

TERESA STANEK

## Duch i pierwiastki w liturgii

Refleksja ta powstała na kanwie dyskusji o kształcie liturgii, której ślady znaleźć można w kilku niedawno ogłoszonych drukiem publikacjach<sup>1</sup>. Sposób ujęcia zagadnienia w większości prezentowanych wypowiedzi jest dość podobny; wyłomem w tym schemacie jest referat: *Pierwiastki w liturgii*, wygłoszony przez ks. prof. Tomasza Węclawskiego podczas sympozjum zorganizowanego w Poznaniu w ramach II Dominikańskiego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej (5–12 października 2003). Zawarta w refleksji teologicznej T. Węclawskiego propozycja spojrzenia na liturgię przelamuje problem stanowiący centrum aktualnej dyskusji, a pochodzący ze sposobu stawiania pytań o kształt (wyrażanej w kulcie) relacji pomiędzy Bogiem a wspólnotą wierzących, i może stanowić bardzo ważny przyczynek dla wyjaśnienia wielu trudnych kwestii, związanych z reformą liturgii. Próby obrony tradycji mają swoje uzasadnienie wobec trendów do zmian naruszających nieomal wszystkie możliwe zwyczaje wypracowane w przeszłości, co jest bardzo widoczne w kościołach francusko- i niemieckojęzycznych. Często jednak stawia się zarzut przeciwko nazbyt zachowawczemu stanowisku wielu nurtów, powołujących się na źródła starożytne jako podstawę do zachowania niezmiennych form.

Proponuję zatem porównanie pojmowania liturgii wyrażonego w wymienionych tekstach, które wskazuje, że są to nie tylko dwie różne perspektywy spojrzenia na celebrację liturgiczną, ale przede wszystkim różna jest podstawa pytania o kształt celebracji oraz możliwość zmian. Podejmując motywy: architektury świątyni, formy sprawowania Eucharystii i języka liturgii, stanowiące główne

<sup>1</sup> Chodzi o następujące pozycje wydawnicze – J. R a t z i n g e r: *Duch liturgii*. Christianitas. Poznań 2002 oraz T. K w i e c i e Ń OP: *Błogosławione marnowanie*. Znak. Kraków 2003, a także wcześniej wydany zeszyt miesięcznika „Christianitas” (R. 2001 nr 9), poświęcony sympozjum o liturgii w Fontgombault oraz sesji naukowej pt. *Duch liturgii*, zorganizowanej w ramach II Dominikańskiego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej, Poznań 5–12 październik 2003 r.

tematy w toczącej się dyskusji nad liturgią, przedstawiam problem tak jak jest on zazwyczaj stawiany w dyskusjach, a następnie analizuję wybrane prace T. Węclawskiego przez pryzmat myślenia liturgicznego. Takie porównanie wyraźnie pokazuje, że konieczna jest zmiana płaszczyzny stawiania pytań: z pytania *jak* należy przejść do pytania *dłaczego*.

## I. Świątynia – dzieło sztuki i organizacja przestrzeni

Zagadnienie architektury świątynnej zdaje się zajmować poczesne miejsce we wszystkich współczesnych dyskusjach. Wynika to z bardzo istotnego problemu, jakim jest stan współczesnych kościołów, przypominających raczej bunkry, hale targowe czy teatry aniżeli świątynie. Niemniej, aktualnym pozostają pytania, czy istnieje wyłącznie chrześcijańska architektura? Czy przestrzeń sakralna jest otwarta na twórczą myśl człowieka? Czy zachodzi relacja pomiędzy sztuką sakralną a innymi dziełami przez ludzi tworzonymi? Jaka jest relacja pomiędzy przynależnością kulturową społeczności a wrażliwością wobec tajemnicy spotkania z Bogiem? Odpowiedzi na takie pytania to nie tylko kwestia podejścia do dzieła sztuki jakim jest kościół. Stanowią one także punkt wyjścia do porozumienia tradycji i współczesności. Architektura świątyni jest ważnym elementem symboliki liturgicznej i dlatego powinna być budowana w związku z przeżyciem misterium Eucharystii.

Wśród obrońców tradycji chrześcijańskiej zazwyczaj uważa się, że była to:

- bazylika;
- zorientowana ku wschodowi;
- podzielona na trzy części o wzrastającym stopniu świętości;
- z ołtarzem ustawionym wyżej niż poziom nawy.

W tym miejscu nasuwa się pytanie czy kościoły chrześcijańskie od początku były tak budowane, a jeżeli nie to od kiedy i w jakich okolicznościach zaszły zmiany! Jest rzeczą oczywistą, że o budowlach specjalnie przeznaczonych do celów kultowych w chrześcijaństwie możemy mówić dopiero od czasów Konstantyna Wielkiego, a wcześniej kult sprawowany był w warunkach domowych i należy domyślać się, że były to zwyczajne mieszkania<sup>2</sup>. Natomiast kościoły późnego okresu bizantyjskiego już odpowiadają po części opisanemu ideałowi, który został rozwinięty i wydoskonalony w okresie średniowiecza i pozostał w niezmienionych zasadniczo kształtach aż do czasów nowożytnych. Taka architekту-

<sup>2</sup> Jeden ze starszych kościołów chrześcijańskich, w Kafarnaum, został zbudowany wokół czworokątnego pomieszczenia mieszkalnego, które tradycja uważa za *dom Piotra*.

ra nawiązuje do architektury świątyń starożytnych i organizacji przestrzeni uznanej przez ludy starożytnego Bliskiego Wschodu, szczególnie Egiptu<sup>3</sup>.

Pierwsze budowle sakralne chrześcijan z Palestyny wskazują, że istniał okres przejściowy. Budowle z IV w. zwykle (choć nie wyłącznie) są orientowane na osi wschód–zachód, i nie koniecznie były to bazyliki, chociaż zawsze miały kształt nawiązujący symbolicznie do przesłania teologicznego: okrąg, ośmiokąt<sup>4</sup>. Ołtarz często znajdował się bliżej ściany wschodniej – ale nigdy przy samej ścianie – dzieląc długość kościoła na dwie nierówne części. W zachowanych ruinach bazylik z IV-V w. (Shivta, Avdat) miejsce biskupa przewodniczącego liturgii znajduje się w absydzie przy samej ścianie wschodniej, co sugeruje, że celebrowanie liturgiczne mogła być sprawowana podobnie jak w rycie posoborowym. Wydaje się, że posadzka prezbiterium była na tej samej wysokości, lub oddzielona niewielkim stopniem od posadzki nawy; nie wszędzie widać ślady zaznaczenia różnic poziomów. Tak również zrekonstruował Berlucci kościoły w Tabgha (bazylika) i na Górze Błogosławieństw (ośmiokąt). Z bazylik Konstantyna *Martyrium* miał wysokie schody prowadzące z ulicy do świątyni (ale raczej było to uwarunkowane ukształtowaniem terenu), natomiast chyba nie było schodów wewnętrznych; kościół zorientowany według osi wschód–zachód, ale z prezbiterium od zachodu. Kościół *Narodzenia* w Betlejem miał kształt bazyliki zorientowanej na wschód. Obecny kościół, ze stopniami prowadzącymi do prezbiterium które znajduje się ponad grotą, pochodzi z czasów Justyniana. Nie sposób jednak nie zauważyć, że taka konstrukcja była uwarunkowana przez konfigurację terenu, gdyż prezbiterium znajduje się nad grotą.

Niesłuszna jest argumentacja jakoby orientacja kościołów i sposób celebrowania twarzą ku wschodowi pochodził z tradycji judaistycznej<sup>5</sup>. Wprawdzie nie

<sup>3</sup> O świątyniach i kulcie starożytnego Bliskiego Wschodu – T. S t a n e k: *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*. Poznań 2002 s. 69–80.

