



ANDRZEJ DRAGUŁA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-3287-3119

## Czy istnieje dostosowana liturgia misyjna? Spór o komunikatywność liturgii

AN ADAPTED MISSIONARY LITURGY? DISPUTE OVER COMMUNICATIVENESS OF LITURGY

### Summary

One of the main directions of the renewal initiated by the Second Vatican Council was the adaptation (*aptactio, accomodatio*) of the liturgy to changing cultural conditions and cognitive abilities of the faithful (*fidelium captus*). The Council recognised that the established historical form of the liturgy ceased to correspond to the mentality of its times; hence, the demand for a more comprehensible liturgy and thus a more attractive one – so that it would draw more participants. This postulate is combined with the conviction that the liturgy should fulfil an evangelising function, which makes the didactic dimension dominant over the mystery proper to the liturgy. The paper criticises that postulate. A liturgy that has missionary or evangelising potential does not need to succumb to a didactic strategy. The most missionary liturgy may be a seemingly incomprehensible liturgy, but one that gives the opportunity to experience and live the ritual, i.e. initiation and mystagogical liturgy. This view stems from the assumption that a liturgy's communicativeness goes beyond a narrowly understood intellectual intelligibility. Is this reserved solely – as some claim – to the liturgy celebrated in the extraordinary form of the rite, which is supported by the mystery of Latin and increasingly hermetic sign system? The author argues that also the so-called post-conciliar liturgy has mystagogical potential, and the focus on the didactic dimension leads to a deformation of the nature of the liturgy, as its fundamental dimension is performativity and not intelligibility.

Keywords: liturgy, religious communication, mystagogy, religious initiation

## Wstęp

Jednym ze słów kluczy soborowej reformy liturgicznej jest słowo „dostosowanie”<sup>1</sup>. Wśród wielu zapisów Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* w kontekście podjętego tutaj tematu dwa zapisy wydają się szczególnie istotne. Pierwszy zawiera ogólne wskazanie dotyczące kryteriów postulowanych zmian:

Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne bez niepotrzebnych powtórzeń, dostosowane [*accomodati*] do pojętności wiernych, aby na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień (KL 34).

Punktem odniesienia staje się tutaj „pojętność wiernych” (*fideliū captus* – ‘zdolność pojmowania’). Drugi zapis dotyczy konieczności dostosowania liturgii do charakteru i tradycji narodów:

Zachowując istotną jedność rytu rzymskiego, należy dopuścić uprawnione różnice i dostosowanie [*aptationibus*] do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów, zwłaszcza na misjach, jak również w razie przeglądu i poprawiania ksiąg liturgicznych. Zasadę tę należy brać pod uwagę przy układaniu obrzędów i rubryk (KL 38).

Słuszna wydaje się uwaga Tomasza Deckerta:

Generalnie chodzi o „przystosowanie” (adaptację, akomodację) rytuału kościelnego w odniesieniu do: 1) mentalności sprawujących go i uczestniczących w nim podmiotów; oraz 2) ich świata kulturowego. Ten ostatni parametr w narracji samej Konstytucji posiada pewien komponent misyjny [...], nie jest on jednak na tyle jednoznaczny, aby dezyderaty na temat adaptacji kulturowych odczytywać wyłącznie w kategoriach inkulturacji. Bez specjalnych wątpliwości można uznać, że „potrzeby naszych czasów” obejmują również zachodnią kulturę współczesną, uznaną tym samym za kulturę już-nie-chrześcijańską<sup>2</sup>.

Komentując oba te cytaty, należy wziąć pod uwagę dwa elementy. Po pierwsze, granice dostosowania nie zostały tutaj ściśle wyznaczone, co jednocześnie pozwala na ich szeroką interpretację. Po drugie, należy zauważyć, że – owszem – oba zapisy dotyczą kierunków odnowy liturgicznej, ale ich adresatami nie są liturgiści, którzy

1 W polskim tłumaczeniu konstytucji *Sacrosanctum concilium* wyrazy „dostosowywać”, „dostosowanie”, „dostosowany” pojawiają się piętnaście razy. W tekście łacińskim wyrazu „dostosowanie” jest trochę więcej, ponieważ zostało ono wyrażone przez dwie rodziny znaczeniowe. Łącznie szesnaście razy użyto czasownika *apto*, *-are* (‘przymierzać’, ‘przystosowywać’, ‘porządkować’), rzeczownika *aptatio*, *-nis* (‘dostosowanie’, ‘organizacja’, ‘harmonia’) oraz przymiotnika *aptus* (‘odpowiedni’). Natomiast dwanaście razy użyto czasownika *accommodo*, *-are* (‘przystosować’) oraz rzeczownika *accomodatio*, *-is* (‘dostosowanie’).

2 T. Dekert, *Inicjacja czy dydaktyka? „Msza z udziałem dzieci” a społeczna funkcja rytuału*, w: *Polska kultura religijna. Studia o polskiej religijności na przestrzeni wieków*, red. Ł. Burkiewicz i in., Kraków 2019, s. 547.

w dowolny sposób mogą dokonywać adaptacji w sprawowanej przez siebie liturgii, lecz skierowane są one do podmiotów, które odpowiadają za kształt liturgii. Chodzi bowiem zawsze o „kompetentną władzę terytorialną” (KL 39; zob. KL 40). Nie ulega wątpliwości, że dostosowanie w liturgii jest wyrazem wolności, w jakiej się ona dokonuje. Jednakowoż trzeba się zgodzić z Tomaszem Sałatką, który zauważa:

Porządek, który zwraca uwagę na wolność i docenia jej znaczenie, tworzy [...] wyjątkowy rys posoborowego spojrzenia na liturgię. Ten niewątpliwy dar stał się jednocześnie „koniem trojańskim” życia Kościoła. Wiele osób odpowiedzialnych za liturgię pomyliło wolność z samowolą i przywłaszczyło sobie prawo do decydowania o kształcie i formie liturgii Kościoła<sup>3</sup>.

Wiele przejawów samowoli liturgicznej wynika z niewłaściwie rozumianego pragnienia dostosowania się do zmieniających się okoliczności kulturowych oraz wspomnianej przez sobór „zdolności pojmowania” jej odbiorców. Ta niezdefiniowana „zdolność” staje się często jedynym kryterium dostosowania, bez jednoczesnego uwzględnienia norm teologicznych, które strzegą zgodności ze sprawowanym misterium. Przypomnijmy więc – za słownikiem – że „dostosować się” to tyle co „zmienić swoje zachowanie tak, aby było odpowiednie do czegoś”<sup>4</sup>. „Dostosować się” to nie znaczy więc automatycznie przejąć czyjś język, metodę, formę działania czy sposób myślenia. To jest źle zrozumiane dostosowanie, które polega na bezkrytycznym przejściu języka odbiorcy.

Pytanie, które stoi u genezy tego artykułu, brzmi: Czy liturgia ma potencjał ewangelizacyjny? Z tym pytaniem wiąże się drugie: Czy ewentualny potencjał ewangelizacyjny jest uwarunkowany dostosowaniem się do „pojętności wiernych” jako koniecznością? Oba pytania prowadzą do trzeciego: Jak zdefiniować komunikatywność liturgii? Czy jej warunkiem jest jej zrozumiałość?

