

Ks. G. M. Lukken, Tilburg (Holandia)

CZY LITURGIA MA PRZYSZŁOŚĆ!

A. ROSNĄCE NAPIĘCIE MIĘDZY LITURGIĄ OFICJALNĄ A PRAKTYKĄ LITURGICZNĄ.

W dniu 25 lipca 1960 roku przedłożono Janowi XXIII do zatwierdzenia nowy kodeks liturgiczny, tzw. *Codex Rubricarum*, czyli rubrycystyczne zestawienie zmian liturgicznego odnowienia, jakie dokonało się w liturgii w ciągu XX wieku. W odnoszącym się do niego motu proprio *Rubricarum instructum* zawiera się aluzja do II Soboru Watykańskiego, który zapowiedziano w tym czasie: Sobór miał w sprawach liturgii kierować się wyższymi, fundamentalnymi zasadami¹.

Przyrzeczenia dotrzymano. Konstytucja *De sacra Liturgia*, ogłoszona przez *Vaticanum II* 4 grudnia 1963 roku, jest ukoronowaniem ruchu liturgicznego datującego się od początku naszego stulecia. Dokument soborowy jest zasadniczym ustawieniem sprawy, która odtąd ma być sprawą całego Kościoła: papieża, biskupów, kapłanów i świeckich. Jako nowa „magna charta” przyczyniła się Konstytucja do tego, że wszędzie zaznaczyło się liturgiczne odnowienie. W Rzymie powołano wnet *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, nazywaną zwykle *Posoborową Radą Liturgiczną*. Rada przystąpiła do reformy ksiąg liturgicznych. Jako datę ukończenia ich rewizji przewidziano rok 1970. Prace postąpiły faktycznie o tyle naprzód, że w przyszłym roku zostanie zakończono odnowa liturgicznych ksiąg i całej liturgii. Z historyczno-liturgicznego punktu widzenia praca Posoborowej Rady jest wielkim osiągnięciem. Pracy tej dokonano dzięki skutecznym wysiłkom międzynarodowej grupy specjalistów w dziedzinie liturgii.

A jednak dzieło *Posoborowej Rady* w niejednym wypadku nie odpowiada w pełni na nieoczekiwane pytania, jakie się tymczasem wyłoniły. Pytania te formułowano najpierw w Holandii. Od 1964 roku rozpoczęto tu entuzjastyczne poszukiwania liturgii, która byłaby życiową dla naszych czasów. Sami biskupi w liście pasterskim na Wielki Post 1964 postawili pytanie: W jaki sposób postawa służebna w codziennym życiu łączy się z liturgią? Odpowiedź ich brzmiała: Liturgia musi wypływać ze służebności dla świata i musi do niej prowadzić. Nie chodzi o szybkie wydanie nowego rytuału, ale o wyraźniejszy pogląd, o prawdziwe przeżycie rzeczywistości, w jakiej żyjemy: rzeczywistości świata, człowieka i Boga, który stał się Człowiekiem. W duchu tego listu dokonana się w Holandii odnowa liturgiczna, która doprowadziła do coraz większego napięcia pomiędzy oficjalną — przez Rzym zaprezentowaną liturgią — a rzeczywistą praktyką liturgiczną

¹ *Les Enseignements pontificaux*, Tournai 1961, 582—585.

w wielu holenderskich parafiach. Z czasem okazało się, że to napięcie nie ogranicza się do Holandii. Tak więc czytamy, np. w odpowiedzi na pytanie *Posoborowej Rady* w sprawie odnowy liturgicznej, znamienne słowa episkopatu belgijskiego z 1967 roku: „Obecna odnowa wskazuje jaśniej niż kiedy bądź, że istnieje przepaść pomiędzy dzisiejszą kulturą a gestami i językiem liturgii rzymskiej... Niesłusznie bazuje odnowa *Posoborowej Rady* na mentalności i formach, które były dobre dla wieku XVII, nie bierze się w dostatecznym stopniu za punkt wyjścia życia w 1967 roku².

B. ODNOWA LITURGII KOSMICZNEJ

Biskupi belgijscy mówią o krótkim spięciu form i mentalności XVII stulecia z mentalnością naszych czasów. Można jednak wskazać na głębsze przyczyny wzrastającego napięcia. Zdaniem niektórych autorów wynika ono z trudności, jakie współczesnemu człowiekowi sprawia kosmiczna wizja starej liturgii³. Charakterystyczne, że autorzy ci wypowiadają się w piśmie, którego nazwa *Kosmos en Oecumene* (Kosmos i Oikumene), mówi już za siebie.