<sup>4</sup> Ośmiokąt i okrąg były bardzo cenione w architekturze bizantyjskiej. Kościół na planie ośmiokąta został zbudowany w Cezarei Nadmorskiej przez krzyżowców jeszcze w XII w. Kształt okręgu miała pierwsza świątynia chrześcijańska – *Anastasis*, zbudowany przez Konstantyna Wielkiego.

<sup>5</sup> J. R a t z i n g e r: *Duch liturgii*, dz. cyt., cyt. za L. B o u y e r. Według B o u y e r synagogi były orientowane ku Jerozolimie – dotyczy to synagog III–VII w. (por. *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. Red. D. U r m a n P. V. M. F l e s h e r. Leiden, Brill 1995. T. I [II]). Pierwsze powstały w Egipcie za Ptolemeusza. Często także mówi się mylnie, że świątynia jerozolimska była zorientowana ku wschodowi. Była ona faktycznie usytuowana prawie na osi wschód–zachód, ale wejście było od wschodu, a *święte świątych* znajdowało się od strony zachodniej (por. Ez 8, 16). Historię badań nad liturgią żydowską przedstawia – R. S. S a r a s o n: *On Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy*. W: *Approaches to Modern Judaism. Theory and Practice*. Red. W. S. G r e e n. Missoula 1978 s. 97–172.

mamy bezpośrednio wiele informacji o wczesnych synagogach, ale z pewnością nie wszystkie były orientowane (np. Kafarnaum, Jerycho, Hamat Tiberias)<sup>6</sup>. Pierwsze synagogi orientowane pojawiają się dopiero w IV w., a jednoznacznie od VI w., a więc jest to okres w którym rozwinęło się już budownictwo chrześcijańskie. Również zachowane mozaikowe posadzki synagog wskazują na silne wpływy myśli chrześcijańskiej nie tylko przez formę, ale także przez potraktowanie tematu<sup>7</sup>. To pokazuje, że nie można zbyt prosto wyprowadzać z judaizmu form właściwych chrześcijaństwu. Zarówno chrześcijańska liturgia jak i budownictwo nie czerpało po prostu wzorów z judaizmu, ale obie religie rozwijały się równolegle, wpływając na siebie nawzajem, oraz czerpiąc inspiracje z otaczającego świata.

Wobec powyższego widać, że nie można zbyt prosto odwoływać się do przeszłości jako argumentu w dyskusji. Kościoły chrześcijańskie (podobnie jak żydowskie synagogi) odzwierciedlają więc z otoczeniem topograficznym i kulturowym. Kwestie teologiczne były wprawdzie kwestiami fundamentalnymi, ale objawiały się one nie bez związku z otaczającym światem.

## II. Formy sprawowania Eucharystii

Pytanie o formy celebracji można zobrazować w powtarzanym chętnie pytaniu: *Ksiądz i lud zwróćni ku Panu, czy ku sobie?* W jaki sposób pytanie to oddaje istotę myślenia liturgicznego jest kwestią osobną, której nie podejmuję w tym artykule, natomiast warto wskazać, że porusza ono nie tylko istotny problem formy celebracji, ale także (w sposób niejawni) stawia pytanie o „kształt” wspólnoty celebrującej Eucharystię.

W tak postawionym pytaniu istnieje kilka założeń. Najbardziej pierwotnym jest założenie że Pan jest obecny w jednym tylko miejscu i że my znamy to miejsce: *Nasz Bóg jest w niebie...* (Ps 103, 19; 115, 3 i in.). O ile dla twórców Psalmów, a nawet dla pierwszych chrześcijan takie stwierdzenie było oczywiste i było wiadomo, gdzie to niebo – czyli miejsce przebywania Pana – znajduje się, o tyle dla nas dzisiaj nie jest to wcale tak pewne. I oczywistość ta została podważona nie tylko za sprawą nauk przyrodniczych, które ujawniły inną orientację wszechświata, ale także za sprawą refleksji filozoficznej, która pozwoliła zupeł-

<sup>6</sup> Por. H. Shanks: *Judaism in Stone. The Archeology of Ancient Synagogues*. NY 1979. Wczesne synagogi nie były orientowane. Galilea i Golan częściej pn-pd, ale brak sztywnej zasady.

<sup>7</sup> Często motywem jest ofiarowanie I z a k a. Szczególnie ciekawy przypadek stanowi mozaika z synagogi w Bet Alfa, gdzie baranek, który zgodnie z *Pismem* był uwikłany za rogi w krzakach, na mozaice jest przedstawiony nie tylko jako wiszący na drzewie, ale także grzbietem do drzewa. Motyw wiszącego baranka pojawia się dość często w mozaikach kościołów bizantyjskich oraz synagog tego okresu.

nie inaczej *zorientować* wzajemne relacje Boga, kosmosu i człowieka. Rozwój nauk przyrodniczych i techniki przez zrelatywizowanie czasu i przestrzeni spowodował dezorientację w pojmowaniu kierunku zwrócenia ku Bogu, i nawet jeżeli wciąż używamy terminu *niebo wysoko w górze*, czy jeżeli kapłan – intuicyjnie lub z nawyku – wymawiając słowa konsekracji podnosi oczy *do Boga Ojca* to jednak są to formuły umowne, które dla nikogo nie mają już charakteru obiektywnego nośnika rzeczywistości.

Podobnie rzecz się ma z relacją człowieka do Boga za sprawą nauk humanistycznych. W pierwszym rzędzie dotyczy to sposobu doświadczania Boga, który przez ludzi starożytności był pojmowany jako źródło wszelkiego istnienia i w sposób realny był dostępny w działaniach kultowych. O ile do czasu późnej nowożytności istnienie Boga i Jego stwórcze odniesienie do człowieka nie było kwestią dyskusji, o tyle obecnie właśnie ta oczywistość została zakwestionowana, z przesunięciem akcentu na człowieka. Dlatego pytanie *ku komu być zwróconym* jest wtórnym wobec pytań: *kto to jest Pan* oraz *gdzie jest Pan*, a następnie *jak Pan jest obecny* w relacjach międzyludzkich.

Za postawionym we wstępie pytaniem kryje się także milczące założenie, że obrazy i rzeźby są jedynymi przedmiotami, wyrażającymi obecność Boga. We współczesnym świecie to założenie znów nie jest oczywiste. O ile dla ludzi starożytności rzeźby i malowidła kultowe były więcej niż znakami, stanowiąc miejsca żywej i rzeczywistej obecności Boga, to dla współczesnego człowieka zmienił się sens dzieła sztuki. Jakkolwiek wciąż mają wartość duchową i znaczenie dla przeżyć religijnych, nie uważa się już że są to *miejsca przebywania Boga*. Dzieła sztuki mogą mieć, i wciąż mają, znaczenie dla spotkania z Bogiem, ale z pewnością nie stanowią uprzywilejowanego miejsca Jego obecności – stąd nie mogą mieć uprzywilejowanego miejsca w liturgii. Zatem brak przedmiotu kultowego nie oznacza koniecznie że wspólnota jest *zwrócona ku sobie!* Z pewnością celebrowanie liturgii może być celebrowaniem wspólnoty tylko ludzkiej, z pominięciem odniesienia do Pana. Nie oznacza to jednak, że każda celebrowanie, w której ludzie patrzą na siebie musi oznaczać ich zwrócenia ku sobie a nie ku Panu. I odwrotnie, patrzenie na obraz czy nawet tabernakulum nie oznacza automatycznie *zwrócenia ku Panu*. Ustawienie krzyża czy ikony pomiędzy kapłanem celebrującym Eucharystię a zgromadzoną wspólnotą nie jest, ze swej natury, gwarantem obecności Pana<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> To proponuje J. R a t z i n g e r: *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 77. Można postawić także pytanie jak „filozofia dialogu” wpłynęła na kształt liturgii posoborowej. Jeżeli człowiek jest prawdziwie „ikoną Boga” – więcej, jeżeli tylko człowiek, i nic więcej, jest ikoną Boga – to spojrzenie skierowane ku drugiemu człowiekowi jest zawsze zwróceniem się ku Bogu. Nastąpiło radykalnie przesunięcie doświadczenia transcendencji z obszaru kosmicznego na ludzki. I dlatego Bóg przestał

