa Jungmanna, który twierdził, że Kościół w swoim zmaganiu z arianizmem ograniczającym Chrystusa jedynie do stworzenia, aczkolwiek najwspanialszego, osłabił swą czujność wobec innego zagrożenia, to jest quasi-mono-fizytyzmu. Znakiem tego pozostają wstępy do modlitw kierowane nie do Boga Ojca, ale do Syna. Co więcej, poprzez taką Liturgię następuje skażenie pobożności wiernych – stąd *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Miejsce Chrystusa w modlitwie liturgicznej)*<sup>18</sup> Jungmanna. Według Ratzingera zamysły obu autorów (Adama i Jungmanna) mimowolnie wpłynęły ujemnie na Liturgię, sugerując, że Chrystus-człowiek nie jest w stanie w swej własnej osobie dodać tego, co doczesne, do tego, co wieczne.

W miarę postępu wiedzy biblijnej spostrzegamy, że próba zdefiniowania człowieczeństwa Chrystusa bez opisu wcielenia czy umiejscowienie Jezusa w historii bez Jego pełnego biblijnego portretu daje nie najlepsze rezultaty. Kiedy zaś śledzimy historyczne badania dotyczące pochodzenia i rozwoju Liturgii, odkrywamy publiczne wezwania liturgiczne do Zbawiciela przed punktem zwrotnym, jakim był Sobór w Nicei. W miarę wzrostu wiedzy patrystycznej uczeni zdali sobie sprawę z wagi prac Maksyma Wyznawcy i Soboru Konstantynopolińskiego III (680-681) – który uznał za kanoniczne jego osiągnięcia w nauczaniu – mówiących o tym, że istnieją dwa rodzaje woli w Osobie Słowa wcielonego: jedna Boska, druga zaś ludzka, obie doskonale połączone. Nie pojawia się zatem możliwość podążania za ludzkim testamentem Jezusa przy ograniczeniu Jego Boskiej natury.



List do Hebrajczyków nazywa Chrystusa *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (13,8) i dlatego możemy Go spotkać nie inaczej, jak tylko w tych trzech wymiarach jednocześnie. Ponieważ jeden z nich jest wieczny, spotkanie z Chrystusem jest niemożliwe, jeśli nie uda nam się przekroczyć progu czasowego w stronę tego, co jest początkiem i celem czasu. Kultura liturgiczna, która postawiła w centrum Chrystusa ukazanego głównie jako mistrza wolnej duchowości, bardziej tolerancyjnej moralności czy udoskonalonej struktury politycznej, może być jedynie moralistycznym przedsięwzięciem, z którego ustąpiła chwała prowadząca człowieka przez misterium Paschy do niebiańskich miejsc.

Ograniczenie świadomości liturgicznej może być przypisane nie tylko pomniejszeniu funkcji Chrystusa jako twórcy teologiczną estetykę. Spłykanie teologiczne estetyki byłoby, co sugeruje Ratzinger, dość trudne do uniknięcia w świecie, gdzie istnienie Boga uznane jest za nieistotne w „kształtowaniu ludzkich stworzeń i tworzeniu naszego życia”, zaś istota pytania o to, co poznawalne, kurczy się do rozmiaru jedynie z naszego świata. Bóg staje się, czego obawia się Ratzinger, tym, czym było najwyższe bóstwo w religiach politeistycznych, *deus otiosus* (bóg oddalony, nieingerujący), wycofujący się na taką odległość, że staje się zbędny. W każdym razie chrześcijańska doktryna odkupienia staje się niezrozumiała: idee ekspiacji, prześlania i zadośćuczynienia – podstawy pokuty, tak jak ofiara ołtarza, centrum całej Liturgii, nic nie znaczą dla współczesnych krajów zachodnich. Stąd pochodzi sukces Chrystusa – politycznego wyzwoliciela czy uzdrowiciela psychiki (odniesienie do poczytnej pracy księdza psychiatry – Eugena Drewermanna). W obu schematach – zbiorowym i indywidualnym – odkupienie staje się samowyzwoleniem przez odniesienie do Chrystusa jako modelu ludzkiego. Kościół i kult tracą znaczenie zbawcze. Z tej perspektywy, jak wcześniej komentował Ratzinger, degeneracja Liturgii jest aspektem utraty ważności samej Tajemnicy chrześcijańskiego misterium. Cel Liturgii jest na nowo zdefiniowany jako utworzenie i doświadczenie wspólnoty jako takiej, oczekiwania rozproszonych wspólnot pragnących tworzyć społeczność. Piękno Liturgii zniekształca się o wiele bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, jak w odmalowywanym w ciemnych barwach kulcie w baroku, przybierając postać

pokazu, w którym mistrz i przewodniczący ceremonii zajmuje się głównie uczynieniem religii interesującą niezależnie od Boga żywego, spotkanie z którym umniejsza wszystkie działania zainicjowane przez człowieka.