1. „Kosmiczna” wizja świata.

Zarówno grecki termin *kosmos* jak i łacińskie *saeculum* oznaczają świat. Ale jest pewna różnica. *Saeculum* akcentuje moment czasu, podczas gdy *kosmos* podkreśla moment przestrzeni⁴. W antycznej, grecko-rzymskiej kulturze pojmowano świat głównie jako *kosmos*, to znaczy jako niezmienny, przestrzenny ład. Grecy filozofowie nie interesowali się specjalnie tematem „dzieje ludzkie”. W przeciwieństwie do nich Żydzi pojmowali „świat” zasadniczo jako „dzieje”.

W kulturze chrześcijańskiej grecko-rzymskie i żydowskie pojęcie świata jako *kosmos* i *saeculum* powodują ustawiczne napięcie. W minionych wiekach rozwinęło się rozumienie świata raczej w sensie *kosmos*. Chociaż pierwotnie chrześcijanie nie pojmowali *saeculum* jako coś ujemnego, z czasem termin ten nabrał zabarwienia pejoracyjnego: oznaczał to, co przemijające, zmienne, czasowe tylko, światowe, w przeciwieństwie do tego, co istotne, niezmienne, nieprzemijające, duchowe. Doprowadziło to w pewnym stopniu do dualistycznej wizji rzeczywistości, przy czym świat spraw religijnych przeżywa się jako

² *Relationes super reformationis liturgicae progressionem*: Belgium, Notitiae 41 (1968) 253—254; por. również *Sprawozdanie episkopatu Brazylii*, Tijdschrift voor Liturgie 53 (1969) 209—216.

³ E. Schillebeeckx, *Wereldlijke eeredienst en Kerkelijke Liturgie*, Tijdschrift voor Theologie 52 (1968) 56—69.

⁴ Autor opiera się na: M. Plattel, *Het gesecculariseerd mensen wereldbeeld in verband met het godsdienstig verschijnsel*: *Werkmap Katholieke Studentendagen* 69 Tilburg. Przy pisaniu artykułu współpracował również doktorant C. Rijk.

świat właściwy, świat rzeczy duchowych. Znalazło to odbicie w średniowiecznym sposobie myślenia, które stanowi kontynuację kosmologicznej filozofii grecko-rzymskiego antyku. Fakt, że Kościół katolicki tak długo przeciwstawiał się procesom sekularyzacji, należy przypisać tej przede wszystkim okoliczności, że do najnowszych czasów trzymał się on średniowiecznego, kosmocentrycznego obrazu świata. W tym obrazie świata pojmuje się Boga jako pierwszą przyczynę porządkującą, jako *motor immobilis* i jako wieczne prawo, a człowieka jako zależnego od prawa natury i od obiektywnego porządku danego przez Boga. Obiektywistycznie pojmowany porządek świata prowadzi do teologicznego i etycznego systemu, który człowiekowi zostaje narzucony z zewnątrz. W ten sposób religijne myślenie przybiera cechy czegoś absolutnie niezmiennego, ponadhistorycznego, ładu i prawdy i norm, które z góry są dane. W oparciu o to tło kosmologiczne pojmuje się dzieje zbawienia jako szereg fizycznych ingerencji Boga, dokonanych ponad człowiekiem i niezależnie od niego. Z tej kosmocentrycznej wizji pochodzi też rozróżnianie działania pionowego i horyzontalnego, sprowadzające się w istocie do przestrzennego schematu myślenia, który z kolei nie uwzględnia odpowiednio kategorii „dzieje”⁵.