W kontekście pytania o ustawienie przewodniczącego liturgii i pozostałych członków wspólnoty ukrywa się pytanie o rozumienie wspólnoty celebrującej – czyli o to, kto celebrowa liturgię. Świadomość, że liturgia jest celebrowana przez wszystkich w niej uczestniczących bywa zazwyczaj wyznawana przez dyskutantów, ale nie widać, aby świadomość ta znajdowała wyraz w postulatach dotyczących form celebracji. Wyraźne oddzielenie stron, mające swoje (głęboko uzasadnione) źródła w średniowiecznej koncepcji hierarchii stanów, domaga się innego już spojrzenia we współczesnej teologii, która mówi o różnorodności, ale nie o hierarchii. Dlatego też *zamknięty krąg* w celebracji Eucharystii niekoniecznie oznacza zamknięcie wyłącznie na wspólnotę. Różne funkcje oraz wyjątkowość roli kapłana mogą – i powinny – być respektowane w ustawieniu ołtarza i organizacji przestrzeni świątyni. Ale centrum winno stanowić celebrowane misterium Eucharystii, a nie przedmioty i kierunki.

Warto w tym miejscu znów postawić pytanie o formy celebracji chrześcijańskiej liturgii u jej początków. Jak wyglądała ta celebrowana możemy się jedynie domyślać, jednak należy uwzględnić że chrześcijaństwo nie „spadło z nieba” ale rozwijało się powoli w odniesieniu do otaczającego świata. Skoro u swego początku Eucharystia została związana z uczcą a celebrowana z domami mieszkalnymi, to jest w tym pewien ślad dla poznania wczesnych form celebracji<sup>9</sup>. Nie można także wprost wyprowadzać chrześcijańskiej liturgii z liturgii żydowskiej. Jak dotychczas brak jest informacji dotyczących praktyk religijnych niekapłanów w szabat. Qumran, Apokryfy, teksty późnobiajny nie precyzują obowiązków, poza stwierdzeniem, że należy *jeść, pić i błogosławić Boga*. Flawiusz i Filon mówią o zbieraniu się na uroczysty posiłek, ale nie wspominają liturgii ani wspólnego czytania tekstów. Seneka, Persius i in. piszą o piątkowym wieczorze

*mieszkać w niebie*, ale został odnaleziony jako *mieszkaniec* ludzkiego porządku stworzenia. Jak dalece to poczucie zniknęło pokazuje fakt, że omawiając terminologię Teologii Fundamentalnej T. Węcławski czuje się zmuszony do wyjaśnienia pojęcia Boga. Ciekawym jest, że wyjaśnia je przy pomocy metafory ludzkiego pojęcia czasu. Okazuje się, że mówienie o Bogu nie tylko że *nie jest możliwe w oderwaniu od świata ludzkiego*, ale sama *istota* boskości może być interpretowana i rozumiana jedynie w kosmicznym zakorzenieniu człowieka.

<sup>9</sup> O początkach Eucharystii i relacji do Ostatniej Wieczerzy: *Eucharystia*. Kolekcja „Communio”. R. 1986 nr 1. Podobnie początki synagogi związane są z domami mieszkalnymi. Z sześciu odkrytych dotychczas synagog z II-I w. przed Chr. pięć powstało z domów prywatnych – por. D.D. Binder: *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*. Atlanta 1999. Autor wskazuje na brak konsekwencji w omawianiu tematu; synagogi późne przedstawiane jako *biblijne*. Jest to pierwsza książka nt. synagog z okresu II świątyni, podczas gdy istnieje ogromna literatura dotycząca synagog III-VII w. W Palestynie synagogi nie były mile widziane przed 70-tym rokiem, jako konkurencyjne wobec świątyni. Pierwsze powstawały w pn. Galilei, przyjmowane chłodno przez kręgi kapłańskie. Z sześciu znanych z I wieku 5 powstało z prywatnych domów.

– zapalanie świec, kolacja z winem; znają żydowskie *domy modlitwy*, ale nigdy nie łączą ich z szabatem. Ewangelie wspominają czytanie Tory, poza tym mówią o przepisach dotyczących życia domowego. Miszna mówi o obowiązku siedmiu lektorów do czytania Tory – czyli więcej niż w poniedziałki i czwartki – co oznaczałoby szczególny status sobotniego czytania Tory. Natomiast nie wspomina o liturgii<sup>10</sup>.

Należy podkreślić, że Eucharystia od samego początku była rozumiana nie jako zwyczajny posiłek, ale jako uczestnictwo w misterium Boga i dlatego poszukiwano adekwatnych form do wyrażenia tajemnicy. Dlatego zapewne dość wcześnie wytworzył się zwyczaj specjalnych zgromadzeń a nawet oderwania jej od zwykłego posiłku (1 Kor 11, 17–22). Na podstawie zachowanych inskrypcji i obrazów możemy sobie wyobrazić jak wyglądało ucztowanie w starożytności, ale nie wolno zapominać, że jest to jedynie nasze wyobrażenie i pisanie o tym z postawą pewności jest zupełnie nieuzasadnione. Tym bardziej, że właściwa wczesnemu Kościołowi troska o autonomię i tożsamość liturgii chrześcijańskiej pozostawia otwartym pytanie o jego wczesne formy.

### III. Język liturgii

Jeżeli liturgia jest uczestnictwem w tajemnicy życia samego Boga, to koniecznym jest stworzenie specjalnej przestrzeni, wydzielenie funkcji, aby człowiek uczestniczący w liturgii mógł mieć świadomość uczestnictwa w czymś większym i radykalnie innym niż jego codzienne życie. Do istotnych parametrów określających sposób uczestnictwa należy język i pytanie o to, w jakim języku mają być sprawowane misteria pozostaje w centrum każdej dyskusji. Wprowadzenie języków narodowych do celebracji liturgicznej określane jest jako wprowadzenie *języka z ulicy*. Dlatego obrońcy tradycji liturgicznej przyznają szczególną rolę łacinie, bo zachowanie nieznanego już – ale uświęconego tradycją – języka przyczynia się wyraźnie do owego *przeniesienia* człowieka w inny wymiar, w wymiar sacrum, daje możliwość przeżycia misterium poprzez oderwanie od codzienności. Podobną rolę pełni również cicha modlitwa kapłana, przyczyniając się do głębszego przeżycia liturgii.

Podobnie jak w poprzednich punktach można postawić pytania o kształtowanie się języka liturgii. Problem języka sakralnego jest problemem wszystkich wspólnot i takie pytania sięgają daleko wstecz. Zmieniające się imperia Mezopotamii strzegły *świętego* języka akadyjskiego aż do wczesnych czasów greckich; język egipski ewoluował w sposób naturalny, ale teksty magiczne (które miały

<sup>10</sup> Por. H. M c K a y: *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden, Brill 1994.

charakter *par excellence* sakralny) nie były tłumaczone a jedynie kopiowane. Na tym tle uderza odmienność żydów, którzy odważyli się przetłumaczyć swoje sakralne pisma nie tylko na pokrewny język aramejski (dokonując także zmian w tekstach), ale nawet dokonać tak daleko posuniętej interpretacji jaką jest Septuaginta. Czy zatem odwaga pierwszych chrześcijan, którzy sformułowali swoje Pisma i swoją własną liturgię w tym języku, który prawdziwie *był językiem z ulicy*, nie czerpała z tych źródeł?