## 1. Liturgia ewangelizacyjna?

Pytanie o dostosowanie w liturgii dotyka także problemu, czy liturgia ma w sobie potencjał misyjny. „[...] przez długie wieki – jak po zakończeniu soboru pisał Wacław Schenk – liturgia była prawie jedyną formą duszpasterstwa Kościoła”<sup>5</sup>, a więc niejako z konieczności spełniać musiała także funkcje ewangelizacyjne. Trzeba jednak zaznaczyć, że Msza Święta, a szerzej liturgia Kościoła, nie przynależy do

3 T. Sałatka, *Porządek i wolność liturgii w popkulturze*, „Studia Paradyskie” (2015) 25, s. 182.

4 *Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/dostosowac-sie;2453700.html> (dostęp: 18.02.2020).

5 W. Schenk, *Liturgika – liturgia – kult*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, pr. zb., Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 13.

porządku ewangelizacyjnego, do tego, co Kościół robi *ad extra*. Od Mszy Świętej nie zaczyna się ewangelizacji, jest ona bowiem nie tyle początkiem, ile szczytem działania Kościoła i przeznaczona jest dla wtajemniczonych. Jak stwierdza jednak Joseph Ratzinger:

Liturgia eucharystyczna sama w sobie nie jest skierowana do niewierzących; jako misterium zakłada „inicjację”. Może na nią przychodzić ten tylko, kto w to misterium wszedł swoim życiem, który Chrystusa zna nie tylko od zewnątrz<sup>6</sup>.

Metody ewangelizacyjne skierowane są do niewierzących albo do początkujących w wierze, a Msza Święta wymaga określonej dojrzałości. Nie znaczy to jednak, że Msza Święta nie ma w sobie misyjnego potencjału. Przejawia się on jednak w czymś zupełnie innym niż w zewnętrznej, formalnej atrakcyjności, która sama w sobie jest pułapką. Atrakcyjność bowiem ma to do siebie, że bardzo szybko przestaje być atrakcyjna. Jej rewersem jest nuda jako reakcja na spowszednienie atrakcyjności. Stąd oczekiwanie u odbiorcy coraz silniejszych bodźców. Ten, kto przychodzi zwiedzony atrakcyjnością, po jakimś czasie będzie domagał się kolejnych atrakcji, poprzednie bowiem nie rodzą już w nim takich emocji jak niegdyś. Pułapka atrakcyjności polega na tym, że wciąż oczekuje się od niej czegoś nowego, czegoś ciekawszego, bardziej ekscytującego. Przeniesienie tego na liturgię skutkuje potrzebą wprowadzania kolejnych „udziwnień” czy „chwytów” zgodnie z zasadą: „To było już wczoraj. A co nowego nam dzisiaj ksiądz pokaże?”. Na pewno nie o tak rozumianą atrakcyjność chodzi w liturgii misyjnej.

Doskonałym przykładem na prawdziwie misyjny potencjał liturgii jest przywoływana przez Ratzingera legenda o początkach chrześcijaństwa na Rusi. Gdy ksiązę Włodzimierz poszukiwał religii odpowiedniej dla swojego ludu, z Bułgarii kolejno przybyli do Kijowa przedstawiciele islamu i judaizmu, a także posłowie papiescy. Wszyscy oni zachwalali swoją religię jako prawdziwą i najlepszą. Żadna z tych propozycji jednak nie przekonała księcia. Decyzję podjął dopiero wtedy, gdy jego posłowie przybyli z Konstantynopola, gdzie w kościele Mądrości Bożej (Hagia Sophia) uczestniczyli w liturgii. Jak głosi legenda, posłowie z zapałem opowiadali o swoich wrażeniach:

Byliśmy u Greków, którzy nas zaprowadzili do miejsca, w którym sprawują służbę Bożą... I nie wiemy, czy byliśmy w niebie czy na ziemi... Nasze doświadczenie mówi nam, że tam Bóg mieszka między ludźmi<sup>7</sup>.

6 J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 82.

7 Zob. tamże, s. 81.

Oczywiście, legenda nie relacjonuje historycznych wydarzeń, a proces chrystianizacji Rusi był daleko bardziej skomplikowany. Legenda ta pokazuje jednak bardzo dobrze istotowy związek, jaki istnieje między ewangelizacją a liturgią. Jak pisze Ratzinger, „wewnętrzna moc liturgii z pewnością odgrywała istotną rolę w rozszerzaniu się chrześcijaństwa”<sup>8</sup>. Chodzi jednak – podkreślmy raz jeszcze – o „wewnętrzną moc”, a nie zewnętrzną atrakcyjność. Ratzinger pisze:

Liturgia bizantyjska, która tych szukających Boga cudzoziemców przенiosła do nieba sama z siebie nie miała charakteru misyjnego. Nie była ona interpretacją wiary reklamującą ją na zewnątrz, na użytek niewierzących, była ona całkowicie zakorzeniona i zanurzona w wierze. [...] Tym, co posłów ruskiego księcia przekonało o prawdziwości wiary wyrażanej w liturgii prawosławnej, nie było jakieś misjonarskie przekonywanie i siła argumentów, bardziej przekonujących niż argumenty pozostałych religii. Tym, co ich poruszyło, było właśnie samo misterium, które bardziej niż uczone dysputy objawiło im prawdę. [...] Tym, co mogło zrobić wrażenie, był właśnie kompletny brak interesowności: sprawowano ją dla Boga, a nie dla widzów. [...] Właśnie ta bezinteresowność stania przed Bogiem i wpatrywania się w Niego sprawiała, że czynności te przenikało Boże światło, odczuwalne także dla stojących na zewnątrz<sup>9</sup>.

Ratzinger krytycznie odnosi się do koncepcji liturgii misyjnej, która pojawiła się w teologii niemieckiej w latach pięćdziesiątych XX wieku. Według tej koncepcji za priorytetowe kryterium ustalania zewnętrznych form liturgii należało przyjąć dydaktyczną przejrzystość liturgii dla ludzi z zewnątrz. Zarówno język, jak i elementy strukturalne liturgii miały być uzależnione wyłącznie od aspektu pastoralnego. Przyszły papież Benedykt XVI uważa, że należy taką koncepcję odrzucić, gdyż w ten sposób popełnia się błąd antropocentryzmu.

Przy takim założeniu liturgię sprawuje się wyłącznie dla ludzi, służy ona przekazywaniu określonych treści bądź [...] formowaniu wspólnoty, której teraz znowu nie chodzi bezwarunkowo o zrozumienie treści, lecz o procesy, w trakcie których ludzie zbliżają się do siebie i przeżywają moment wspólnotowy<sup>10</sup>.

Dalsza część komentarza doskonale pasuje do przytoczonego wcześniej przykładu „liturgii wiecovej”. Ratzinger kontynuuje:

8 Tamże, s. 82.

9 Tamże, s. 82–83.

10 Tamże, s. 83–84.

W konsekwencji w liturgii pojawiają się formy wzorowane coraz bardziej jednostronnie i wyłącznie na modelach świeckich, jakimi mogły być na przykład zebrania, albo także archaiczne lub nowoczesne obrzędy socjalizacji<sup>11</sup>.