2. Liturgia w kosmicznym obrazie świata

Rzecz jasna, że kosmiczna wizja świata miała wpływ na chrześcijańską liturgię. Coraz bardziej przeżywano ją jako świat ducha, wieczności i sakralności w przeciwieństwie do świata materii oraz do „profanum”. Nabrała więc statycznego charakteru. Jako odbicie świata Bożego nie ulegała zmianie, nie wolno było jej tknąć, dana była z góry w stanie gotowym, ukonstytuowana przez ingerencję Boga i tych, którzy stoją najbliżej świata Bożego⁶. Z czasem nawet tym ludziom nie wolno było dokonać jakichś zmian w liturgii: prawo to rezerwowane wyłącznie dla papieża, zastępcy Chrystusa. Szczególnie zaakcentowało się to zwłaszcza po Soborze Trydenckim, kiedy to jednolicie odrestaurowaną liturgię rzymsko-frankońską narzucono Zachodowi (i krajom misjonowanym przez Europę). Z kolei papież przekazał regulowanie liturgii Kongregacji Obrządków (1588). W odpowiedzi na reformację, która zrozumiałość słowa uczyniła jednym z swoich haseł, prawem reakcji nastał rytualizm i pojawił się ideał niezrozumiałego, świętego języka liturgicznego. Niezmiennosc liturgii spetryfikowano jeszcze bardziej. Taki rozwój pogłębił przedział między „sacrum” i „profanum”, między liturgią i światem. Przedział

⁵ A. van Nijk, *Horizontaal-Verticaal: Reel dilemma of dubieus denk-schema*, Rndom het Woord 11 (1969) 14—23.

⁶ Znamienne w tym kontekście jest słowo „duchowny”, przy czym rozróżnia się duchownego „zakonnego” i „świeckiego”, z których pierwszy ma reprezentować doskonalszy stan życia.

ten zasadniczo stał się możliwy już wtedy, kiedy poczęto konsekrować kościoły na specjalny użytek sakralny, ustanawiać określone okresy liturgiczne, wprowadzać liturgiczne szaty i mówić o specjalnej muzyce sakralnej.

Pod względem przestrzennym wiąże się liturgię coraz bardziej z budynkiem kościelnym, pojmując go jako właściwe miejsce, na którym Pan Bóg poprzez sakramenty ingeruje bezpośrednio w ten przemijający świat. Nie dziw, że przy takiej wizji liturgii tylko z wielkim trudem odnajdowano kontakt z codzienną egzystencją człowieka. Zaznaczało się to szczególnie w ostatnich wiekach. Pomagano sobie takim mniej więcej rozumowaniem: kto bierze udział w liturgii z wirtualną intencją (tzn. z intencją, która trwa, ten może przez to uświęcić cały dzień i przejść przez świat jako chrześcijanin. Do świata codziennego życia, do małżeństwa i życia rodzinnego, do pracy i wolnego czasu odnoszono się z pewną nieufnością. Duszpasterz bolał zasadniczo nad tym, że człowiek świecki musi tak wcześnie iść do pracy, że nie ma czasu na codzienne uczestniczenie we Mszy św. i uświęcanie w ten sposób swojego dnia. Przestrzenny schemat myślenia „pionowo-horyzontalny” powraca i tu. Budynek kościelny należy do świata „pionowego”, a życie tworzy linię horyzontalną. Nie zdołano zharmonizować tych dwu linii w prawdziwą jedność.

3. Pozostałości kosmicznej liturgii w naszych czasach

Cechy charakterystyczne kosmicznej liturgii sformułował trafnie jeden z holenderskich proboszczów członek *Vereeniging voor Latijnse Liturgie* w Amsterdamie: „Sakralność jest zagrożona. Przez długie lata myśleliśmy, że nasze niekwestionowane dziedzictwo nie może zniknąć, że do końca świata będziemy mogli zachować drogocenne bogactwa muzyki kościelnej. Dziś przeżywamy czasy, w których zbyt wiele szkody wyrządza się naszej bogatej liturgii. Wiemy, że liturgia jest czymś świętym i Boskim, czymś dla wszystkich czasów i ponad nimi; że jest przygotowaniem do wieczności. Dlatego uważamy, że liturgię trzeba traktować poważnie, jako coś, co jest pochodzenia Boskiego. Dlatego też opowiadamy się, a razem z nami wielu, przeciw trwającym od dłuższego czasu zmianom i prawie niekończącym się eksperymentom”⁷.