Kontrowersje i ochrona języka greckiego jako sakralnego zaczęły się znacznie później, wtedy, gdy Kościół określił już wyraźnie swoją tożsamość, gdy miał za sobą swoje fundamentalne dzieła: Ewangelie, Dzieje i Listy, liturgię oraz podstawy teologii w pismach Ojców i kiedy znaleźli się ludzie, którzy dopominali się o wprowadzenie łaciny. Takich przełomów w historii Kościoła było więcej, a odpowiedzi jakie zapadały ostatecznie wydają się dobrą lekcją na dzisiaj.

#### IV. O liturgii w teologii Tomasza Węclawskiego

Ks. Tomasz Węclawski nie pisze nigdzie o tym jak powinna być celebrowana liturgia eucharystyczna, natomiast bardzo precyzyjnie opisuje jej status: *zebranie ludzi wybranych do służenia sobie nawzajem*<sup>11</sup>. To pojęcie *służenie sobie nawzajem* zdaje się przenikać całą myśl teologiczną Księdza Profesora, a w rozumieniu Eucharystii znajduje swój szczytowy punkt, bo tutaj ujawnia się najpełniej, co to znaczy służyć i jak daleko ta służba ma sięgać: *oddać swoje życie*. W ten sposób do myślenia liturgicznego został wprowadzony – zwykle pomijany w dyskusji – aspekt sensu: celebrowanie liturgiczne nie sprowadza się do określonych rytów i *nie kończy się w świątyni, ale w świątyni dopiero się zaczyna*, a swoją kontynuację znajduje *wszędzie tam, gdzie ktoś staje się uczniem – to znaczy naśladuje Jezusa*. Jej odrębność od ludzkiego świata nie polega na „wyprowadzeniu” niektórych słów i pewnego czasu poza porządek ludzkiego bytowania i zanurzeniu ich w świętości Boga, ale na postawie uczestniczących w niej ludzi – czyli *gotowości oddania życia za innych. (...) To, co dotyczy Jezusa, zostaje zatem przeniesione na uczniów, z zachowaniem i podkreśleniem zasady Jego autorytetu i Jego pierwszeństwa*. Tak jak życie Jezusa było integralnie związane z tym światem, nie przestając być życiem całkowicie przynależnym do Boga, tak samo ma być z życiem Jego uczniów. Liturgia Kościoła, która *z czterech wiatrów gromadzi ludzi wybranych i zbawionych* jest tym miejscem które ujawnia

<sup>11</sup> Cytaty pochodzą z różnych publikacji oraz niepublikowanych wykładów. Najważniejsze dzieła – T. Węclawski: *»Sententia Consonans Eucharistiae«*. Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii. Poznań 1999; *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*. Poznań 1999; *Gdzie jest Bóg. Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Poznań 2002; *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. Poznań 2003. Cytaty z dzieł Węclawskiego podaje *italikiem*.



ich przynależność do Boga, ale jest takim *miejszem, który nie zatrzymuje ale odsyła, aby dalej na cztery wiatry nieść radosną nowinę o królowaniu Boga.*

W tak ustawionym myśleniu ukazuje się ściśle teocentryczny aspekt liturgii – wszystko, cokolwiek ona obejmuje należy do Boga i ku Niemu jest zwrócone. To wprawdzie pokazuje zbieżność myślenia wszystkich omawianych Autorów, ale sposób w jaki T. Węcławski rozumie owo *zwrócenie ku Bogu* jest odmienny od opisanego wyżej – nie jest to „wyprowadzenie” fragmentu ludzkiego bytowania w świecie poza codzienność, ale taka postawa (obejmująca całego człowieka, w jego codzienności i w jego świecie), która przez naśladowanie Jezusa, prowadzi w ostateczności do całkowitego oddania się Bogu przez miłość; miłość przemieniającą ten właśnie ludzki świat. Skoro *Bóg pozwala się nam spotkać i poznać jedynie dlatego, że nie jest dostępny w świecie i na sposób świata* to nie ma takiego języka, takiej materii, takich elementów rzeczywistości tego świata, które same z siebie dają możliwość spotkania z Bogiem i uczestnictwa w Jego boskim życiu. Dlatego liturgiczne życie Kościoła, którego celem jest *komunikowanie zbawienia* nie może zostać oderwane od tego świata, bo właśnie z niego czerpie i dla niego istnieje.

W ten sposób pojawia się drugi aspekt przynależności do ludzkiego świata – kształtowanie materii w związku z odniesieniem Boga do ludzkiego świata. *To jednak, co naprawdę dokonuje się z materią dzieła sztuki wobec Eucharystii (albo raczej, co wobec Eucharystii daje się wydobyć z materii dzieła sztuki), nie jest zaprzeczeniem (odmaterializowaniem) materii, ale przeciwnie: odkryciem prawdy o niej jako materii nie-przeciwstawnej duchowi.* Owa *twórcza ingerencja człowieka w materię* pokazuje nie-przeciwstawność porządków boskiego i ludzkiego. Dar Kościoła – do którego *są powołani wszyscy ludzie w ogóle* – realizuje się wszędzie tam, gdzie prawdziwie spotyka się Bóg i człowiek, tzn. wszędzie, gdzie jest człowiek, i we wszystkim co dotyczy człowieka i świata. To nie wybrane elementy materii, same z siebie, tworzą przestrzeń w której może być obecny Bóg, ale to ludzie – poprzez materię – *komunikują sobie nawzajem że Bóg jest wszędzie tam, gdziekolwiek znajduje się zbawiony człowiek* - tzn. wszędzie!

Widzialność, czy inaczej materialne istnienie, *znaków zbawienia* jest nierozdzielnie związana z widzialnością Boga w życiu Jezusa i Kościoła. *Eucharystia jest dziełem (ofiary/oddaniem życia) Kościoła (..) dlatego, że dzieło Jezusa tak właśnie okazuje całą swoją konkretność i zarazem uniwersalność.* Dzieło Jezusa to zbawienie świata przez ujawnienie tego porządku stworzenia, który był *odwiecznie przez Boga chciany.* Ponieważ to właśnie w Jezusie, a nie gdzie indziej, Bóg rozpoznał i *wybrał świat i (każdego) człowieka* to życie Jezusa jest dla (każdego) człowieka wzorem rozpoznawania i wybierania Boga. To *wzajemne wy-*

*branie* Boga i człowieka tworzy nową wspólnotę *ludzi wybranych dla siebie nawzajem* – więź z Bogiem ustanawia więzi pomiędzy tymi, którzy do Niego przynależą. To nie odrębność bytowania Boga i człowieka, ale relacja Boga i człowieka która zawiera się i wyraża we *wzajemnym oddaniu*, stanowi o wyjątkowości Eucharystii. Siła takiego stwierdzenia wynika z uznania wagi ludzkiej historii – to *wybranie* (człowieka przez Boga i Boga przez człowieka) dokonuje się właśnie w konkretnym życiu każdego człowieka, w takim a nie innym środowisku życia, i nie jest jedynie ogólną zasadą ale właśnie *imiennym wezwaniem*. W ten sposób spojrzenie (które pod wieloma względami można by nazwać antropocentrycznym), wychodzące z pojęcia ludzkich relacji, ukazuje w ostateczności swój teocentryczny cel – wszystko skierowane jest ku Bogu, *w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym*.