Zapomniano (opuszczam tu tekst Ratzingera) o maksymie świętego Tomasza w *Commentary on the Sentences (Komentarz do sentencji): A forma rei est decor eius; Od formy rzeczy pochodzi jej piękno*<sup>19</sup>. Forma Liturgii jest tak przedstawiona jak postać Chrystusa w Jego Passze, jako że Kościół celebrował Bosko-ludzką *Leitourgia* Chrystusa składaną Ojcu (*To czyńcie na Moją pamiątkę*) dla naszego zbawienia. Ten widzialny Chrystus – prócz tego, co w śmierci i zmartwychwstaniu – daje Liturgii kształt i podstawowy wizerunek, czyni niewidzialnego Boga możliwym do przedstawienia. Ten, którego widzimy w chwale Ukrzyżowanego wcielonego Słowa, nie jest tylko Synem Boga, ale Bóstwem odpowiadającym po synowsku Bóstwu wzywającemu w ojcowski sposób do przyjęcia ludzkiej natury. W poświęceniu, dla którego Słowo przyjęło Ciało, Ojciec inicjuje, a Syn potwierdza, zaś Duch Święty umożliwia tę ofiarę i czyni ją owocną dla nas na zawsze, działającą skrycie w ludzkiej podmiotowości, wywołując naszą odpowiedź na Boga w Chrystusie i przyciągając wszelkie byty skończone, ludzkie osoby (ale też natury kosmiczne) do relacji z Nim.

Pogląd Ratzingera, jakoby decydujące znaczenie dla naszej praktyki liturgicznej miał fundamentalny obraz chrześcijaństwa – chodzi tu głównie o chrystologię, gdyż to w Słowie wcielonym objawia się chwała Boża, miara wszystkich rzeczy – znajduje swoje odzwierciedlenie w dziele amerykańskiego protestanta i teologa Paula Whitmana Hoon, który pisze:

jedynie wtedy, gdy nadrzędność chrystologicznie zdefiniowanego Boskiego działania jest potwierdzona, kult – jako działanie – może być autentycznie przemyślany dla naszych czasów. W innym wypadku obecny nacisk na aktywne uczestnictwo ludzi w nabożeństwie może prowadzić do błędnego podejścia, że najważniejsze jest to, co my robimy<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Thomas Aquinas, *In librum III. Sententiarum*, dist. 23, q. 3, a. 1, i, *sed contra*.

<sup>20</sup> P. W. Hoon, *The integrity of Worship: Ecumenical and Pastoral Studies In Liturgical Theology*, Nashville and New York 1971, s. 131.

Podkreślając, jak Ratzinger, że działanie liturgiczne dla autentyczności musi dzielić Chrystusowy charakter przekraczający i przetwarzający czas, Hoon ostrzega przed niewłaściwą w tym miejscu troską o dobre samopoczucie, bezpośredniość, przyjazność wobec Boga: *Dystans pozostaje tak ważny, jak bliskość w autentycznej relacji z bóstwem, zaś liturgiczna teologia jedynie fałszuje relację, kiedy próbuje przemawiać do ludzkich głębin, usuwając Boga z wysokości*<sup>21</sup>. Przy wyznaczonych celach liturgiczna działalność zaburza i dezorientuje, ponieważ Liturgia nie tylko ogarnia czas, ale także przekracza go i przemienia. *Prawdziwe historyczne znaczenie Słowa*, którym mamy zajmować się w nabożeństwie, *nie może być uchwycone, jeśli nie jest oświetlone dialektycznie [...] także przez swoją transhistoryczną naturę*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 126.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 134.

Liturgicznie „pamiętać” oznacza doświadczyć tego, co historyczne i wieczne jako przyniesione razem w Chrystusie. To, co wydarzyło się w czasie, jest uczynione sakramentem tego, co poza czasem. To zaś, co poza czasem, jest poznane przez to, co istnieje w czasie. Historia jest jednocześnie potwierdzona i przekroczona<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 135.

Choć obawa przed estetyczną elitarnością może niektórych zniechęcać do zaakceptowania tego, to zdolność Liturgii do zaznaczenia aspektu przekraczania czasu wywodzi się nie tylko z zależności od ortodoksyjnego, w pełni ewangelicznego chrześcijaństwa, ale również – co odkrywa tysiącletnie doświadczenie Kościoła – z nacisku na nabożeństwo zwane przez Ratzingera *Hochformen* („wysokie formy”), a przez Hoon „formy tradycyjne”. To drugie określenie akcentuje *paradoksalną funkcję [...] w relacji do czasu. Mają one moc, aby budować świadomość przeszłości powstrzymującą człowieka od ucieczki od życia w jego czasie i wieku. Z drugiej strony mogą rozwinąć duchową świadomość, która odwodzi nas od poczucia zbyt szybkiego zadomowienia w jakimkolwiek czasie i wieku*<sup>24</sup>. Takie tradycyjne formy, jak tłumaczy Hoon, „stabilizują” człowieka, ponieważ powstały z zaangażowania wiary chrześcijańskiej w historyczne istnienie cywilizacji ludzkiej. Wymagają one od człowieka „poważnego podejścia do historii i świata”. Uwalniają także od ograniczeń historycznych, przekazu-

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 98.