Ci, którzy nie zerwali z kosmiczną wizją świata, mogą znaleźć w starej łacińskiej liturgii prawdziwe nabożeństwo. Ale muszą sobie uświadomić, że w liturgii nie wszystko jest niezmiennie i nie wszystko pochodzi od Boga, i że takie pojmowanie liturgii niesie z sobą niebezpieczeństwo zbytowego wyizolowania sacrum z codziennego życia. W ten bowiem sposób dochodzi do przesadnie wyakcentowanego roz-

⁷ Bisdomblad 13. VI. 1964.

działu między nabożeństwem w kościele a światem. Kiedy mówię o pozostałościach liturgii kosmicznej, mam na myśli nie tylko zwolenników łacińskiej liturgii, lecz również myślę o liturgii reformowanej przez Rzym. Choć jest ona krokiem naprzód w kierunku kultury nowych czasów, zdradza jednak jeszcze zbyt dużo cech statycznego, kosmicznego pojmowania liturgii. Trzeba by specjalnego artykułu, żeby wykazać wszystkie niuanse. Ujawnia się to najprzód w założeniach, jakimi kieruje się *Posoborowa Rada*, które trzeba by bliżej przeanalizować. Te założenia najwyraźniej dochodzą do głosu, kiedy mowa o świętej liturgii, o świętych przedmiotach oraz o zasadniczo sakralnej muzyce itp. Poza tym odgrywają pewną rolę w takich wypadkach, kiedy przy wyborze tekstów, względnie wyrażen, daje się pierwszeństwo starym z pomijaniem nowych, współczesnych, podczas gdy oba przedstawiają tę samą wartość. Dalej uwidacznia się to w zasadzie, że nikt nie może na własną rękę dokonywać zmian w liturgii: możliwość ingerencji lokalnych władz kościelnych jest bardzo ograniczona. Podtrzymuje się zasadę, że liturgia jest nietykalna, zadekretowana przez papieskie centrum, uniwersalna, jednolita, uregulowana do najdrobniejszych szczegółów.

Oto jeden tylko, typowy przykład. W uzasadnieniach pominięcia rytu „tchnienia” przy chrzcie dorosłych można wyczytać, że świeżo nawróceni z agnostycyzmu mają wiarę za mało rozwiniętą, żeby pojąć moc duchów i zaaprobować znak tchnienia. Chce się jednak utrzymać możliwość tego rytu, bo Kościół wnet będzie mówił o złym duchu i jego towarzyszach⁸.

Inny przykład znajdujemy w numerze 286 nowego *Ordo Missae* (1969): „Jeśli kapłan zauważy po konsekracji albo przy komunii, że w kielichu ma wodę zamiast wina, ma wylać wodę do naczynka, a do kielicha ma nalać wina i wody i ponownie konsekrować, wymawiając słowa konsekracji nad kielichem. Słów konsekracji nad chlebem nie potrzebuje powtarzać”⁹. Jest to trochę nadzwyczajny szczegół pozostały z kazuistyki kosmicznej liturgii, ale rzecz charakterystyczna, że taki szczegół pozostał.

4. W liturgii kosmicznej wielu ludzi nie czuje się już „w domu”

W przemówieniu wygłoszonym w 1967 roku do *Posoborowej Rady Liturgicznej* Ojciec św. Paweł VI wyraźnie napiętnował liturgiczne eksperymenty, „które w różnych stronach szerzą się coraz bardziej”. Wymienił „jeszcze poważniejszą sprawę, która nas przynębia, mia-

⁸ L. Simone, *Enige voorlopige kanttekingen bij de nieuwe doopliturgie voor volwassenen*, Tijdschrift voor Liturgie 51 (1967) 381—382; B. Fischer, *Notitiae* 26 (1967) 55—70; C. Coppens, *De nieuwe doopliturgie voor volwassenen*, Tijdschrift voor Liturgie 51 (1967) 244—253.

⁹ *Ordo Missae*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 66.

nowicie wzrost tendencji, które liturgię (o ile tak te rzeczy można jeszcze nazywać) pozbawiają sakralnego charakteru, jak się to waży nazywać... Ta nowa mentalność, której mętnego źródła nie trudno dojść i na której chce się oprzeć zniekształcenie autentycznej katolickiej służby Bożej, wywołuje takie zamieszanie w dziedzinie wiary, dyscypliny i duszpasterstwa, że nie wahamy uważać jej za błąd..."¹⁰ Po raz wtóry w przemówieniu do Posoborowej Rady Liturgicznej w 1968 roku bolał Papież na tym, że przy liturgicznych eksperymentach pozbawia się liturgię charakteru sakralnego i święte naczynia zastępuje się naczyniami codziennego i zwyczajnego użytku, że nie zawsze religijne uroczystości odbywają się na świętym miejscu. Przesada może wyjść na szkodę nie tylko świętej liturgii, ale i pojęcia katolickiej służby Bożej¹¹.