Tak jak wybranie człowieka dokonuje się w jego osobistej historii tak też tożsamość Kościoła, określona przez tożsamość *ludzi wybranych dla siebie nawzajem*, ujawnia się w historii i w niej znajduje swój wyraz. Historyczne bytowanie Kościoła, nierozzerwalnie związane z przemianą i *umieraniem*, otwarte jest na wieczność Boga za sprawą pamięci. To właśnie pamięć, stanowiąca nienaruszalny element tożsamości Kościoła, ujawnia się w jego największym skarbie jakim jest Eucharystia – pamiątka Paschy Pana. To w niej Kościół kontempluje tajemnicę Boga, który w Jezusie Chrystusie okazał się „Bogiem z nami”. *Eucharystia jest nie tyle jedyną i wyjątkową historyczną praktyką religijną znoszącą granice transcendencji i immanencji (...) ile raczej jedynym zachowanym w ramach opartego właśnie o rozróżnienie transcendencji i immanencji poglądu na świat świadectwem doraźności tego rozróżnienia*. Dla celebracji Eucharystii ma znaczenie zarówno *ten świat* jak i obecna w nim tajemnica i świętość Boga. Rozróżnienie świata i Boga (tego co świeckie i tego co boskie) nie jest rozdzieleniem (jest nie do rozdzielenia), ale właśnie ujawnia antynomiczną jedność tych dwu rzeczywistości: *Bóg jedyny jest niczym w tym świecie i wszystkim dla tego świata*.

Będąc tym miejscem, *na którym dzisiaj działa i przemawia Słowo*, Eucharystia jest równocześnie historycznym doświadczeniem *ludzi wybranych*, z całym bogactwem, *radością i bólem* tego właśnie świata i wraz z tym światem jest wydana czasowi. Wieczność Boga i przemijalność ludzkiego życia i historycznych kultur, a zatem proces rozwoju i umierania, stanowi o tożsamości Kościoła. Celebracja Paschy Jezusa w liturgii Kościoła jest zatem *miejscem, które gromadzi uczniów Jezusa, aby łamiąc chleb dla siebie nawzajem* odnajdywali nie tylko swoją własną tożsamość, ale także ten kształt obecności w świecie, który ujawnia przynależność wszystkich ludzi i wszystkich czasów do Boga w *Jezusie umarłym i zmartwychwstałym*. Liturgia zatem nie tworzy innej, odrębnej od tego

świata rzeczywistości, ale ujawnia „prawdziwe oblicze świata” jako nieprzeciwstawnego Bogu.

## V. Jaki kształt celebracji

Wypada teraz postawić pytanie, czy wobec takiego spojrzenia na liturgię ma jeszcze znaczenie sposób celebracji, przestrzeń, język – czy też są to kwestie drugorzędne? Czy można swobodnie określać parametry liturgii, czy też istnieją nienaruszalne prawa nią rządzące, a jeżeli tak, to skąd pochodzi ich waga?

Zasady sprawowania Eucharystii przedstawione w pierwszej części, a stanowiące centrum toczącej się dyskusji, w pracach Księdza Profesora nie zostały nigdzie jednoznacznie opisane, dlatego poniższa część artykułu jest próbą odczytania tych informacji z całości Jego myśli teologicznej.

Wydaje się, że można postawić tezę:

- liturgia nie dokonuje się nigdy w oderwaniu od *tego świata*, i to zarówno w porządku kosmicznym jak i w porządku ludzkiego w niej uczestnictwa;
- ani przestrzeń ani formy celebracji nie są całkowicie dowolne, ale wynikają z *anamnetycznego uczestnictwa* w tym jednym jedynym wydarzeniu historycznym jakim jest życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa;
- uczestnictwo *ludzi zbawionych* jest uczestnictwem *imiennym*, tzn. dotyczy historycznego, czyli *każdego człowieka*,
- jej cel to ujawnienie Bożego zamysłu wobec świata, który, jako odkupiony, jest *nie-przeciwstawny* Bogu.

Liturgia przynależy do porządku tego świata i z niego czerpie swój kształt: *Jako ludzie nie możemy sobie nawzajem dawać znaków innych, niż takie, które mają „ciało” z tego, widzialnego świata. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, jak bardzo w wyrażaniu wiary i komunikacji zbawienia, a w szczególności w samym sercu sakramentalnej liturgii Kościoła, związani jesteśmy z naturalnymi elementami świata widzialnego, jak bardzo liturgia wpisana jest w jego rytmy i w jak niewielkim stopniu narusza je i przekształca. ... Materią liturgii (w ścisłym i szerokim znaczeniu tego słowa) są elementy świata widzialnego („elementy” także w starym znaczeniu tego słowa – to znaczy „żywioły”), którymi ludzie posługują się (twórczo) komunikując sobie samym i sobie nawzajem, że ich życie właśnie odmienia się za sprawą królowania Boga. W takim stwierdzeniu widać dwa aspekty tej przynależności: 1\* do porządku kosmicznego (materia), 2\* porządku ludzkiego (twórcze przekształcanie materii). Skoro liturgia przynależy do porządku kosmicznego – a porządek ten nie jest ani zbiorem przypadków ale jest wyrazem piękna, harmonii, doskonałości i wewnętrznej logiki zachodzących w nim procesów – to taka rzeczywistość musi znaleźć swoje odzwierciedlenie w*

liturgii. Choćby z tego powodu ani organizacja przestrzeni liturgicznej, ani formy celebracji nie są czymś zupełnie dowolnym, ale podlegają radykalnym zasadom. Ale porządek kosmiczny cechuje dynamizm, zdolność reagowania, rozwojowość, odpowiedniość form i zdolność adaptacji; wydaje się, że można i trzeba także te cechy „myślenia kosmicznego” przenieść na myślenie liturgiczne.

Wobec postawionej tezy o kosmicznym zakorzenieniu form liturgicznych adekwatnym wydaje się pytanie – czy zostały one przez ludzi stworzone, czy też odnalezione jako dane wcześniej. *Słowo i sakramenty są zatem tymi „rzeczami z tego świata”, które mocą swojego związku z wydarzeniem paschalnym wprowadzają w „nowość świata” – przyszłość otwartą raz na zawsze dla wszystkich przez Boga Zbawiciela w Jezusie i otwierającej się teraz (w czynności sakramentalnej) dla tego oto człowieka wierzącego. (...) Można powiedzieć, że liturgia chrześcijańska, przy całym swoim „treściowym” nastawieniu na historyczne wydarzenia zbawienia, w których anamnetycznie uczestniczy, równocześnie jako swojego właściwego języka używa naturalnych albo jedynie w niewielkim stopniu przetworzonych elementów świata widzialnego i związanych z nimi symboli. Powiązanie w działaniu sakramentalnym dwu (zdawałoby się przeciwstawnych) rzeczywistości: niezmiennej materii kosmicznej i jednostkowego wydarzenia historycznego jako jego nierozzerwalnie związanych aspektów, wprowadza napięcie analogiczne do tego, które ujawniło się w osobie Jezusa – bogoczości człowieka. Skoro całość działań liturgicznych jak i życia Kościoła odnosi się w swojej fundamentalnej zasadzie do życia Jezusa i anamnetycznie w nim uczestniczy, to znaki sakramentalne – jakkolwiek zaczerpnięte z „kosmosu” – muszą mieć taki kształt, aby jednoznacznie wskazywały na zbawczy czyn Boga w Jezusie. Źródłem liturgii chrześcijańskiej jest zatem takie pojednanie materii i pamięci, które człowiekowi (każdemu) w jego doświadczeniu historycznym i kulturowym, ujawnia jego własne miejsce i powołanie. Inaczej można powiedzieć, że są one odnajdywane w tym świecie w związku z wydarzeniem Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>.*

Inklinacje instytucjonalne do stabilności i zachowania struktur muszą ustąpić pierwszeństwa wolności do uczestnictwa w tajemnicy zbawiającego Boga, którego zbawcza obecność ujawnia się w znakach *dawanych sobie nawzajem przez ludzi*. Znaki te wtedy są czytelnie, jeżeli używają języka ludzkiego. Ale jednocześnie nie jest to system znaków przez ludzi tworzony ale dany od Boga i przez ludzi odnajdywany w odniesieniu do tajemnicy zbawienia, darowanego przez Boga w Jezusie, oraz kulturowego zakorzenienia wspólnoty wiary. Fakt, że Pan Jezus pozostawił uczniom ukształtowanie celebracji eucharystycznej, otwiera przed Kościołem możliwość i obowiązek odczytywania tego kształtu nie-