jąc sens tego, co ponadczasowe, jak i tego, co „wewnątrz” czasu, domagając się dla człowieka życia wykraczającego poza jego byt historyczny, nastawiając jego świadomość na „rzeczy niewidoczne i trwające wiecznie”. Holenderski fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw wyraził to w następujący sposób:

Liturgia winna obstawać przy tym, co starożytne [...]. To nie romantyczny sentymentalizm czy umiłowanie przeszłości, lecz środek do osiągnięcia obiektywności. W nauczaniu używa się języka naszych czasów, a przynajmniej powinno się używać. Ale w Liturgii [...], w Kościele trzeba pozbyć się różnicy pomiędzy dziś i wczoraj; nic nie może wyglądać, jakby miało swe początki współcześnie [...]. Z tego powodu kiedy Kościół wychodzi do świata, aby nauczać i apostołować, używa języka świata. Ale kiedy powraca do adoracji i zjednoczenia z Bogiem, mówi językiem Liturgii, w którym tyle pokoleń dialogowało z Bogiem<sup>25</sup>.

Odmowa uznania faktu, że nasze teologiczne życie i oddawanie czci powinny być nakierowane na wzgórza Syjonu, w połączeniu z odrzuceniem *Hochformen* (tezy mówiącej, że tradycyjne formy wysokiej kultury są nieodzownym instrumentem ekspresji liturgicznej) tworzą szczególną chrześcijańską wersję filistynizmu (ang. *philistinism*)<sup>26</sup>.

Historycznie Filistyni byli mieszkańcami nizin nadmorskich Palestyny. W przeciwieństwie do innych wspólnot kananejskich odmówili przyjęcia nowego rodzaju transcendencji reprezentowanej przez wiarę Mojżesza w Jahwe („Jahwizm” Mojżesza). Wybrali swe stare podziemne bóstwa: Dagona, Isztar i Baal-zebuba. A kiedy Dawid (który położył fundamenty pod teologię Syjonu przez ustanowienie stolicy w twierdzy Syjon i tym samym zakorzenił królewską siedzibę i dom Boga w Jerozolimie) usunął zagrożenie filistyńskie dla Izraela, starotestamentowy obraz Filistynów jako cielesnych i nieobjętych przymierzem (jak w *Samson Agonistes* Milтона) wciąż był rozpowszechniony. Zasięg tego wyobrażenia poszerzono w XIX-wiecznej Wielkiej Brytanii podczas drastycznego ataku takich komentatorów kultury jak Thomas Carlyle czy Matthew Arnold na ludzi ukierunkowanych

<sup>25</sup> G. v. d. Leeuw, *Sacred and Profane Beauty*, London 1963, s. 111.

<sup>26</sup> Filistynizm (ang. *philistinism*), postawa lub cecha polegająca na braku zainteresowania, rozumienia czy preferencji dla dobrej sztuki, muzyki, literatury etc., używany, aby wskazać na dezaprobatę (za: *Collins Cobuild English Language Dictionary*, Harper Collins, 1994); brak zainteresowania, wrogość lub obojętność na kulturę, wyrafinowanie estetyczne; pospolitość, konwencjonalność w zakresie idei i kultury; znaczeniowo różni się od polskiego terminu *filisterstwo*, gdyż brak w nim elementu zakłamej moralności (przyp. tłum.).

materialistycznie. Bez jakiegokolwiek akceptacji dążenia Arnolda do zastąpienia religii, której się obawiał, przez wysoką kulturę możemy dostrzec powolny, lecz stały zanik takich prób w czasach, kiedy nastąpił odpływ „morza wiary” w wiktoriańskiej Anglii jak i w innych miejscach. Możemy sympatyzować z nim, kiedy stawia czoła, podobnie jak Dawid, oponentom (o ile ktoś przyjmuje powyższą definicję typowo chrześcijańskiego filistynizmu) będącym wpływowymi osobami w Kościele. Nie bez przyczyny *Oxford Declaration on Liturgy* (Deklaracja w sprawie Liturgii)<sup>27</sup> mówi o połączeniu sił „biurokratycznej”, „sekularystycznej”, jak również „filistyińskiej”.

Jaką można dać ripostę takim siłom? Myślę, że nie taką, że jedynie formy wyrazu wysokiej kultury warte są chrztu. Raczej że takie formy wydają się szczególnie pasujące, poprzez swą większą moc odkrywania, do wyrażania wiary, która sama jest bardziej „architektoniczna” – bardziej wszechstronna i ostateczna – niż jakikolwiek *Weltanschauung* (światopogląd). Prócz tego kiedy kulturalny organizm społeczeństwa działa właściwie, wysoka kultura przenika do niższych rejonów i poucza, ale również niska współdziała z wysoką – przede wszystkim poprzez utrzymywanie wspólnych korzeni.