W źle rozumianej liturgii misyjnej, liturgii „dostosowanej” do odbiorcy, „Bóg nie gra [...] właściwie żadnej roli; wszystko obraca się wokół pozyskiwania ludzi czy zaspokajania ich oczekiwań”<sup>12</sup>. Liturgia prawdziwie misyjna jest czymś zupełnie innym. Jest

[...] zanurzona w wierze i karmi ją; w pierwszym rzędzie kontemplanuje Boga i pociąga ludzi do tej kontemplacji, ukazuje im zstępowanie Boga, które staje się podnoszeniem ich do życia we wspólnocie z Nim. Chce ona podobać się Bogu i ludzi doprowadzić do przyjęcia tego samego za probierz wartości ich życia. I w ten sposób, w głębszym znaczeniu, stanowi ona źródło misji<sup>13</sup>.

Innymi słowy, jedynie liturgia sprawowana wyłącznie dla Boga staje się pociągająca dla ludzi. Liturgia, której doświadczyli posłowie księcia Włodzimierza w Konstantynopolu, w wymiarze intelektualnym nie była zrozumiała, ale sprawiała wrażenie boskiej, niebiańskiej, spływającej z góry, takiej, w której nic nie było robione – mówiąc kolokwialnie – pod publikę. W tym kontekście wypada się zgodzić ze stwierdzeniem Pawła Milcarka, który w swoim wywiadzie rzece na temat Mszy Świętej mówił: „Liturgia nie jest dobrem, które może być podporządkowane jakiemuś jeszcze innemu dobru”<sup>14</sup>. Dodajmy: w tym także misjom czy ewangelizacji.

## 2. Przywrócić wiernym liturgię

Pokusa czynienia liturgii bardziej misyjną, a więc przede wszystkim czytelną i zrozumiałą, ma swoje źródło – co trzeba uczciwie przyznać – w źle rozumianej odnowie liturgicznej. Odnowa zrodzona na początku XX wieku była odpowiedzią na rzeczywisty kryzys w obszarze liturgii, która stawała się coraz bardziej obca dla jej przeciętnego użytkownika. Milcarek twierdzi, że źródłem tego kryzysu było „«odklejanie się» [...] przeciętnej, masowej pobożności katolickiej od społecznej modlitwy Kościoła, czyli od liturgii”<sup>15</sup>. Należałoby więc powiedzieć, że oficjalna

11 Tamże, s. 84.

12 Tamże.

13 Tamże.

14 *Według Boga czy według świata? O stanie liturgii i wiary z Pawłem Milcarkiem rozmawiają Jacek Paweł Laskowski i Bogusław Kiernicki*, Dębogóra 2011, s. 102.

15 Tamże, s. 129.

liturgia Kościoła przestała zaspokajać potrzeby duchowe wiernych. Duchowość bardziej się karmiła formami właściwymi dla pobożności ludowej niż dla liturgii. Nawet jeśli wierni przychodzili w niedzielę „na mszę”, to ich sposób uczestnictwa w liturgii często nie był *stricte* liturgiczny, ale dokonywał się w porządku indywidualnej pobożności. Powszechne było np. śpiewanie Godzinek czy pieśni nabożnych w trakcie „słuchania” Mszy Świętej. Znamienne jest to, że wierni brali ze sobą do kościoła tak zwaną ksiąteczkę do nabożeństwa, którą potem zamieniono na mszalik, co pozwoliło zlikwidować „subiektywizm bycia samemu ze sobą na Mszy Świętej”<sup>16</sup>. Jak to formułuje Milcarek, przy ołtarzu kapłan odprawiał Mszę Świętą, a w tym samym czasie wierni odprawiali swoje czytanie duchowe z ksiąteczki<sup>17</sup>.

Z punktu widzenia semiotyki liturgii należałoby powiedzieć, że stało się tak, ponieważ liturgia rozumiana jako system znaków przestała być komunikatywna, to znaczy nie była już dla odbiorcy wehikułem treści zakodowanych w tychże liturgicznych symbolach. Bezpośrednio po Soborze Watykańskim II Wacław Schenk pisał: „[...] pomiędzy psychiką człowieka a starą formą liturgii Kościoła doszło w ciągu wieków do rozbratu”<sup>18</sup>. Czytelne przestały być słowa, znaki, gesty i czynności. W roku 1987 Jan Miazek pisał, że postulat większego przystosowania liturgii „zapowiadał daleko idące zmiany w [...] rozbudowanych obrzędach, naprawdę przekraczających «pojętność wiernych»”<sup>19</sup>. Wraz z pojawiającym się na początku XX wieku modernizmem odchodził stary świat symbolicznych wyobrażeń. Zresztą modernizm programowo głosił zerwanie z tradycją. Wiek XIX próbował ratować chrześcijańską symbolikę choćby stylami historycznymi. Ten trend jest jednak sam w sobie znamieny. Był jedynie potwierdzeniem przekonania, że „wszystko już było”. Dla większości tradycja i kultura chrześcijańska w jej symbolicznym wymiarze była już wyłącznie nieczytelną przeszłością.

Jak słusznie pisze publicysta „Christianitas”, przyłgnięcie do liturgii „było ograniczone do pewnych elit”, które karmiły się duchowością liturgiczną. Uczestnictwo w liturgii, tak jak je wówczas rozumiano, wymagało bowiem dużej wiedzy i świadomości liturgicznej. Istniało powszechne przekonanie, że należało „przywrócić wiernym liturgię”. Wspomniany już Schenk formułował ten postulat jako „próbę zbliżenia naszych wiernych do liturgii i liturgii – drogą reform – do naszych wiernych”<sup>20</sup>. Cel ten można więc było osiągnąć dwiema metodami: albo zmienić

16 Tamże, s. 146.

17 Zob. tamże, s. 146–147.

18 W. Schenk, *Liturgika – liturgia – kult...*, s. 13.

19 J. Miazek, *Posoborowa odnowa liturgii w Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1987) 2, s. 240.

20 W. Schenk, *Liturgika – liturgia – kult...*, s. 13–14.

liturgię, albo zmienić nastawienie wiernych. Milcarek opisuje, w jaki sposób te dwie tendencje zderzały się ze sobą. Pierwsza metoda to droga znanego już nam „dostosowania”: „skoro niektóre znaki nie przemawiają, należy zmienić znaki”. Jej zwolennicy argumentowali, że „liturgia operuje językiem Pisma Świętego i średniowiecznego obrazowania, które dziś już do nikogo nie przemawiają”. Sygnalizowano, że znaki, którymi posługuje się liturgia, są oderwane od codziennego doświadczenia współczesnego człowieka, *ergo* – nieczytelne. Stąd rodziło się przekonanie, że należy przybliżyć liturgię do codziennego doświadczenia ludu, uczynić ją zrozumiałą dla kształtującej się klasy robotniczej. Przedstawiciele drugiej metodologii przekonywali, że aby ludzi przywrócić liturgii, a liturgię – ludziom, należy przede wszystkim podjąć katechezę liturgiczną i biblijną<sup>21</sup>.

Obie te tendencje są obecne także i dzisiaj. Ten spór toczy się w praktyce. Zwolennicy dostosowania liturgii do kompetencji (a nawet upodobań) odbiorcy podnoszą, że metoda katechetyczna polegająca na przybliżaniu liturgii możliwa jest do zastosowania jedynie wobec tych, którzy na tej liturgii (jeszcze) się pojawiają. Jak jednak trafić z katechezą do tych, których nie ma, a do liturgii – choć jest to bardzo niedojrzałe podejście – przykładają jedynie kategorie nudy czy atrakcyjności? Odpowiedź na to pytanie nie jest taka oczywista. Jedyną drogą wcale nie musi być tak zwana liturgia misyjna, „dostosowana”, posługująca się językiem odbiorcy. O wiele bardziej misyjna może być liturgia, w której nie ma nic z przypodobywania się ludziom. Tak przynajmniej odpowiadają „tradycjoniści nowej ewangelizacji”. Według nich „tradycyjna liturgia jest liturgią misyjną i może służyć reewangelizacji”<sup>22</sup>. Co jest w niej ewangelizacyjnego?