<sup>12</sup> Podstawy myślenia Eucharystii jako *anamnetycznego uczestnictwa* omówione szerzej – T. Węclawski: »*Sententia Consonans Eucharistiae*«, dz. cyt., s. 110–132.

ustannie. Wierność Panu wyraża się w tym napięciu pomiędzy niezmiennością tego pierwszego wyrazu a zmiennością każdego historycznego wcielenia. *To co w przypadku celebracji eucharystycznej stanowi element niezmienny to materia chleba i wina (to co znajdowało się w rękach Pana Jezusa) oraz słowa konsekracji. Pozostała część celebracji została wprowadzona przez ludzi w procesie dziejowym. Nie można jednoznacznie wskazać punktu w którym dokonywały się wyodrębnienia poszczególnych elementów, kształt został(je) nadany w procesie decyzji różnych ludzi, zawsze we wspólnotcie wiary.* Ta niemożliwość wyodrębnienia punktów zwrotnych w rozwoju form celebracji sprawia, że należy mieć podwójną świadomość: ludzkiego charakteru elementów kształtujących strukturę oraz konieczność zachowania nierozzerwalnego związku z ofiarą Jezusa przez Jego sakramentalną obecność. Dokonane w ludzkiej historii wybory form celebracji podlegają przemijalności i reformom; ciągłość zostaje zachowana przez pielęgnowanie wyboru znaków, umiejętność ich odczytywania, przez to, że nie są one nadawane samowolnie przez ludzi ale są przez ludzi wybierane w nierozzerwalnym związku z Tradycją.

Zasadą wyjaśniającą jest związek kosmicznego i duchowego istnienia człowieka. Darowane w Chrystusie zbawienie nie zostało dane w sposób abstrakcyjny, człowiekowi jako takiemu, ale zostało dane *imiennie, każdemu w jego własnej historii* oraz wszystkim ludziom wszystkich czasów. Z takiego ujęcia wynika niezmiernie bogactwo Kościoła, do którego każdy człowiek (jako powołany) wnosi swoje osobiste „bogactwo”. *Nie ma innego sposobu by Kościół mógł odkryć sam siebie, i ukazać czym naprawdę jest, jak tylko przez odkrycia, wybory i decyzje dokonujące się nieustannie w wolności każdego współtworzącego go człowieka i przez płynące z nich czyny.* Te współtworzące Kościół postawy ludzkie ujawniają się także w liturgii. Dokonuje się to zarówno na płaszczyźnie „materialnej” przez kształt kultury, jak i na płaszczyźnie duchowej – przez dokonywane wybory, przez które człowiek opowiada się wobec Jezusa (za lub przeciw). Takie imienne uczestnictwo tworzy wspólnotę, a zatem istnienie wzajemnych relacji jest „koniecznością”, a nie tylko przypadkowym faktem i dlatego powinno się ono ujawnić także w celebracji liturgii, która z natury jest wspólnotowa. Formy celebracji powinny być tak wybrane, aby jednoczyły zgromadzonych ludzi i nie pozostawiały miejsca na taki kształt osobistej modlitwy, która nie tworzy modlitewnej wspólnoty.

Liturgia nie dokonuje się w oderwaniu od widzialnego i historycznego świata. I nawet jeżeli *uznanie liturgii za świętość Kościoła skłania do rozumienia jej i przeżywania jako rzeczywistości wyraźnie oddzielonej od świata i życia świeckiego* to nie wolno pominąć jej *prawdziwego celu, którym jest zbawienie człowieka i świata całego, ze wszystkim, co w nim jest.* Uprzywilejowane miejsce Eucharystii w porządku życia chrześcijańskiego płynie nie z tego, że jest ona

wyjęta z porządku ludzkiego czasu i przeznaczona dla Boga, ale z tego, że w niej ujawnia się prawda o dokonanym przez Boga w Jezusie zbawieniu świata i *życiu zbawionym* każdego człowieka. Zatem, jako akt który najpełniej ujawnia ludzkie odniesienie do Boga, nie może być sprawowana w oderwaniu od ludzkiego świata – ze wszystkim co do tego świata przynależy: ludzka świadomość, zakres poznania, kultura i język społeczności. Dlatego formy celebracji – w zakresie przynależącym do porządku tego świata – mogą i powinny podlegać zmianom, tak aby wskazywały na rzeczywiste uczestnictwo tego świata, wraz z całym bogactwem ludzkiego doświadczenia i ludzkiej wrażliwości. Niezmiennymi pozostają natomiast te elementy, które zostały wybrane w związku ze zbawczym dziełem Boga w Jezusie: materia chleba i wina, słowa konsekracji oraz dzielenie chleba i wina we wspólnocie.

Oprócz tych znaków widzialnych pozostaje jeszcze jeden, niewidzialny – ale stanowiący fundament znaczeniowy, zarówno dla znaków widzialnych jak i dla ich historycznej interpretacji – *umywanie nóg. (...) Sakrament Ciała i Krwi Jezusa jest znakiem tej postawy, uobecniającego dzieła Jezusa w życiu tych, którzy do Niego należą, ale samo jego liturgiczne sprawowanie nie jest jeszcze wypełnieniem testamentu Jezusa.*

## VI. Celebracja liturgiczna – dla-czego, czy jak?

Przedstawiona dyskusja pokazuje z jednej strony zbieżność poglądów co do wielu kwestii, a jednocześnie zupełną rozbieżność w innych. Wypada zatem postawić pytanie czy taka różnica wynika tylko z różnicy poglądów prezentowanych Autorów?

Sądzę, że jest to nie tylko różnica poglądów, ale przede wszystkim różnica perspektywy, z której patrzy się na liturgię – i jest to sprawa daleko bardziej fundamentalna, aniżeli wydaje się pozornie. Perspektywę tę można sformułować w pytaniach: *dla-czego* oraz: *jak*, a pytania te w prezentowanych postawach stawiane są w odwrotnej kolejności. Wśród obrońców tradycji trydenckiej na pierwszym miejscu stoi pytanie: *jak powinna być celebrowana eucharystia* a wybrane pozycje wskazują, że niezależnie od płaszczyzny na jakiej toczy się dyskusja na temat liturgii (symposium w Fontgombault i popularne książki) prowadzona jest do kwestii przepisów oraz symboliki. Nawet jeżeli podejmowane są próby wyjaśnienia i przybliżenia symboliki liturgicznej<sup>13</sup>, to i tak pozostają one w obrębie pytań o to *jak powinno być*. Pytanie *dla-czego* stawiane jest w tej postawie na drugim miejscu, jako uzasadnienie odpowiedzi i wiąże się zaw-

<sup>13</sup> J. Ratzinger: *Duch liturgii*, dz. cyt.; T. Kwiecień: *Błogosławione marnowanie*, dz. cyt.; J. Ratzinger: *Teologia liturgii*. „Christianitas”. R. 2001 nr 9 s. 21–34.

sze (z mniej lub bardziej gorliwie bronioną) tradycją rzymską. Dlatego tak trudna jest ta dyskusja i tak trudno o wypracowanie jakiegokolwiek porozumienia. Na pytanie *jak* odpowiedzi istnieją; ale są różne i zawsze zależą od ludzkich upodobań, świadomości, osobistego doświadczenia – a więc w ostateczności odwołują się do czynników subiektywnych. Takie stawianie problemu jak widać to w pierwszej części prowadzi ostatecznie np. do dyskusji: *skąd powinien pochodzić chleb spożywany w Komunii – konsekrowany w tej mszy, czy z tabernakulum*. Nie uważam, aby ta kwestia była zupełnie bez znaczenia i należy zadbać o to, aby znaki były czytelne. Ale nie można dyskusji zaczynać, ani sprowadzać do wyjaśniania znaków.