Obecnie naszym szczególnym problemem w północnoatlantycznej cywilizacji globalnej – pod pewnymi względami z międzynarodowymi rynkami i technologią informacyjną – jest to, że czasy są niepomysłne dla procesów „inkulturacji” w dziedzinach sztuki istotnych dla piękna Liturgii, aby była pomocna dla chrześcijan. Nasza kultura popularna jest godna pożałowania; jak twórca witraży i krytyk Patrick Reyntiens zauważył, środki przekazu:

odniosły sukces w budowaniu kultury całkowicie horyzontalnej – złożonej z drobiazgów lub kompletnie błażej (wystarczy spojrzeć na przeciętną wypożyczalnię filmów video w angielskich wsiach i miasteczkach), w konsekwencji informacje płytkie i powierzchowne praktycznie nie istnieją w pamięci<sup>28</sup>.

Jednocześnie nasza wysoka kultura jest zagubiona. Stanowi łatwy łup dla metafizycznego sceptycyzmu i obezwładniającego relaty-

<sup>27</sup> *Oxford Declaration on Liturgy* (Centre for Faith and Culture, Westminster College, Oxford), paragraf 1.

<sup>28</sup> P. Reyntiens, *All Distractions and Half-truths*, „The Tablet”, 1 czerwca 1996, s. 731.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Beyond Inculturation*, „Briefing”, 18 maja 1995, s. 35.

wizmu. Ratzinger ponownie mówi o wspaniałych kulturach ludzkości (w mowie skierowanej do przewodniczących Konferencji Biskupów Azji i Komisji do spraw Nauczania o znaczącym tytule *Poza inkulturację*), ale obecnie ciężko odnieść do naszej kultury słowa: *Sięga korzeni wielkich kultur stwierdzenie, że interpretują one świat tak, aby ukierunkować go na to, co Boskie*<sup>29</sup>. Problemem dziś nie powinno być rozważanie, czy pożądaną rzeczą jest przełożyć rzeczywistość przekraczania i ogarniania czasu w Liturgii na pojęcia bliższe konsumpcyjnej, pozytywistycznej i coraz bardziej podzielonej kulturze w kryzysie. Trudność tkwi w odkrywaniu tego, co Boże Objawienie, które wzbudza Liturgię, może uczynić, by uratować kulturę poprzez potwierdzenie pewnych estetycznych wskazówek dziedzictwa liturgicznego i równoważenie elementów racjonalnych.

### **Reforma rytu: spojrzenie wstecz i w przyszłość**

Wyrzucenie zasadniczo teocentrycznego aktu nabożeństwa na pobocza umoralniania społeczeństwa i grupowej psychoterapii nie było zamierzonym rezultatem reform liturgicznych przeprowadzonych za pontyfikatu Pawła VI w imię Soboru Watykańskiego II dwadzieścia lat po zamknięciu Soboru. Równie niezamierzonym był „etos rozrywki” w Kościele, który – czasami z wytłumaczalnych, choć źle ocenionych powodów „przyciągnięcia młodzieży” – zawładnął wieloma parafiami i duszpasterstwem. Pewna odpowiedzialność za to, co się wydarzyło, spoczywa na reformatorach Liturgii, którzy przez socjoantropologiczną naiwność nie docenili wprowadzających zamęt efektów nagłego i daleko idącego przemieszczenia odziedziczonych rytów [z jednej strony w imię chrześcijańskiej starożytności (to były naukowe dążenia), z drugiej strony dla chrześcijańskiej nowoczesności (to były starania duszpasterskie)]. Uciekanie się do postanowień wielu „opcji”, nie tylko w wyborze czytań mszalnych, lecz także w tak integralnych elementach części stałych Mszy świętej jak Spowiedź powszechna czy nawet Kanon, serce modlitwy eucharystycznej, było także – można sugerować – zabiegiem nieroztropnym. Nastawione na „przekupienie” krytyki braku swobody w całkowicie zdefiniowanym rycie oraz na uprzedzenie nieprawomocnych eksperymentów liturgicznych przez wprowadzenie do Liturgii zasady wyboru

podsyliło w wielu miejscach ogień, który oficjalni reformatorzy spodziewali się zgasić.