W cytowanych przemówieniach Paweł VI dotyka samego sedna problemu liturgii dochodzącego dziś z całą wyrazistością do głosu. Sporo wierzących właśnie w „świętej liturgii” nie czuje się u siebie. Odczuwają coś w rodzaju krótkiego spięcia, między taką liturgią a swoim przeżyciem świata. Nie można tym ludziom brać za złe, że czują się bliżej dzisiejszemu światu niż kosmicznie zabarwionej liturgii i że znalazłszy się w napięciu między tymi dwoma biegunami, zaniedbują niedzielny obowiązek pójścia do kościoła. Kto wie, czy powodu silnego spadku uczęszczania do kościoła nie należy tu właśnie szukać¹².

C. ZSEKULARYZOWANY OBRAZ ŚWIATA I KRYZYS WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Sekularyzacja — pojęciem obojętnym

Sekularyzacja jest złożonym, kluczowym, nagminnie używanym terminem dla wyrażenia nowego obrazu świata. Pojęcia tego używa się w wielu znaczeniach, często sprzecznych¹³. Nie będziemy tu szki-

¹⁰ *Katholiek Archief* 22 (1967) 551—552.

¹¹ *Notitiat* 43 (1968) 338.

¹² *Survey van r.-k Kerkelijk Nederland 1956—1958*, *Katholiek Archief* 24 (1969) 539—540.

¹³ Kto chce bliżej zapoznać się z tym problemem, odsyłamy go do: Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; F. Delekat, *Über den Begriff der Säkularisation*, 1958; M. Stal-Imann, *Was ist Säkularisation?*, Tübingen 1960; Dietrich Bonhoefer, *Widerstand und Ergebung*, München 1966; G. Ebeling, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, München 1956; Paul van Buren, *The secular Meaning of the Gospel*, London, SCM Presse, 1963; W. van de Pol, *La fin du christianisme conventionnel*, Paris, Ed. du Centurion, 1968; A. J. van Nijk, *Secularisatie*, Rotterdam, 1968; Sabino Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964; John Robinson, *Honest to God* (wybór pod polsku w: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Kraków 1967); Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965; *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watyck. II* (zbiorowa, pod redakcją: o. Bernarda Lamberta), Pax 1968; Juliusz Eska, *Kościół otwarty*, Kraków, Znak, 1964.

cować historii terminu ani wdawać się w charakterystykę rozmaitych teorii i sekularyzacji. W ostatnich latach różne tłumaczenia są zbieżne w tendencji nie używania terminu sekularyzacja w znaczeniu teologicznym czy chrześcijańskim (w sensie oceny pozytywnej czy negatywnej). Terminem tym oznacza się proces neutralny, który się dokonał i ciągle dokonuje, mianowicie społeczno-kulturalny proces zmian od społeczności zamkniętej, statycznej, świętej, w kierunku społeczności otwartej, dynamicznej, nieświętej.

Do najbardziej charakterystycznych cech terminu *saeculum* należy zaakcentowanie pojęć „czasu” i „dziejów”. W granicach czasu i historii spełnia człowiek swoją rolę, działa. Następstwem jego aktywności w czasie jest zmieniona wizja tego, co podpada pod zmysły, co zmienne i przejściowe; a w dalszej konsekwencji — nowa refleksja o problemach transcendentnych.

2. Sekularyzacja a kryzys wiary

Sekularyzacja pozostaje w ścisłym związku z faktem, że zwłaszcza od XVII wieku człowiek wyszedł poza znane mu granice „kosmosu”, a nawet próbuje podbić świat. Doprowadziło to do wciągnięcia idei kopernikańskich w pojmowaniu ludzkiej egzystencji, co spowodowało pewnego rodzaju zwrot, mianowicie przez jakiś czas zaznaczała się dążność do podniesienia możliwości człowieka i jego autonomii na boskie wyżyny. W wieku Oświecenia człowiek uważał siebie za demiurga swojej ziemskiej egzystencji. Doszedł do prometejskiej wizji, która w swojej absolutności nie była niczym innym jak nową, potężną sakralizacją: sakralizacją ludzkiej pełnoletności. Do domu z którego wypędzono złe duchy, ściągnęły nowe demony; pełnoletni człowiek popadł w ateizm. Chrześcijaństwo przeszło do ofensywy.