Na portalu rebelya.pl Arkadiusz Robaczewski pisze w sposób znamieny:

Msza trydencka, ta „po łacinie i tyłem do ludu” – to Msza na każde czasy! Także na „te” czasy: czasy nowej ewangelizacji. Także na te, które dopiero nadejdą, niezależnie od tego, jaki przybiorą kształt. W każdym czasie jakąkolwiek szansę wiązania człowieka z Bogiem, także pomocy w wykonywaniu jego podstawowego obowiązku – oddawania czci Bogu, ma wyłącznie taka liturgia, która nie jest z tego świata, nie jest jego fabrykatem, co więcej – taka, która jest obca duchowi tego świata i duchowi czasu. Słowem – liturgia nieprzystosowana! Nieprzystosowana do nowych czasów i do mentalności współczesnego człowieka, cokolwiek to oznacza. Tylko taka, żadna inna!<sup>23</sup>

21 Według Boga..., s. 130–132.

22 [b.a.], *Misyjne powołanie Centrum św. Pawła w Paryżu*, <http://www.nowyruchliturgiczny.pl/2012/07/misyjne-powoanie-centrum-sw-pawa-w.html> (dostęp: 25.04.2020).

23 A. Robaczewski, „*Tradisi*” a Nowa Ewangelizacja, <http://rebelya.pl/post/2689/robaczewski-tradisi-a-nowa-ewangelizacja> (dostęp: 25.04.2020).



W centrum problemu Robaczewski stawia bardzo ważną tezę: „Liturgia stara uderza swą odmiennością wobec codzienności”. Według niego ewangelizacyjna siła liturgii wcale nie leży – jak tego chcą zwolennicy tak zwanej liturgii misyjnej czy ewangelizacyjnej – w jej kulturowym upodobnieniu, ale w jej odmienności. Przyciąga nie dlatego, że jest podobna do świata, z którego się do niej wkracza, ale dlatego, że jest od niego diametralnie różna. Drzwi kościoła dzielą rzeczywistość na pół. Dwa różne porządki – boski i ziemski – domagają się odmiennych stylistyk i innego języka symboli. Publicysta pisze:

Cisza, majestat, gesty, pietyzm wyrażony w szatach, śpiewie, dymie kadzidła – ukazuje niewyobrażalny dystans oddzielający Niebo od ziemi. Rzeczywistość starej Mszy i jest przy tym radykalnie inna, przeciwna wobec tego, co dzieje się w świecie. Świat jest pełen zgiełku i hałasu – Msza jest wypełniona ciszą. Świat jest pełen chaotycznych postaw i niskich zachowań – Msza uderza uporządkowanym majestatem. Świat rozbudza egoizm i skoncentrowanie na sobie, na każdym kroku stwarza okazje, by człowiek wznosił ołtarzyki, na których będzie czcił sam siebie – na Mszy klękamy przez Majestatem Boga i siebie, wraz z Jego Synem – ofiarujemy<sup>24</sup>.

Jak widać, myślenie Robaczewskiego sytuuje się wyraźnie w tym samym nurcie, co krytyka autorstwa Ratzingera i staroruska legenda o początkach chrześcijaństwa w Kijowie. Liturgia ma zachwycać tym, że jest inna niż wszystko dookoła, że w pewnym sensie jest kontrkulturowa wobec tego, co się dzieje poza świątynią, że rodzi doznania, które poza nią są niemożliwe. A temu wszystkiemu służy własny, ale jednocześnie nieco tajemny język znaków. Temu myśleniu należy przyznać oczywiście pewną rację. Jeśli przyjmujemy, że liturgia nie jest przede wszystkim dziełem człowieka, ale najpierw stanowi – jak podkreśla Ratzinger – *opus Dei*, dzieło Boga, to symboliczna odmienność bardzo dobrze służy budowaniu u odbiorcy świadomości tego, że bierze udział w czymś „nieziemskim”, w czymś boskim, że liturgia ziemską jest „wstąpieniem w odwiecznie dokonującą się liturgię niebios”<sup>25</sup>.

### 3. Inność teologiczna, inność estetyczna

Ten tok myślenia – który przecież wydaje się słuszny – rodzi jednak dwa istotne pytania. Pierwsze dotyczy tego, czy tak sformułowany postulat odmienności liturgii można ograniczyć jedynie do tak zwanej starej Mszy Świętej, czyli sprawowanej w nadzwyczajnej formie rytu, zgodnie z nomenklaturą przyjętą w *Summorum pontificum* papieża Benedykta XVI? Robaczewski pisze: „Rzeczywistość starej Mszy

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 203.

jest przy tym radykalnie inna, przeciwna wobec tego, co dzieje się w świecie”. Czy tylko rzeczywistość „starej Mszy”? A co z tak zwaną Mszą Świętą posoborową? Co z naszymi niedzielnymi liturgiami? Czy one też są bądź powinny być „radykalnie inne”? Oczywiście, konkretna odpowiedź na to pytanie będzie wynikała z tego, jaką przyjmiemy perspektywę: czy chodzi o pewną modelową teologię Mszy Świętej posoborowej, czy też o faktyczny kształt naszych liturgii? Trzeba pamiętać, że uwagi Ratzingera dotyczące liturgii i jej misyjnego potencjału były wygłaszane w odniesieniu do nowej Mszy Świętej, a nie tak zwanej Mszy Świętej przedsoborowej. Przyszły papież zdawał sobie sprawę z tego, że istnieje pokusa – być może nawet dość powszechna – niewłaściwie rozumianego ewangelizacyjnego dostosowywania Mszy Świętej, ale jednocześnie widział w liturgii – posoborowej! – właściwie rozumiany potencjał misyjny.

Uważam, że nie ma żadnych teologicznych czy liturgicznych racji, by tak zwanej nowej Mszy Świętej odmówić misyjnego potencjału. Jestem przekonany, że sprawowana według rubryk, bez indywidualnej kreacji, z wiarą i właściwym modlitewnym nastawieniem, nowa liturgia ma także wewnętrzny potencjał misyjny, to znaczy może być piękna i pociągająca. „Cisza, majestat, gesty, pietyzm wyrażony w szatach, śpiewie, dymie kadzidła” – wszystko to, o czym pisał Robaczewski w odniesieniu do Mszy Świętej przedsoborowej, jest także możliwe, gdy odprawia się liturgię zgodnie z *Novus ordo Missae*. To, że wielu odnajduje te wartości dopiero w kontakcie ze starą liturgią, jedynie źle świadczy o naszych coniedzielnich, przegadanych liturgiach, w których wierni nie doświadczają misterium. Jednym z istotnych powodów odpływu wiernych do wspólnot tradycjonalistycznych jest właśnie sprawowana tam liturgia. Wielu znajduje w niej to poczucie *sacrum*, którego nie znajdują w swoich liturgiach parafialnych.