Perspektywa przyjęta przez T. Węclawskiego może być natomiast opisana pytaniem: *po co w ogóle się spotykamy; czego szukamy*, czyli pytaniem: *dla czego*. Oczywiście, że za tak postawionym pytaniem musi stać następne: *jak to robić*, ale w tym przypadku jest ono stawiane na drugim, a nie na pierwszym miejscu. Odpowiedź na pytanie: *jak* wynika z potrzeb i możliwości wspólnoty, i jest całkowicie podporządkowane odkrytemu sensowi; odkrytemu – a nie nadanemu. W obrębie takiej wizji nie da się sprowadzić dyskusji do samych tylko przepisów, ale – bez odrzucania przepisów – można szukać takiego kształtu, który ujawni, że *niedostępność Boga w świecie jest gwarancją, że spotykamy Boga, a nie coś z tego świata zamiast Niego*. Takie ustawienie pytań, wskazujące wprawdzie na sens, daje o wiele większe szanse na dyskusję o kształt celebracji liturgicznej przez swoje „otwarcie” zarówno w kierunku współczesnej świadomości, jak też nienaruszalnej Tradycji Kościoła. Więcej, dopiero w takiej postawie można naprawdę bronić Tradycji, bo tutaj ujawnia się obiektywność stawiania problemu przez odwołanie do ujawnionego sensu, a bez przywiązania do kształtu, w jakim ów sens był przekazywany w przeszłości.

Sądzę, że zasadniczą przyczyną szukania takich form celebracji Eucharystii, które rozdzielają kapłana i lud, dążą do wyodrębnienia specjalnej przestrzeni i języka, jest (właściwa człowiekowi) potrzeba „oznaczenia” Boga; wprowadzenia jakiegoś znaku, który powie „oto tu jest”. Dokonujące się w celebracji liturgicznej misterium żywej obecności Boga (nie ograniczające się ani do ołtarza, ani nawet do murów świątyni), będąc czymś niezwykle realnym, jest jednocześnie czymś nieuchwytnym. Dlatego istnieje naturalny lęk, chętnie rozwiązywany przez wprowadzenie przedmiotów które przyciągną ku sobie uwagę (np. *ustawienie krzyża* pomiędzy celebransem a wspólnotą), zwrócenie całej wspólnoty w jednym kierunku<sup>14</sup>. Materialność przedmiotów powoduje, że łatwiej je zauważyć

<sup>14</sup> Sądzę, że podobne znaczenie ma w istocie użycie kadzidła i dzwonek w czasie Przeistoczenia. Oczywisty fakt oddania czci jest także „kawalkiem materii” przykuwającym uwagę do tego wydarzenia, które samo w sobie mogłoby pozostać niezauważone. Dlatego uważam, że dyskusja

i na nich „zawiesić” uwagę. A może właśnie potrzeba tego, żebyśmy mieli odwagę „zobaczyć” to co niewidzialne i „dotknąć” tego co nieuchwytnie. Ta możliwość została przed nami postawiona. Tajemnica *wspólnoty zwróconej ku Panu* zawiera się w wewnętrznej postawie uczestniczących w niej ludzi – zarówno kapłana jak i wiernych. Wielkie owoce przynosi prostota i rozmodlenie kapłana, który celebrować nie siebie, i nie dla ludu – ale pozwala, aby pomiędzy nim a ludem stało celebrowane przez niego misterium. *Zwrócenie ku Panu* jest możliwe jedynie w postawie pełnego oddania uczestnictwa, a nie w spoglądaniu na coś.

Przestrzeń, gesty i słowa mają służyć koncentracji uwagi na tym, co samo w sobie jest niedostępne ludzkim zmysłom. Ta świadomość jest powszechna. Problem pojawia się dopiero w praktycznym zastosowaniu tej świadomości. Z jednej strony następuje swoista „absolutyzacja” form. Wiele z przedstawionych poglądów wskazuje, że kryterium poprawności traktuje się niejako wartość podstawową, a taka postawa (w sposób bardzo subtelny) prowadzi do bałwochwaltstwa przez „przywiązanie” do nich Boga. Z drugiej strony przejawia się tendencja do takiego „uwspółcześniania”, które przestaje mieć związek z Tradycją. Zmienia się słowa, frazy, formy po to, aby „lepiej” przemówić do zgromadzonych ludzi<sup>15</sup>. Niebezpieczeństwo bałwochwaltstwa nie sprowadza się do mniej lub wyraźniej sprecyzowanych przedmiotów, ale do wewnętrznej postawy człowieka, który *zwraca się jak ku Bogu, ku czemuś co Bogiem nie jest*, i dlatego jest groźne także – a może przede wszystkim – w liturgii. Próby stworzenia liturgii *nie z tego świata* nigdy się nie powiodą, natomiast staną się bałwanami, *działaniami rąk ludzkich*. Tylko spojrzenie na świat w prawdzie, tzn. na *świat jako taki i jako zbawiony*, daje gwarancję zobaczenia prawdziwego Boga. Pytanie: *jak powinna* być celebrowana Eucharystia jest wtórne – co nie znaczy nieważne – wobec pytania: *dla czego i dla kogo*.

nad zastosowaniem tych (i innych) elementów powinna być prowadzona nie z pozycji pytania o to, w jaki sposób uczcić Boga, ale w jaki sposób pomóc człowiekowi „dotknąć” tajemnicy *Chleba, który staje się Ciałem Boga*. Przykład połączenia tych elementów daje T. Kwiecień OP w zastosowaniu kadzidła na Przeistoczenie (msze konwentualne w kościele oo. Dominikanów w Poznaniu): akolita wchodzi bezpośrednio po *Sanctus* i wychodzi po *Doksologii*. W ten sposób cały Kanon ukazuje się jako nierozzerwalna całość, a jednocześnie nie zakłóca się zbędnymi gestami (wchodzenie i wychodzenie akolity) powagi i wielkości *Wydarzenia*.

<sup>15</sup> Bardzo dobrym przykładem jest dość powszechna tendencja do zmiany słów: *błogosławieni wezwani na ucztę Baranka* na: *błogosławieni, którzy przyjmują zaproszenie(...)*. Dla potrzeb „dusz-pasterskich” zmienia się wielką tajemnicę naszej wiary, że *nie na podstawie naszych czynów, ale łaską jesteśmy zbawieni*. Nie poruszam tutaj problemów Kościołów zachodnich, w których te zmiany sięgają nieporównanie dalej.



Nośnikiem Objawienia stało się Słowo<sup>16</sup>. Warto o tym pamiętać, i warto zwrócić uwagę, że oprócz materii chleba i wina i kilku prostych gestów, nośnikiem liturgii chrześcijańskiej jest słowo. Dlatego nie należy zbyt pochopnie rezygnować z tego najważniejszego, i najprostszego zarazem, sposobu wyrażenia relacji z Bogiem. W centrum kultu chrześcijańskiego zawsze stoi słowo – i właśnie ono służy, i Bogu i zgromadzonym ludziom, dla stworzenia wspólnoty *ludzi wybranych, aby służyć sobie nawzajem*.

## VII. Źródła omawianych poglądów na liturgię

Te dwa rozumienia liturgii pochodzą nie tylko z dwu różnych perspektyw mówienia o kulcie, ale także z dwu różnych spojrzeń na uczestnictwo Boga w świecie i cel działań liturgicznych. Pierwszy z nich swoimi korzeniami sięga religii naturalnych (kultu ofiarnego)<sup>17</sup>, drugi objawienia biblijnego (słuchania i odpowiedzi)<sup>18</sup>.