Zerwano z Bogiem jako „roboczą hipotezą” w dziedzinie nauk przyrodniczych, politycznych i obyczajowych. Upowszechniło się przekonanie, że ludzie sami są odpowiedzialni za zadania w historii (w historycznym rozwoju świata). Ale coraz bardziej jesteśmy świadomi ciężaru tego zadania i naszej niewystarczalności.

Człowiek stracił równowagę. Zniknęły zarówno pewność, że Bóg nie istnieje, jak i przesadna pewność, że istnieje i gdzie go szukać. Teizm i ateizm ustąpiły miejsca wszechwładnie rozprzestrzeniającemu agnostycyzmowi, który stał się szeroką bazą ludzkich kontaktów¹⁴.

Nie należy utożsamiać tego agnostycyzmu z indyferentyzmem. Człowiek dzisiejszy nie jest obojętny na pytanie o Ostateczną Rzeczywistość. Pytanie takie stawia sobie ustawicznie, przynajmniej implicite. Trudno jednak znaleźć odpowiedź.

¹⁴ G. Lukken, *Liturgie en Secularisatie*, Christelijk Bestaan in een seculaire cultuur, Roermond 1969, 260.

D. JAKĄ DROGĄ TRZEBA NAM IŚĆ?

Na jakiej drodze biorący sekularyzację na serio znajdują Boga jako Ostateczną Rzeczywistość? Jak mogą oni, zwolennicy nowego obrazu świata, uwierzyć, że Jezus z Nazaretu także i teraz jest Alfa i Omega?

Kryzys wiary, wynikający z procesu sekularyzacji, wprowadził ludzi na różne drogi. Jedni szukają ucieczki w refleksji (filozofia i teologia), inni w etycznym działaniu (prymat praktyki), a jedni i drudzy zaniedbują drogę liturgicznego działania. Niebezpieczeństwo nie jest czysto imaginacyjne.

1. Intelktualna droga teologii i filozofii

Teologowie uświadomili sobie, że zmiany, jakie dokonały się w sferze socjalno-kulturowej wskutek sekularyzacji, mają decydujące znaczenie dla prawd wiary w chrześcijańskim poglądzie na świat. Sytuacja tak dalece uległa zmianie, że powtarzając ustalone chrześcijańskie twierdzenia i określenia, w tej chwili wypowiedziada się coś innego niż przed 400 czy 1 000 laty. Wskazuje to na potrzebę nowej interpretacji chrześcijańskiego myślenia, która by liczyła się z infra-strukturą nowego obrazu świata. Tego żąda wierność wobec tradycji i tego wymaga ortodoksja. Doświadczając wśród nowej społeczności nowych warunków bytu, mają teologowie obowiązek wsłuchiwać się w posłannictwo Izraela, Nowego Testamentu i Kościoła poprzez wieki i szukać religijnego wyjścia dla obecnej epoki. Powstają przy tym w Kościołach różnego rodzaju napięcia. Przykładem może być np. *Nowy Katechizm* holenderski. Wyrzeczenie się kosmicznego obrazu świata, jest przyjmowane przez tych, którzy jeszcze mocno w nim tkwią, jako atak na samą istotę tradycji, podczas gdy dochodzi tu do głosu jedynie różność kultur oraz wynikająca stąd odmienność szkół i sposobu podejścia do zagadnień. Wszystkie one są możliwe. Tragedią dzisiejszych Kościołów, zwłaszcza Kościoła katolickiego, jest fakt, że konflikt ideologiczny tak się zaostrzył, że niektórzy podchodzą do procesu sekularyzacji z wielką podejrzliwością. Skłonni są myśleć ekskluzywnie z pozycji dawnego obrazu świata, podczas gdy proces sekularyzacji wprost przynagla do chrześcijańskiego myślenia i może dostarczyć nowych impulsów do prawdziwie chrześcijańskiej teologii.

Teolog nie jest osamotniony w poszukiwaniu nowych dróg. Pomaga mu w tym dzisiejsza filozofia, która dawno weszła na drogę rozjaśnienia warunków bytu w sekularyzowanym świecie. Właśnie u filozofów pojawiło się przeświadczenie, że pogląd, jakoby całą rzeczywistość, łącznie z człowiekiem, można było opanować przy pomocy środków techniczno-naukowych, jest z naukowego punktu widzenia utopią. Wyłącznie naukowe podejście nie rozwiązuje problemów, lecz tym drastyczniej stawia ostateczne pytania.