Wypada mi się raz jeszcze zgodzić z Milcarkiem piszącym o założeniach oświeceniowej reformy liturgii, która odtąd „miała służyć przede wszystkim dydaktyce moralnej. Miała być miejscem pouczenia moralnego i wzmocnienia dla rzeszy wiernych, które powinny zostać nakarmione Słowem Bożym i przygotowane do życia moralnego”<sup>26</sup>. Mam wrażenie, że w dużej mierze w tym właśnie kierunku poszły nasze liturgie. Wcale nie są skoncentrowane na jakości liturgii i na przeżyciu misterium, a głoszone podczas nich słowo Boże bardzo rzadko ma charakter mistagogiczny, to znaczy wprowadzający w tajemnicę, wciąż bowiem w naszych kościołach najczęściej głoszone są kazania moralne, by nie powiedzieć – połajanki. I tak oto etyka zastąpiła mistykę, a moralność – mistagogię.

26 Według Boga..., s. 134.

Drugie pytanie, które trzeba sobie postawić, dotyczy owej inności, jaką winna się wyróżniać liturgia. Czego ma ta postulowana inność dotyczyć? Czy liturgia musi być sprawowana „w starych dekoracjach”, by była postrzegana jako „inna”? Każda liturgia w pewnym sensie przenosi nas w „inny czas”, zgodnie z koncepcją Mircea Eliadego. *Illud tempus* – „ów czas”, w którym dzieje się liturgia, to czas święty, czas inny, czas anamnetyczny, który czyni obecnym wspomniane wydarzenia zbawcze. Tym, co uderza, kiedy się uczestniczy w starej Mszy, jest wrażenie, że przenosi nas ona w „inny czas”, ale w znaczeniu historycznym. Estetyka, którą posługuje się stara liturgia, nie jest „pozasobowa”, ale jest to estetyka z określonej epoki historycznej. Przyglądając się samemu ornatowi, można zauważyć, że dominuje tutaj tak zwany ornat rzymski, skrzypcowy, którego powstanie datuje się właśnie na okres soboru trydenckiego (wiek XVI), a rozkwit estetyczny na barok. Nie miejsce tutaj, by szczegółowo przedstawiać genezę i historię przekształcania się ornatu, ale dość powiedzieć, że wywodzi się on z szaty świeckiej – *paenuli*, wierzchniej opończy bez rękawów z otworem na głowę. Z czasem ornat coraz bardziej odróżniał się od stroju świeckiego, a jego krój ewoluował – mówiąc w skrócie – od ornatu stożkowego (gotyckiego) do skrzypiec (rzymskiego). Kolejne etapy przemian tej szaty pokazują jednak ważny aspekt: zmieniały się zgodnie z aktualnie panującymi ogólnymi trendami w modzie. Zmiany te zachowywały estetyczną łączność ze stylistyką epoki. Ornaty czasów romańskich były inne od gotyckich, a te od nowożytnych, bo inna też była moda. Znamienne jest to, że na jednym z blogów poświęconych liturgii, a ściślej – szatom liturgicznym, jego autor napisał:

Warto zatem zauważyć, że szaty, które z naszego punktu widzenia są szatami „przedsoborowymi”, kiedyś były „posoborowe” – wówczas nowoczesne, idące z duchem czasu i przekonujące swym bogactwem i pięknem<sup>27</sup>.

Każdy „dawny” element stroju liturgicznego, czy – szerzej – liturgii, kiedyś był współczesny i ewokował estetyczne trendy tamtego czasu, a być może był nawet awangardą.

Chcemy czy nie chcemy, estetyka liturgii, tak jak estetyka architektury sakralnej, siłą rzeczy oddaje „ducha epoki”. I jest to naturalny proces i oczywista zależność. Nie da się udowodnić, że któraś stylistyka: romańska, gotycka, barokowa czy modernistyczna lepiej oddaje sens chrześcijańskiej wiary niż jakakolwiek inna, choć wiemy, że takie poglądy istnieją. Jak notuje Henryk Nadrowski, „tradycja romańska i gotycka zaważyły na myśleniu zarówno architektów, jak i duchownych. [...] Utrwaliło się przekonanie [...] o sakralności konkretnych stylów, i to stylów

27 <http://szaty-liturgiczne1221.blog.pl/historia-ornatu/> (dostęp: 15.05.2020).

sprzed wieków”<sup>28</sup>. To zwłaszcza romanizm i gotyk odbierane są jako style modlitewne, ale trudno zapomnieć o sztuce barokowej, która szczególnie sprzyjała pobożności eucharystycznej. Takie przekonanie obecne było na początku wieku XX, tak jest też w dużej mierze – jak się wydaje – na początku wieku XXI. Wśród tradycjonalistów liturgicznych powszechna jest predylekcja do strojów z dawnych epok, a średniowiecze ze sztuką gotycką i jego ideą społeczeństwa jako *christianitas* dla tej formacji myślowej pozostaje w pewnym sensie czasem idealnym.

Jeśli każda epoka kształtowała swoją własną estetykę liturgiczną, to dlaczego mamy zabronić, by własną estetykę ukształtowała także współczesność? Prawdą jest, że każda szata liturgiczna „ma swoją opowieść”. Na sugestię rozmówców, że „plastikowy ornat też ma swoją opowieść...”, Milcarek odpowiada:

Taką, jak opowieść kapy, którą miał na sobie bł. Jan Paweł II, otwierając Drzwi Święte w roku 2000. Plastikowy, straszny wytwór, który wykonano specjalnie, żeby unaocznić naszą epokę. To też była pewna opowieść. Dość przygnębiająca, przynajmniej dla mnie<sup>29</sup>.

Nie wiem, co było przygnębiającego w tej mieniącej się kolorami kapie. Trudno mi też powiedzieć, czy rzeczywiście jej estetyka właściwie oddała naszą epokę, ale – jak rozumiem – jej projektanci świadomie sięgnęli po nowoczesność. To miał być Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa, dlatego zatem bardziej adekwatna miała być kapa – dla przykładu – XVI-wieczna od współczesnej? Owszem, istotnym wymiarem religii jest jej ciągłość i tradycja, ale drugim – równie istotnym – jest jej zdolność wbudowywania się w przyszłość, a przynajmniej w czas obecny, co ojcowie soborowi nazywali *aggiornamento*. Raz jeszcze Ratzinger:

Liturgia wrasta w coraz to nową współczesność i musi też stale pozostawiać za sobą współczesność, która staje się przeszłością, aby to, co istotne, jawiło się jako nowe i pełne mocy. [...] Ten, kto sądzi, że może wybierać tylko między starym a nowym, już wszedł na błędną drogę<sup>30</sup>.

Nie wszystko, co stare jest dobre, a co nowe – złe. I odwrotnie. W poszukiwaniach stylistyki liturgicznej trzeba wyjść poza tę prostą alternatywę.

Owa postulowana inność liturgii nie musi oznaczać totalnej inności stylistycznej, która dokonywałaby się poprzez historyczne nawiązania. Nie ma przekonujących dowodów, że warunkiem doświadczenia liturgicznego *sacrum* są gipiury, alby z koronką do pasa czy atłasowe rękawiczki. Mówiąc inaczej, „inność teologiczna”

28 H. Nadrowski, *Kościoty naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000, s. 46.

29 Według Boga..., s. 110.

30 J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 207.

nie musi być sygnalizowana przez „inność estetyczną”, rozumianą jako historyzm<sup>31</sup>. Inność ta nie wyklucza istnienia stylistycznego i estetycznego *continuum* między tym, co dzieje się w świątyni, a tym, co dzisiaj jest poza nią. Myślę, że wierny, który przekraczał progi świątyni jeszcze w wieku XVIII, nie odczuwał takiego stylistycznego pęknięcia, jakie jest naszym udziałem, gdy wkraczamy do dawnej przestrzeni liturgicznej.