Mając potwierdzony charakter normy i świadectwa tradycji liturgicznej – rolę wiarygodnego świadka wiary – i poczucie, że historyczny rozwój (zachodni i wschodni) pojawia się wskutek własnej dynamiki (na przykład w kierunku zaakcentowania ofiary eucharystycznej), ingerencja w zmianę porządku Liturgii powinna oczywiście zawsze być niewielka i ostrożna. Kolegium biskupów, kolejni Papieże i kuria są przede wszystkim strażnikami tradycji liturgicznej, a nie jej właścicielami. Możliwość nadzoru (kurateli) episkopalnego czy papieskiego – a w historii papiestwa odnotowano nawet poważniejsze żądania obrony katolickiej integralności chrześcijańskiego kultu – nigdy nie miała na celu uzyskania prawa do całościowego przekształcania tradycyjnego życia liturgicznego Kościoła. Tego rodzaju radykalne manipulacje przez skupienie na konstrukcji rytu odwracają uwagę, tym samym znakiem, od ważniejszego czynnika Boskiego działania, który z katolickiego punktu widzenia Liturgii sakramentów (szczególnie) używa ludzkich nośników – słowa i gestu, obrazu i muzyki jako instrumentów w celu ukazania piękna. Dalej, ludzkie byty są stworzeniami cielesnymi, a tradycja Ewangelii, którą – co jest prawdą niekwestionowaną – nienaruszoną można znaleźć w Piśmie Świętym i doktrynie Kościoła, musi dotrzeć w formie tradycyjnych działań, zwyczajowych gestów i znanych obrazów. W ten sposób na przykład wiara Kościoła katolickiego w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii jest, mówiąc doktrynalnie, równie dobrze prezentowana obecnie przez oficjalne organy kościelne jak kiedykolwiek w przeszłości. Jednak profesjonalne sondaże i mniej formalne badania odczuć dokonane przez duchownych dostarczają jasnej informacji, że dla katolików Zachodu usunięcie – w imię „szlachetnej prostoty” – większości ze „zbroi” rytualnej czci dla konsekrowanej Hostii (i kielicha) poskutkowało – co było do przewidzenia dla socjologów – pomniejszeniem możliwości ogarnięcia ludzką wyobraźnią ortodoksyjnej wiary eucharystycznej, nawet wyobraźnią dotkniętą łaską. Fałszywym jest przekonanie, że póki zachowane są Pismo Święte i doktryna, dyscyplinarna i liturgiczna tradycja może być bezpiecznie i dowolnie modernizowana. Atak „postępowego” kleru i pewnych podobnie myślących świeckich na

<sup>30</sup> Zob. E. Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*, London 1979.

kulturę obrzędów w pełnych entuzjazmu latach sześćdziesiątych nosi duże podobieństwo do kampanii księży przeciw lokalnym religijnym tradycjom uważanym za przesądne i quasi-gallikańskie przez świadomie nowoczesną, szkoloną w seminarium elitę duchowieństwa, która towarzyszyła dechrystianizacji wiejskich terenów Francji w czasie Trzeciej Republiki<sup>30</sup>.

Sytuacja kultu rzymskokatolickiego okazała się zawiła nie tylko przez stałą, jawną krytykę, ale jeszcze bardziej przez rozdzwięk pomiędzy pewnymi aspektami reformy liturgicznej a intencjami Ojców Soboru Watykańskiego II zawartymi w Konstytucji dogmatycznej Soboru dotyczącej Liturgii świętej. Przyjmując maksymalistyczne spojrzenie – oględnie mówiąc – na zdania *Sacrosanctum Concilium* o możliwości nieustannej adaptacji pastoralnej rytów, reformatorzy osłabili pozytywne wypowiedzi biskupów na temat stale paradygmatycznej roli Liturgii łacińskiej (z wszelkimi implikacjami użycia archaicznego, teologicznie obiektywnego i precyzyjnego języka sakralnego dla wyrażenia stylu liturgicznego) i ogólnie ich przekonanie, że istota rytu rzymskiego musi być zachowana. Dziś aby w dokumencie prawnym zastąpić jeden artykuł drugim, należy unieważnić cały tekst, jak wskazuje praktyka Kościoła. Co za tym idzie, pierwszym zadaniem „reformowania reformy” (przy czym tak odważnie obstawał kardynał Ratzinger) musi być ponowna interpretacja artykułów dotyczących adaptacji (37-40) samej Konstytucji liturgicznej do końca, tak aby *nie mogły one być dłużej używane tak lekkomyślnie*<sup>31</sup>. A nawet, możemy dodać, przez samą rzymską Kongregację do spraw Kultu Bożego.

<sup>31</sup> J. Mole, *Inculturation, The Roman Rite*, 8 (1994), s. 2.

Po drugie, dalsze zmiany w strukturze i zawartości Mszału Rzymskiego w różnych jednojęzycznych rejonach katolicyzmu zachodniego powinny być przynajmniej odroczone. Natura Liturgii, będąc w stanie ciągłych zmian, ulega zniszczeniu. Liturgia przez swą niezmiennność wyraża charakter Kościoła – matczynego domu. Byłby to dziwny dom, gdybyśmy wracając do niego, za każdym razem zastawali w nim zupełnie poprzestawiane meble. W międzyczasie wszystko musi być przygotowane do celebracji nowego porządku Mszy świętej z maksymalnymi pobożnością, dostojnością, poprawnością i – tam, gdzie należy – namaszczaniem. W innej pracy sformułowałem w odniesieniu do tego kilka wskazówek:



Pomocne jest tu zastrzeżenie Mgr. Petera Elliotta dotyczące rubrycystycznej zawartości Mszału i innych rytów promulgowanych przez Pawła VI. Przez jakość tkanin i metali z jednej strony i muzyki kościelnej z drugiej wiele można dokonać dla uwydatnienia wizualnej i akustycznej oprawy Liturgii oraz przekazania poczucia najwyższej troski i oddania, z jakim powinna być celebrowana. Można by uniknąć liturgicznie nieudolnego lekcjonarza opartego na Biblii Jerozolimskiej, ponieważ kopie konkurentów Poprawionej Wersji Standardowej ciągle istnieją, pokazują się od czasu do czasu u sprzedawców używanych ksiązek katolickich i mogą mieć wielokrotnie zmieniane okładki aż do czasu, kiedy wydawca zaryzykuje kolejny nakład. Można przywołać moc Liturgii łacińskiej, przynajmniej w niektórych śpiewanych partiach Mszału. Ruch i gesty – ministrantów i kapłana celebrującego – mogą być monitorowane. Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej w razie potrzeby mogą być właściwie odziani. Niepotrzebne mikrofony mogą być usunięte z sanktuarium. A także nic w Prawie kościelnym nie udaremnia powrotu do pozycji ku wschodowi (*ad orientem*) lub *versus apsidem* (po odpowiednim wytłumaczeniu wiernym!) dla odmówienia Modlitwy eucharystycznej<sup>32</sup>.