W kulcie ofiarnym (właściwym wszystkim religiom starożytnym) jego kosmiczne znaczenie ujawnia się w samej tylko celebracji, zupełnie niezależnie od uczestnictwa zebranych ludzi. Szczególnie jest to wyraźne w religii Egiptu, gdzie świątynie były tak pomyślane, że dostęp do nich miał jedynie personel świątynny, składający ofiary. Ale dotyczy to zarówno wszystkich świątyń ludów starożytnych (ze świątynią Izraela włącznie) jak i tych religii które zostały oparte na fundamencie wiary w niezmienną kosmiczną (przez Boga ustanowioną) siłę. Dlatego jakiegokolwiek zaniedbania czy przekroczenia w kulcie były pojmowane jako mające konsekwencje o wymiarze kosmicznym – daleko przekracza-

<sup>16</sup> Oryginalność religii Izraela w porównaniu do jej środowiska religijnego wiąże się w pierwszym rzędzie z przeniesieniem relacji Bóg-człowiek w przestrzeń *słowa* z przestrzeni *działania*; o ile w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu podstawą kultu było działanie, to dla Izraela było to słuchanie (por. T. S t a n e k: *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 80–90, 146–157). Ważnym głosem w rozumieniu tego rozróżnienia jest esej P. R i c o e u r: *Metafora i symbol*. W: *Język, tekst, interpretacja*. Warszawa 1989 s. 123–155. Symboliczne zakorzenienie kultu sprawia, że jego formy muszą pozostać trwałe; wyrażenie za pomocą metafory daje podstawę do przekształceń, ale jednocześnie narzuca wyraźne ograniczenia w wyborze kolejnych metafor.

<sup>17</sup> Podstawy i istotę kultu w religiach starożytnych omawiają – Th. J a c o b s e n: *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven 1976; S. Q u i r k e: *Ancient Egyptian Religion*. London 1992; krótki szkic: T. S t a n e k: *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 69–80, 140–157.

<sup>18</sup> Świadomie unikam terminu *liturgia synagogałna*, który zazwyczaj jest używany niewłaściwie z tego powodu, że przenosi się zwyczajnie późniejsze (znane dopiero od wczesnego średniowiecza) na okres judaizmu z okresu II świątyni. Fakt, że Pismo święte powstało ostatecznie w sytuacji braku świątyni i kultu świątynnego, wskazuje bezpośrednio na istnienie świadomości pozwalającej zastąpić kult modlitwą, a pośrednio – że taka świadomość musiała być już wcześniej wpisana w religię Izraela w okresie przedwygnaniowym, gdyż inne ludy pozbawione swojej ziemi i świątyń traciły swoją tożsamość religijną.

jącym możliwości i zdolności człowieka. Znaczenie i skutki kultu były zależne jedynie od dokładności wykonywania przepisanych działań, a mniej lub zgoła wcale, od uczestnictwa osób niezaangażowanych. W wielu kultach uczestnictwo to było dopuszczalne a nawet włączone w pewnym stopniu w działania kultowe (świątynia jerozolimska), ale działo się to ze względu na potrzeby ludu, który także potrzebował mieć dostęp do swoich bogów (Boga Jahwe) a nie z istoty samych działań kultowych.

W obecnej dyskusji o liturgii elementy tego typu myślenia zawierają się zarówno w trosce o zachowanie przepisów, jak i w dążeniu do zachowania łaciny jako *świętego języka liturgii*, zachowywania cichych modlitw kapłana – co sprawia, że celebracja liturgiczna niesie poczucie obecności absolutu. Sposób uczestnictwa zgromadzonego ludu jest w tym przypadku sprowadzany (w różnym stopniu) do *sam na sam* z Panem Bogiem. Taka celebrowanie wcale nie zaprzecza istocie opisanego myślenia: obecni „postronni” korzystają z owoców sprawowanego kultu, ale nie z powodu swojej obecności, lecz tylko na mocy samego działania kultowego. Takie myślenie jest wprawdzie uzasadnione istotą Eucharystii jako sakramentu, którego fakt zaistnienia nie zależy ani od ilości obecnych ludzi ani od ich zaangażowania, ale jedynie od rzeczywistej obecności Boga w znakach sakramentalnych. A jednak sprawowanie Eucharystii całkowicie niezależne od uczestniczących w niej ludzi, którzy w tym czasie odmawiali prywatne modlitwy, jest wypaczeniem jej charakteru. Ten akt kultowy (w przeciwieństwie do aktów kultowych starożytnego Bliskiego Wschodu, z którego zresztą czerpie swoje podłoże), wymaga przynajmniej *dwóch albo trzech* i dlatego nie może zamknąć się w doskonałości gestów i słów, a musi szukać doskonałości spotkania we wspólnocie.

Perspektywa myślenia liturgicznego T. Węclawskiego wywodzi się z „objawienia biblijnego”, w którym podstawą wszelkiej liturgii jest dialogiczna obecność Boga w zgromadzeniu, co sprawia, że podstawą gromadzenia się wspólnoty jest słuchanie i rozważanie Słowa Bożego. Wprawdzie Eucharystia, jako rzeczywistość sakramentalna, wychodzi daleko poza zakres *słuchania i rozważania* i domaga się ustalenia trwałych zasad dotyczących celebrowania, odnoszących się do kultu, ale pozostaje jednocześnie nierozdzielnie połączona z koniecznością wolnej odpowiedzi ze strony człowieka. Taki kształt liturgii rozwinął się ze zwyczaju publicznego czytania Tory i Proroków, który stanowi drugą część tradycyjnego nabożeństwa w synagodze<sup>19</sup>. Podobnie zresztą stało się w tradycji

<sup>19</sup> Pierwsza część to prywatne modlitwy. Jakkolwiek w tradycji przyjęło się, że w synagodze znajduje się kantor prowadzący tę modlitwę przez głośny śpiew, to jednak często uczestnicy odmawiają je we własnym rytmie, lub zgodnie z potrzebą (np. ktoś spóźniony musi zacząć od początku, i nie może włączyć się w już odmawianą modlitwę).

żydowskiej, gdzie przejście istoty kultu świątynnego przez modlitwę we wstępnej fazie kształtowania się judaizmu, nadało jej cechy absolutu (sposób odmawiania, czas), ale nie naruszyło jej osobowego charakteru, pozostawiając ostatecznie fundamentalne znaczenie relacji Bóg – wspólnota. Dla żydów moc i znaczenie celebracji – jakkolwiek nie jest obojętnym – nie wynika jedynie z boskiego charakteru, ani też nie może zostać ograniczone do samego wymiaru duchowego; udział i wewnętrzna postawa *wybranych* ludzi jest niezbędnym warunkiem urzeczywistnienia aktów kultowych<sup>20</sup>.

Można powiedzieć, że w takim pojmowaniu liturgii Bóg „nie jest suwerenny” w tym sensie, że modlitwa ustanawia więź, jednocząc Boga z ludźmi w taki sposób, że mocą miłości, Bóg staje się od człowieka zależny. A jeżeli tak jest, to kult sam z siebie (sprawowany wyłącznie ze względu na wewnętrzną moc) jest pozbawiony znaczenia. Jego znaczenie – dla człowieka i dla Boga – wynika z wolnego, świadomego i twórczego uczestnictwa człowieka i Boga. Uczestnictwo każdego z tych podmiotów jest radykalnie inne, a jednak uczestnictwo każdego z nich jest niezbędne.

<sup>20</sup> Należy rozróżnić pomiędzy judaizmem z okresu II świątyni a judaizmem rabinicznym. Ten drugi kształtował się już w wyraźnej relacji do chrześcijaństwa i znany nam sposób celebracji nabożeństw w synagodze pochodzi już z tego okresu. Natomiast samej istoty myślenia liturgicznego można się dopatrywać w pismach powygnaniowych (por. S. B a l e n t i n e: *Torah's Vision of Worship*. Minneapolis 1999).