Kościół wieku XIX, niestety, nie nawiązał już dialogu z rodzącą się nową kulturą. Podobnie jak to było ze stylami w architekturze, gdzie królował historyzm (styl neoromański, neogotycki, neobarokowy), tak samo ku przeszłości zwrócili się twórcy strojów liturgicznych.

Szaty liturgiczne średniowiecza i czasów nowożytnych nierzadko zachwycają misternością wykonania i artystyczną doskonałością. Z nostalgią spoglądali na nie twórcy dziewiętnastowieczni, próbujący odtwarzać dawne wzory i kroje, kierując się przy tym prawdą historyczną lub własną fantazją<sup>32</sup>.

Estetyka współczesnych strojów liturgicznych, podobnie zresztą jak architektura sakralna, stoi w rozkroku pomiędzy nawiązaniem do historii i tradycji a trendami modernistycznymi obecnymi w kulturze. I ze względu na ten rozkrok i pomieszanie jest często – przynajmniej to – nijaka.

Zaniechanie stosowania stylistycznego kanonu w projektowaniu strojów liturgicznych prowadzi do dowolności i dawania upustu własnej fantazji. Do tego dochodzi także zatracenie zmysłu symbolicznego nie tylko u wiernych, ale również u twórców i projektantów (a także użytkowników) tych szat. Raz jeszcze wrócę do Milcarka, który zauważył:

[...] na tylnej części ornatu kapłan miał zwykle krzyż Chrystusowy. Wszyscy patrzyli na ten krzyż: uczestniczyli przecież w ofierze. Ofiarnik zbliżał się do miejsca ofiary: z Chrystusem ofiarowaliśmy się, stojąc pod krzyżem. A kiedy ksiądz odwracał się do ludzi, miał Baranka paschalnego na piersiach: ofiara w sposób symboliczny przedstawiała się jeszcze mocniej. A w innym układzie, kiedy się odwracał, miał na piersi Zmartwychwstałego. [...] Była to opowieść, *hagada*<sup>33</sup>.

31 W tym kontekście interesujący jest pewien eksperyment, który zaproponowali dominikanie z okazji 800-lecia istnienia Zakonu Braci Kaznodziejów. Postanowili zapytać, jak wyglądałby habit dominikański, gdyby został zaprojektowany dzisiaj. Z takim wyzwaniem zmierzył się holenderski projektant mody Borre Akkersdijk. Artysta chciał połączyć tradycyjne elementy stroju, a także jego funkcje, ze współczesnymi trendami w modzie oraz technologią. Zob. <http://www.deon.pl/po-godzinach/ludzie-i-inspiracje/art,610,nowy-dominikanski-habit-prosto-z-holenderskich-wybiegow.html> (dostęp: 23.05.2020).

32 <http://szaty-liturgiczne1221.blog.pl/historia-ornatu/> (dostęp: 15.02.2020).

33 Według Boga..., s. 110.

Tak było. Ale tak – niestety – bardzo często już nie jest. Zdarza się, że nasze współczesne stroje liturgiczne nie opowiadają już żadnej *hagady*, nie odwołują się do symboliki religijnej, ograniczając się do geometrycznych ornamentów. Nie mówią nic albo przynajmniej niewiele, co gorzej – także dla tych, którzy je noszą<sup>34</sup>.

#### 4. Liturgia nie do zrozumienia

Słowniki języka polskiego jako synonim komunikatywności sugerują zrozumiałość. Wydaje się jednak, że w obszarze szeroko rozumianej komunikacji religijnej czy języka religijnego – i to we wszystkich jego odmianach, nie tylko werbalnej – komunikatywność wykracza poza zrozumiałość i się z nią nie utożsamia. Jak w odniesieniu do języka kaznodziejskiego pisała Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, „komunikatywność, rozumiana jako zrozumiałość, ma swoją tradycję opisu w wielu polskich podręcznikach homiletyki”<sup>35</sup>. Ale – jak zauważa językoznawczyni – tak rozumiana zrozumiałość „może być miarą tekstu tylko w ścisłym jego powiązaniu z pewnym typem intencji, która towarzyszy nadawcy tworzącemu wypowiedź”<sup>36</sup>. Zrozumiałość jest ważna ze względu na takie funkcje wypowiedzi, jak funkcja faktyczna (nawiązanie kontaktu), impresywna (wywarcie określonego skutku), ekspresywna (ujawnienie stanów nadawcy) czy informująca.

Jeśli zaś chodzi o funkcję performatywną, czyli sprawczą, autorka uważa, że ocenę tekstu za pomocą kategorii zrozumiałości można uznać za „dziwną” i „niefortunną”. Jako przykład podaje ona formuły sakramentalne: słowa konsekracji czy przysięgi małżeńskiej. Wypowiedzi te mają sens jedynie wtedy, gdy interpretuje się w obrębie wiary, a – jak zauważa Zdunkiewicz-Jedynak – „zrozumienie w jakimś stopniu kłóci się z wiarą. Jeżeli wszystko rozumiem, nie pozostawiam miejsca dla wiary”<sup>37</sup>. Według niej teksty, które powstają w obrębie języka religijnego, rządzą się innymi prawami niż te, które powstają w obszarze języka świeckiego. Dzieje się tak, ponieważ tekst kaznodziejski ma „bosko-ludzki charakter” i dlatego „tylko do pewnego stopnia mowa kaznodziei poddaje się tym samym prawom komunikatywności”, co teksty świeckie<sup>38</sup>.

Zastrzeżenia, które Zdunkiewicz-Jedynak formułuje wobec utożsamiania komunikatywności ze zrozumiałością, można odnieść nie tylko do języka kazno-

34 Czasami – niestety – są to *hagady* polityczne, jak np. ornat z tzw. brzozą smoleńską.

35 D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Komunikatywność kaznodziejska. Z obawy przed kościelnym gadaniem*, „Poradnik Językowy” (2010) 10, s. 36.

36 Tamże.

37 Tamże, s. 37.

38 Tamże.

dziejskiego, ale także wobec innych typów komunikacji religijnej, np. do języka liturgii. Jest to język polimodalny, który składa się z wielu integralnie ze sobą połączonych kodów: werbalnego, gestycznego, proksemicznego, muzycznego, wizualnego, a także komunikuje za pomocą smaku i zapachu. O liturgii, podobnie jak o języku kaznodziejskim, możemy powiedzieć, że ma naturę bosko-ludzką, a performatywność to jej podstawowa cecha. Liturgia nie tylko informuje, a właściwie należałoby powiedzieć, że informacja nie jest jej funkcją prymarną. Liturgia przede wszystkim sprawia rzeczywistość zbawczą, co się dokonuje za pomocą funkcji anamnezy. To tę rzeczywistość musi komunikować język liturgii. Tak więc poprawnie rozumiana liturgia dostosowana to liturgia komunikatywna, co wcale nie znaczy zrozumiała.