Oznacza to wyraźne przesunięcie akcentu. Świat, w którym konkretnie żyjemy uważa się w całej swojej historycznej głębi i rozciągłości za miejsce, w którym dokonuje się zbawienie. Nie przemawiają już wyobrażenia Boga jako ucieczki z życia i historii. Na objawienie i na kościelną teologię nie patrzy się już jak na ponadhistoryczne postulaty, żeby wytłumaczyć ludzkie dzieje. Perspektywą w nowym obrazie świata jest nie trans-descendencja. Objawienie dochodzi do nas tylko poprzez człowieka i poprzez świat, od strony człowieka i świata. Również Pismo św. jako księga Bożego objawienia nie znajduje się zewnątrz poza historią, ale w niej. To przesunięcie akcentu stawia chrześcijańskie myślenie przed szeregiem pytań i zadań¹⁵.

2. Droga etycznego postępowania

a) prymat praktyki

Wszędzie stawia się pytanie: Co to jest postępowanie godne człowieka? Co musi człowiek czynić, by uzyskać przeświadczenie, że to, co robi albo robić powinien, czemuś służy, i to czemuś ważnemu, darczącemu tą uspakajającą pewnością, że czyn wart jest trudu. Pełnoletni człowiek czuje się zarówno indywidualnie jak i kolektywnie skonfrontowany z własną odpowiedzialnością. Mamy mocniejszą niż kiedy bądź świadomość, że żyjemy w świecie o przerwanej łączności między ubogim a bogatym, między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem, między ludźmi różnej rasy, między chrześcijanami, nawet między chrześcijanami jednego wyznania. Znane są nam napięcia, których w żaden sposób nie chcemy tolerować. W ten sposób nabiera ostrożności pytanie o sens życia, świata i historii. Stawia się pytanie o ostateczny sens wszystkiego, czemu wszystko inne, należy podporządkować. A równocześnie nie chce się uznać Boga, który uzupełnia niedostające ludzkie możliwości: nie chce się Boga jako sloganu, jako uśmierciciela, jako czczonego terminu. Van Nijk zwrócił wagę na fakt, że także działanie może stanowić próbę jakiegoś wyjścia¹⁶. Drogę intelektualną w przełamaniu religijnego kryzysu uważa się za czynnik drugorzędny, a w chwili obecnej widzi się zupełną nieużyteczność. Może popada on przy tym w drugą skrajność, co jednak nie powinno przeskodzić w traktowaniu na serio jego krytyki wielkiej jednostronności prób (zbyt wyakcentowane stawianie wewnątrz Kościołów problemu prawdy jako sprawy centralnej). Praktyka i samo życie również są drogą. Powstaje więc pytanie: Jak człowiek powinien działać, żeby jego działanie miało ostatecznie sens? żeby było działaniem ewangelicznym?

¹⁵ M. Plattel, *dz. cyt.*

¹⁶ A. van Nijk, *Secularisatie*, zwł. s. 256—339; por. również A. van Nijk, *Het primaat van de praxis*, w: *De Toekomst van Christendom en Cultuur*, 84—99.

W obecnym przejściowym okresie kulturowym człowiek wierzący może znaleźć odpowiedź na to pytanie tylko na drodze eksperymentu. Po omacku szuka on drogi, aż przez działanie i w działaniu stwierdzi doświadczalnie: „To jest to, to jest kres”. Przez działanie i w nim odkrywa i przeżywa Ostateczną Rzeczywistość. Praktyka życia może doprowadzić do aktualnej wiedzy o Bogu, przy czym, pytanie, co mówią filozofowie czy teologowie, pozostaje bez wpływu, usuwa się na dalszy plan.

Życie w duchu Ewangelii może zrodzić przeświadczenie, że On faktycznie żyje: On Jezus z Nazaretu, Obraz niewidzialnego Boga.