Jest to problem, do którego powrócę przy końcu tego rozdziału.

Po trzecie, przetrwanie starego rytu rzymskiego, który Jan Paweł II w liście *Ecclesia Dei adflicta* z 2 lipca 1988 roku uznaje za wyraz kultu i duchowości katolików Zachodu poprzez jego trwałą zasadność, winno być przyjęte jako dostarczające cennego punktu odniesienia dla tradycyjnej normy, która może prowadzić księży i ludzi do korzystania ze zreformowanego przez Pawła VI Mszału. Kontynuacja tego rytu, jeśli będzie wystarczająco widoczna i rozpowszechniona, utrudni liturgiczny rewizjonizm, który mógłby odsuwać Mszę świętą Pawła VI coraz dalej od historycznej Liturgii rzymskiej (jak w późniejszych „adaptowanych” lub rzeczywistych celebracjach). Dlatego też Papież jako Patriarcha Zachodu i w tym względzie odpowiedzialny strażnik skarbów Liturgii Zachodu powinien wymagać, aby biskupi zezwolili wier-

<sup>32</sup> A. Nichols, OP, *Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form*, San Francisco 1996, ss. 118-119; wyd. pol.: *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, przeł. T. Glanz, Klub Książki Katolickiej, Poznań [rok b.d.].

nym na dostęp do obrzędowego wcielenia we Mszy świętej, pod warunkiem jednak, że sam ryt będzie (realnie!) zmodyfikowany z uwzględnieniem wyraźnych (a nie przypuszczalnych) pragnień Ojców Soboru Watykańskiego II – rozszerzenia źródeł Lekcjonarza, użycia w pewnej mierze języka ojczystego (co logicznie wiąże się z częstym wykorzystaniem łaciny), litanii wstawienniczej, koncelebry kapłańskiej i przyjęcia kielicha przez świeckich, kiedy jest to stosowne. Powinno to skutkować raczej zbliżeniem historycznego rytu rzymskiego do rytów wschodnich, a nie, jak to ma miejsce ostatnio, do protestanckiej Genewy. Spieszę dodać, że ten dobroczynny wpływ starego rytu na nowy może być osiągnięty wtedy, gdy ten stary będzie celebrowany z kunsztem i troską, które w nieodległej przeszłości można było spotkać w opactwach, takich jak Ampleforth, w katedrze Westminster czy dziś wśród *catholiques de Tradition* we Francji. Młodszy duchowni, tak zatopieni w nostalgii, że zachwycają się nawet rozlazłością celebracji angloirlandzkiej z czasów przedsoborowych, powinni być zostawieni, aby zatonać w tym, co rzeczywiście jest nostalgią za tym, co niekoniecznie jest tego warte (*nostalgie de la boue!*).

### Ukierunkowanie na wschód

Jednym z podstawowych działań „reformy reform” będzie, bez wątpienia, przywrócenie ukierunkowania na wschód (*ad orientem*) przy celebracji Eucharystii. Zwrócenie (dosłownie!) kościoła i zgromadzenia w stronę wschodzącego słońca – Słońca sprawiedliwości, które powstaje, aby uzdrawiać promieniami – jest nieodzowne dla katolickiego doświadczenia adoracji. Jak to ujął wielki austriacki historyk Liturgii zachodniej Josef Jungmann, przedstawiając wczesny ryt rzymski za pomocą następującego porównania: *Teraz całe zgromadzenie jest jak ogromna procesja prowadzona przez kapłana i poruszająca się w stronę słońca, w stronę Chrystusa Pana*<sup>33</sup>. W zwykłym ustawieniu kapłana i ludzi eschatologiczny aspekt Liturgii – oczekujemy na Tego, który przychodzi, a jeszcze nie jest pośród nas widzialny – stapia się z aspektem kosmicznym. Liturgia jest wychwalaniem w imieniu świata zwierząt i roślin jako zależnych od mocy słońca, ale też w imieniu bytów rozumnych. Zaś my sami – tak jak greccy Ojcowie chętnie wskazywali w komentarzach do Księgi Rodzaju – jesteśmy

<sup>33</sup> J. Jungmann, *The early Liturgy. To the time of Gregory the Great*, ET London 1966, s. 138; wyd. pol.: *Liturgia pierwotnego Kościoła*, przeł. T. Lubowiecka, Tyniec 2013.