Ratzinger mówi: „Liturgia grupy nie zna [...] tajemnicy, wszystko w niej bowiem jest wyjaśniane i musi być wyjaśnione”<sup>39</sup>. Przyszły papież w centrum teologii liturgii stawia misterium, czyli tajemnicę, która „nie poddaje się wyjaśnieniu, lecz otwiera się tylko w akcie jej przyjęcia, w owym «tak», które śladem Biblii możemy spokojnie nazwać posłuszeństwem – także dzisiaj”<sup>40</sup>. Punktem wyjścia dla owocnej i świadomej partycypacji w liturgii nie jest więc znak, który należy wyjaśnić – rozszyfrować czy zdekodować, lecz misterium, w które należy się zanurzyć. „Owa zmiana perspektywy polega na tym, że najpierw spotykamy się z misterium, ażeby od wewnątrz oświecić jego znaki – to perspektywa wiary” – pisze Jean Corbon<sup>41</sup>. Liturgia jest działaniem symbolicznym, którego narzędziem „poznania” nie jest rozum, lecz serce. „Światło Taboru dociera do człowieka najpierw na poziomie serca”<sup>42</sup> – pisze Corbon, a wtedy „znaki się kruszą, stają się przezroczyste i woda może wypłynąć”<sup>43</sup>.

Zupełnie inne skutki przynosi podejście intelektualne, właściwe dla liturgii kreowanej wolą grupy, liturgii misyjnie źle pojętej. Jak przyznaje francuski liturgista, „od początku Kościoła chroniczną pokusą jest próba zawarcia liturgii w ramach, które można by «zrozumieć»”<sup>44</sup>, ale – jak zauważa – „celebracja przeintelektualizowana nieuchronnie zamyka się w intelektualnym lub emocjonalnym samozado-

39 J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 187.

40 Tamże.

41 J. Corbon, *Liturgia. Źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 130.

42 Tamże, s. 118.

43 Tamże, s. 130. Podobnie pisał Leszek Kołakowski w odniesieniu do mitu i wiary: „Wiara, jeśli żyje, jest rozumiała sama dla siebie, a mit, jeśli się w niego wierzy, jest zawsze jasny, nie będąc nigdy jasnym z zewnątrz, dla niewierzącego” (L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 51).

44 J. Corbon, *Liturgia...*, s. 126.

woleniu<sup>45</sup>. Takie są konsekwencje tworzenia liturgii zrozumiącej: traci swój fundamentalny misteryjny charakter. Dlatego za błędne należy przyjąć bardzo często pojawiające się w katechezie liturgicznej wyrażenie „zrozumieć liturgię”. Liturgia bowiem nie jest do zrozumienia, co zawsze sugeruje zewnętrzny stosunek do tego, co chcemy zrozumieć, ale do przeżycia od wewnątrz. Komu jest potrzebne wyjaśnione misterium? Czy ono w ogóle stanowi jeszcze tajemnicę? Ratzinger postuluje:

Powinniśmy znaleźć właściwy środek między rytualizmem, w którym akcja liturgiczna, niezrozumiała dla obecnych i nie pozostająca do nich w żadnej relacji, jest odprowadzana tylko przez kapłana, a maniackalnym pragnieniem zrozumiałości, które w końcu zamienia całość w dzieło ludzkie, odbiera mu katolicki wymiar i obiektywny charakter Tajemnicy<sup>46</sup>.

Owym „złotym środkiem” jest mistagogia, która stanowi istotną alternatywę zarówno dla rytualizmu, jak i dla źle rozumianej misyjności liturgii.

Mistagogia to dosłownie „działanie prowadzące do misterium” albo też „działanie, poprzez które misterium nas prowadzi<sup>47</sup>”. Mistagogią jest więc nie tylko „wprowadzenie w misterium”, ale już samo „działanie misterium<sup>48</sup>”. Najczęściej utożsamia się ją z katechezą wyjaśniającą, katechezą liturgiczną. Wyjaśnienie jednak ani nie wyczerpuje mistagogii, ani nie jest z nią tożsame. Gdyby stała się tylko wyjaśnieniem tego, co oznaczają poszczególne znaki – jak słusznie zauważa Marian Zachara – „sama w sobie byłaby jaskrawym przykładem [...] intelektualizacji liturgii<sup>49</sup>”. Mistagogia to zatem taki sposób celebrowania, który łączy się z przekonaniem, że sama liturgia jest już oświeceniem i że wiara jest wejściem w blask Bożego światła. Trzeba więc dać pierwszeństwo działaniu przed wyjaśnieniem, zaufać potencjałowi znaków. One same w sobie – choć nie są zrozumiałe w sensie intelektualnej analizy ich treści – są komunikatywne. I takie właśnie były dla posłów księcia kijowskiego Włodzimierza. Choć nie rozumieli, co się dzieje, i zapewne nie byliby w stanie wyjaśnić sensu poszczególnych gestów, znaków czy słów, wiedzieli, zdawali sobie sprawę, odczuwali, mieli świadomość, że dzieje się coś boskiego, coś „nie z tej ziemi”. Liturgia jest systemem znaków. Wiele z nich odczuwamy

45 Tamże, s. 118.

46 J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 123.

47 Zob. J. Corbon, *Liturgia...*, s. 18, 136, przyp. 106.

48 Zob. B. Nadolski, [hasło:] *Mistagogia*, w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 944; M. Mazza, [hasło:] *Mistagogia*, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino–Bergamo 1998, s. 972–973; A. Wollbold, *Mystagogie (systematisch-theologisch)*, w: *Das Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998, kol. 570–571.

49 M. Zachara, *Znak i słowo w liturgii*, „Znak” (2000) 11, s. 47.



intuicyjnie albo „czytamy je”, kojarząc z posiadanymi już doświadczeniami i wiedzą. Trzeba się w nie zanurzyć. I pozwolić im przemówić.

### Zakończenie

Jak wiadomo, *lex orandi* stanowi jednocześnie *lex credendi*<sup>50</sup>. To teologiczne *adagium* mówi, że kształt modlitwy wyrasta z kształtu wiary. I na odwrót: sposób modlitwy nie pozostaje bez wpływu na naszą wiarę, obie bowiem rzeczywistości są ze sobą nierozdzielnie połączone. Prawdą jest, że na Mszę Świętą każdy przychodzi ze swoją osobistą duchowością i indywidualnymi potrzebami. Liturgia jest jednak miejscem, gdzie osobista duchowość i prywatna pobożność muszą zejść na plan dalszy. To wiara Kościoła, która wyraża się w liturgii, winna kształtować indywidualną wiarę oraz pobożność każdego jej uczestnika (także liturgisty<sup>51</sup>), a nie odwrotnie. Liturgia ma zawsze pierwszeństwo<sup>52</sup>. Sytuacja, w której w liturgię włącza się – podyktowane racjami dydaktycznymi – elementy wypływające z osobistego upodobania celebransa albo takie, które stanowią wyraz przekonań czy specyficznych zachowań grupy, sprawia, że do liturgii wprowadza się „ciało obce”, które – zgodnie z przywołaną powyżej zasadą – modyfikując liturgię, modyfikuje także wiarę. Wprowadzanie do liturgii obcych elementów nie pozostaje „bezkarne”. Każdy nowy element wnosi ze sobą nową treść. „Inna” modlitwa wyraża „inną” wiarę, wiarę zmodyfikowaną.