pośrednikami łączącymi światy materialny i duchowy. Wpływo-  
wy międzywojenny, włosko-niemiecki teolog i krytyk Romano  
Guardini, którego często cytowane słowa: *Kościół ożywa w du-  
szach ludzi*<sup>34</sup> były uważane za oznakę eklezjologicznej i liturgicz-  
nej odnowy w dwudziestym wieku, wyjaśniał swoją wypowiedź,  
twierdząc, że *Kościół odzyskiwał przestrzeń kosmiczną, która do  
niego należała we wczesnych wiekach średnich*<sup>35</sup>. Guardini utrzy-  
mywał również, że jeśli Ruch Liturgiczny jest po prostu ruchem  
eklezyjalnym w aspekcie kontemplacyjnym, wówczas Liturgia tak-  
że musi mieć kosmiczny rezonans: [...] *Liturgia ogarnia wszystko,  
co istnieje, anioły, ludzi i rzeczy; całą zawartość i wydarzenia życia;  
mówiąc w skrócie – całą rzeczywistość. A rzeczywistość naturalna  
staje się tu podmiotem rzeczywistości ponadnaturalnej; wykreowana  
odnosi się do wiecznej*<sup>36</sup>. Rzeczywiście, jeśli współczesna Liturgia  
zachodnia, jak się powszechnie celebrowała, zbyt często okazuje się  
być parafialna w negatywnym znaczeniu tego słowa, sprowadzo-  
na do poziomu grupy, a nie otwierająca grupę na szerszą rzeczywi-  
stość przekraczającą dane zgromadzenie. Powodem jest nie tylko  
zwrócenie celebransa twarzą do ludzi jako przeciwieństwo po-  
stawy wspólnego patrzenia w jednym kierunku. Odpowiedzialne  
jest również niewłaściwe akcentowanie przyrodzonej osobowo-  
ści uczestników Liturgii, wprowadzając przeszkodę w poczuciu  
czynnika ponadnaturalnego, który to Liturgia powinna – łatwo –  
przekazać. Ponieważ, jak wspinała modlitwa *Supplices te rogamus*  
z Kanonu rzymskiego jasno podaje:

właściwym miejscem dla kultu chrześcijańskiego nie jest  
budynek kościelny na Ziemi, ale Świątynia Boga w Niebie  
[...]. Ołtarz na wysokościach nie jest ołtarzem, na którym  
sprawowana jest Eucharystia na Ziemi, ale niebiańskim  
odpowiednikiem tegoż materialnego ołtarza w obecności  
Bożego Majestatu w Niebie. Anioł Święty, którego Ojciec  
ma zesłać, aby przeniósł naszą ofiarę eucharystyczną na  
ołtarz w Niebie, to nikt inny jak „Przedziwny Doradca”  
z Izajasza 9,5 (według greckiego tłumaczenia Biblii – *Sep-  
tuaginty*), który jest Synem, sam Chrystus.

<sup>34</sup> R. Guardini, *The Church and the Catholic, and the Spirit of the Liturgy*, ET London 1935, s. 11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*, ss. 29-30.

Zbyt często słyszymy, że celebrowana Msza święta powinna „bardziej przypominać Ostatnią Wieczerzę”. Mało prawdopodobne jednak, że istniało podobieństwo między aranżacją pomieszczenia podczas Ostatniej Wieczerzy a wyidealizowaną i „uwspółcześioną” ikonografią takich słynnych dzieł jak *Ostatnia Wieczerza* Leonarda da Vinci. Czyżby to była zawołowana propozycja Leonarda, aby odmienić porządek zgromadzenia eucharystycznego? Według mnie żaden historyk sztuki tego nie sugerował. Artysta rozumiał lepiej niż późniejsi, dwudziestowieczni współwyznawcy, że Msza nie jest powtórzeniem Ostatniej Wieczerzy, ale celebracją tego, co Chrystus ustanowił w tym wydarzeniu – coś znacząco się różniącego.

Za tym apelem, aby uczynić Mszę bardziej podobną do tego, co stało się w Wieczerniku, stoi, można się obawiać, niechęć w stosunku do rytualnej otoczki, w którą katolicki instynkt, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, przyodziął nabożeństwa kościelne. John Henry Newman, jeszcze jako anglikański prezbiter, odpowiedział wcześniej na tę wątpliwość:

Czy nasz Zbawiciel powiedział, że zła jest okazałość w nabożeństwie, przepych w Domu Pańskim, wystroju i meblach, zła, ponieważ On przyszedł na ten świat? Czy On zniechęca nas do budowania okazałych kościołów albo upiększania ceremonii religijnych? Czy zachęca nas do skąpstwa? Czy uznał talenty architektoniczne za nieznaczące? Czy sugerował, że tym więcej Go czcimy, im mniej przygotowań i zatroskania poświęcamy zewnętrznym formom kultu? Czy odrzucając dary Heroda, zabronił On składania ofiar chrześcijanom?

Tak myśli wielu. Nie przesadzam, kiedy mówię, że według nich im bardziej swojska i znajoma jest Liturgia, tym staje się bardziej duchowa. Dowodzą oni, że mieć na celu zewnętrzne piękno nabożeństwa w świątyni to tak, jakby być faryzeuszem, uczciwym na zewnątrz i pustym w środku. Udawali oni świętość i religijność jedynie zewnętrznie, dlatego też każdy skupiający się na religii tylko zewnętrznie wyrzeka się wnętrza [...].