Fałszywie rozumiana kreatywność liturgiczna wyrasta z przekonania, że liturgia jest zbyt mało dydaktyczna. Przekonanie to z kolei wynika z założenia, że funkcja dydaktyczna jest prymarną funkcją liturgii. Takie założenie siłą rzeczy spycha na plan dalszy funkcję inicjacyjną, która opiera się nie tyle na zrozumieniu znaków i rytuału, ile na ich doświadczeniu i przeżyciu. Liturgista, który ma dydaktyczne tendencje, nie ufa mowie znaków i sile rytuału, a skuteczność łączy z bezpośrednią komunikatywnością liturgii, którą sprowadza do jej rozumienia. Źle zrozumiany postulat dostosowania, który sam w sobie wydaje się słuszny, może prowadzić do pozbawienia liturgii jej misteryjnego wymiaru. Skutkiem tego „dostosowana” liturgia będzie rozbudzać pragnienia i zaspokajając potrzeby, które w rzeczywistości są liturgii obce.

50 B. Nadolski, [hasło:] *Lex orandi, lex credendi*, w: tenże, *Leksykon liturgii...*, s. 735–737.

51 Przejawem tego jest także upowszechniający się zwyczaj wyliczania minilitanii świętych w modlitwie eucharystycznej. Zamiast patrona parafii czy też świętego wpisanego na dany dzień do kalendarza liturgicznego celebrans wymienia kilku świętych, którzy są mu szczególnie bliscy, np. św. Jan Paweł II, św. Faustyna, św. Pio, św. Rita.

52 Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, n. 11.

## Bibliografia

- [b.a.], *Misyjne powołanie Centrum św. Pawła w Paryżu*, <http://www.nowyruchliturgiczny.pl/2012/07/misyjne-powoanie-centrum-sw-pawa-w.html> (dostęp: 25.04.2020).
- Corbon J., *Liturgia. Źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005.
- Dekert T., *Inicjacja czy dydaktyka? „Msza z udziałem dzieci” a społeczna funkcja rytuału*, w: *Polska kultura religijna. Studia o polskiej religijności na przestrzeni wieków*, red. Ł. Burkiewicz i in., Kraków 2019, s. 545–565.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Mazza M., [hasło:] *Mistagogia*, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino–Bergamo 1998, s. 972–973.
- Miazek J., *Posoborowa odnowa liturgii w Polsce*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” (1987) 2, s. 238–252.
- Nadolski B., [hasło:] *Lex orandi, lex credendi*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 735–737.
- Nadolski B., [hasło:] *Mistagogia*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 944.
- Nadrowski H., *Kościół naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999.
- Robaczewski A., *„Tradsi” a Nowa Ewangelizacja*, <http://rebelya.pl/post/2689/robaczewski-tradsi-a-nowa-ewangelizacja> (dostęp: 25.04.2020).
- Sałatka T., *Porządek i wolność liturgii w popkulturze*, „*Studia Paradayskie*” (2015) 25, s. 181–200.
- Schenk W., *Liturgika – liturgia – kult*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, pr. zb., Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 9–18.
- Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/dostosowac-sie;2453700.html>.
- Według Boga czy według świata? O stanie liturgii i wiary z Pawłem Milcarkiem rozmawiają Jacek Paweł Laskowski i Bogusław Kiernicki*, Dębogóra 2011.
- Wollbold A., *Mystagogie (systematisch-theologisch)*, w: *Das Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998, kol. 570–571.
- Zachara M., *Znak i słowo w liturgii*, „*Znak*” (2000) 11, s. 34–48.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Komunikatywność kaznodziejska. Z obawy przed kościelnym gadaniem*, „*Poradnik Językowy*” (2010) 10, s. 35–45.

<http://szaty-liturgiczne1221.blog.pl/historia-ornatu/> (dostęp: 15.05.2020).

<http://www.deon.pl/po-godzinach/ludzie-i-inspiracje/art,610,nowy-dominikanski-habit-prosto-z-holenderskich-wybiegow.html> (dostęp: 23.05.2020).

## CZY ISTNIEJE DOSTOSOWANA LITURGIA MISYJNA? SPÓR O KOMUNIKATYWNOŚĆ LITURGII

### Streszczenie

Jednym z głównych kierunków odnowy zainicjowanej przez Sobór Watykański II było dostosowanie (łac. *aptatio, accomodatio*) liturgii do zmieniających się warunków kulturowych oraz zdolności poznawczych wiernych (*fidelium captus*). Sobór uznał, że utrwalona forma historyczna liturgii nie odpowiada współczesnej mentalności. Stąd zrodził się postulat liturgii bardziej zrozumiałej, a przez to bardziej atrakcyjnej, czyli pociągającej wiernych. Postulat taki łączy się z przekonaniem, że liturgia winna spełniać funkcję ewangelizacyjną, co sprawia, że wymiar dydaktyczny dominuje jednak nad misterium właściwym dla liturgii. W artykule postulat ten zostaje poddany krytyce. Liturgia, która ma w sobie potencjał misyjny czy ewangelizacyjny, nie musi podążać według strategii dydaktycznej. Najbardziej misyjną liturgią może być liturgia pozornie niezrozumiała, ale taka, która daje możliwość doświadczenia i przeżycia rytuału, a więc liturgia inicjacyjna i mistagogiczna. Pogląd ten wynika z przyjęcia założenia, że komunikatywność liturgii wykracza poza wąsko pojętą intelektualną zrozumiałość. Czy taki wymiar może mieć – jak chcą niektórzy – jedynie liturgia sprawowana w nadzwyczajnej formie rytu, któremu sprzyja swoista tajemniczość związana z użyciem języka łacińskiego oraz bardziej hermetycznego systemu znaków? Autor stawia tezę, że także tzw. liturgia posoborowa ma w sobie potencjał mistagogiczny, a skupienie się na wymiarze dydaktycznym prowadzi do deformacji natury liturgii, której fundamentalnym wymiarem jest performatywność, a nie zrozumiałość.

Słowa kluczowe: liturgia, komunikacja religijna, mistagogia, inicjacja religijna

### Nota autorska

Andrzej Draguła – duchowny rzymskokatolicki (diecezja zielonogórsko-gorzowska), dr hab. teologii, prof. Uniwersytetu Szczecińskiego (Instytut Nauk Teologicznych US), członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN w kadencji 2018–2020 oraz 2020–2023, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Akademii Katolickiej w Warszawie. Uprawia teologię pastoralną w perspektywie kulturowej, zajmuje się związkami między teologią a kulturą oraz werbalną i ikonyczną komunikacją religijną. Jego zainteresowania rozciągają się od historii kaznodziejstwa, poprzez zagadnienia

teologii obrazu w kontekście przemian technologicznych i kulturowych, po badania nad językiem religijnym, liturgią jako rytuałem oraz sposobami obecności religii w przestrzeni publicznej. Opublikował: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* (2010), *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (2012), *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem* (2013), *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (2015), *Czy Bóg nas kusi? 55 pytań o wiarę* (2015), *Słowo, które przenika. Kazania dla każdego* (2018), *Kościół na rynku. Eseje pastoralne* (2020). Laureat Nagrody Dziennikarskiej „Ślad” im. bp. Jana Chrapka w 2018 r.; e-mail: [andrzej.dragula@usz.edu.pl](mailto:andrzej.dragula@usz.edu.pl).