Ludzie, którzy marginalizują powagę i piękno kultu Boga, uznając, że mogą modlić się w duchu, zapominają, że Bóg jest Stworzycielem wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych. Jest Panem zarówno naszych ciał, jak i dusz. Jest Tym, którego mamy czcić publicznie i skrycie<sup>37</sup>.

Nasze języki muszą chwalić Go, a nasze głosy – śpiewać Mu. Nasze kolana powinny Go adorować, a ręce – zanosić prośby. Nasze głowy winny schylać się przed Nim, nasze oblicza lśnić Jego blaskiem, a nasze kroki mają obwieszczać Go. Stąd powstaje połączone nabożeństwo, formy modlitwy, religijne ceremonie, przebieg Liturgii, porządek prezbiterów, święte szaty liturgiczne, podniosła muzyka i inne rzeczy podobnej natury. Wszystko to zwiastuje nadchodzące niewidzialne Królestwo Chrystusa [...] <sup>38</sup>.

Słowa te adresowano do ewangelików. Ale w katolicyzmie półtora wieku później prymas Francji, kardynał Albert Decourtray w eseju *Mystère et morale* zawarł nawet gorsze: liturgiczny horyzontalizm nasilający mentalność sekularyzacyjną i jednocześnie przez nią wzmacniany.

Po dwudziestu pięciu latach reform soborowych czy nie warto zrobić bilansu? Możemy ośmielić się zaakceptować hipotezę, że ten wielki ruch, sam w sobie tak korzystny, może częściowo być błędny? [...] Jesteśmy tak zwrócenii w stronę zgromadzenia, że zapominamy, aby odwrócić się razem, wierni i kapłani, w kierunku Boga! Jednak bez koniecznej orientacji celebrowania traci chrześcijański sens<sup>39</sup>.

Celem Liturgii jest uobecnić Tajemnicę Ostateczną, nie zaś ją tłumaczyć. ■

*Tłum. Jan Nowosad we współpracy z Ritą Nykiel;  
konsultacja Jerzy Mycka i Piotr Bednarski*

<sup>37</sup> J. H. Newman, *Offering for the Sanctuary* [w:] *Parochial and Plain Sermons*, vol. VI, London 1881, ss. 298-299, 304.

<sup>38</sup> J. H. Newman, *The Visible Temple* [w:] *op. cit.*, ss. 287-288.

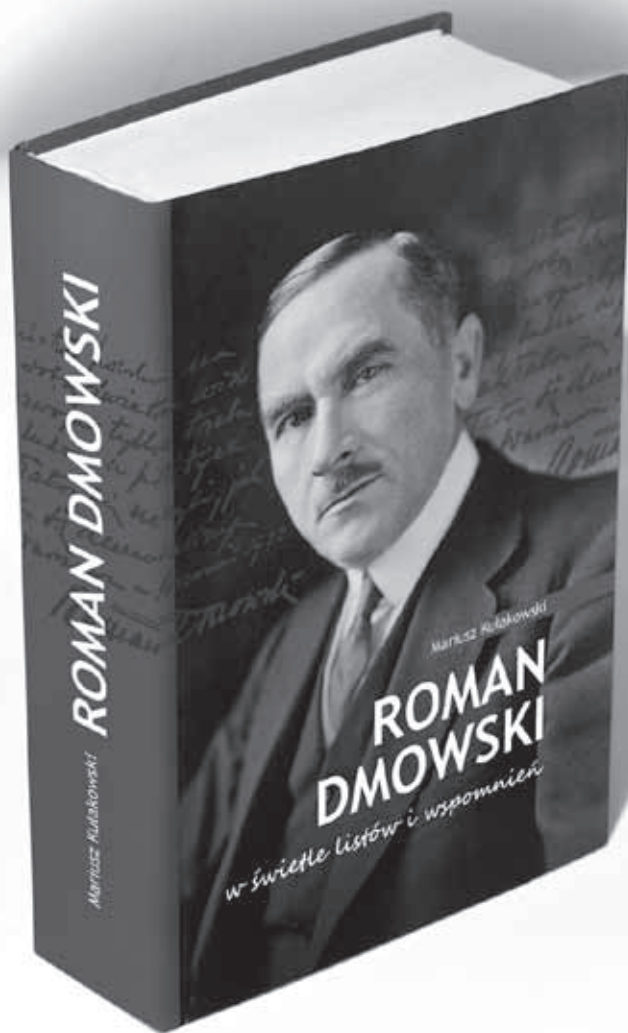
<sup>39</sup> A. Decourtray, *Mystère et morale*, pierwotnie dla „Église à Lyon”, 5 maja 1992, przedruk w „La Documentation Catholique”, 21 czerwca 1992, s. 613.

pod patronatem



**Christianitas**

www.debogora.com



Mariusz Kułakowski

**ROMAN DMOWSKI w świetle listów i wspomnień**