Kiedy podkreśla się prymat praktyki, trudno operować takimi terminami, jak „pionowy” i „horyzontalny”, ponieważ pojęcia „czas” i „dzieje” integrują się wówczas w poszukiwaniu Ostatecznej Rzeczywistości. Chodzi o działanie dynamiczne, przy czym szuka się Boga jako nieskończonej, niezgłębionej zasady działania. Biblijnego opowiadania o miłosiernym Samarytaninie i o kubku wody oraz nawoływania proroka do łamania się chlebem z głodnymi nie można skwitować powoływaniem się na horyzontalność: wskazują one bowiem na zapierające oddech, dynamiczne powiązanie obu przykazań. Faktyczną praktykę ewangelicznego działania w tym świecie może wierzący człowiek skutecznie, aktualnie powiązać z przeżyciem Jezusa jako właściwe bytowania człowieka, z odkryciem „On to znowu jest”, On, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który wyprowadza nas z domu niewoli poprzez wszystkie przeciwności, i który nas wprowadza na drogę ku przyszłości.

b) *Znaczenie krytycznej analizy i operatywnego, „politycznego” modelu w etycznym działaniu*

Rozumie się samo przez się, że to sensowne działanie w duchu Ewangelii jest niemożliwe bez naukowej analizy i operatywnych modeli¹⁷. Jeśli wierzący nie uświadamiają sobie tych olbrzymich problemów, jakie niosą z sobą faktycznie naukowe, techniczne, ekonomiczne i kulturalne struktury, to dostają się bezradnie w tryby tych struktur. Słusznie przeto przypomina się teologom zajmującym się krytyką ustroju społecznego, że trzeba spowodować w szerokiej skali głębszą i jaśniejszą świadomość sytuacji, żeby politycy i naukowcy, technokraci i studenci, roobtnicy i uczniowie, ale również głosiciele Słowa Bożego i kierownicy Kościołów zrozumieli, na jakim wulkanie jesteśmy. Jakiego człowieka i jaki rodzaj świata chcemy ukształtować? Jeśli nie dokonamy świadomego wyboru i nie przeprowadzamy analizy, tym samym stajemy na drodze określonego typu świata i człowieka. Wybór już się dokonał, ale nie przez ludzi, tylko przez

¹⁷ H. Schechterberger, *Verkondiging in wankel evenwicht*, Kerugma 12 (1969) 7—28.

to, cośmy do życia powołali: przez struktury, którym odstąpiliśmy przysługujące nam prawo, nie bacząc, dokąd nas to zaprowadzi. Zaangażowanie i sensowne działanie ewangeliczne mogą mieć miejsce jedynie w oparciu o analizę faktycznych struktur i naukowo odpowiedzialne wypracowanie modelu operatywnego.

3. Liturgiczna droga

a) *wątpliwości i krytyka*

Dla niejednych liturgia nie jest sprawą oczywistą. Poddaje się ją krytyce. Wskazywałem na wstępie, że kosmicznie zabarwiona liturgia powoduje wiele trudności.

Byłoby to zbyt dużym uproszczeniem, gdyby ktoś stwierdził, że coraz więcej kapłanów ma trudności z liturgią jako taką. Pozostaje jednak pytanie, czy nie wypowiadają się oni przeciw liturgii kosmocentrycznej i czy w przyszłej liturgii element profetyczny nie powinien odgrywać większej roli. Wtedy znikłoby dostrzegalne obecnie przeciwieństwo.

Nie można jednak kryzysu w liturgii wiązać wyłącznie z trudnościami wynikającymi z kłopotów z kosmiczną liturgią. Kryzys daje się zauważyć również i tam, gdzie próbuje się nadać liturgii nową postać, ażeby zintegrować ją z nowym obrazem świata. Nawet oglądający narodziny odnowionej liturgii stawiają sobie pytanie: Co począć w naszych czasach z posługą sakramentalną? Znamienny jest fakt, że studenci teologii, zwłaszcza ostatnio, stawiają ten problem z całą wyrazistością i że dają pierwszeństwo bądź kierunkowi intelektualnemu, bądź też etycznemu działaniu.

Najradykałniejszą krytykę liturgii przeprowadzają teologowie poświęcający się krytyce ustroju społecznego z Ośrodka w Münster. Podczas tegorocznych zajęć w parafii studenckiej w Amsterdamie teolog Dullaart stawiał wyzywające pytania w imieniu studentów z Münster również pod adresem odnowionej liturgii: Czy liturgia nie jest płaszczykiem dla politycznych przeciwieństw? Czy nie spełnia roli zasłony dymnej wobec istotnych problemów? Czy nie udziela się uroczyście sakramentów, ażeby odwrócić uwagę od społecznych problemów związanych z narodzinami, śmiercią i winą? Czy liturgia nie zachowuje dziecięcych doświadczeń i nostalgii za życiem ukrytym i czy nie stoi ona w drodze do prawdziwego zaangażowania się? Dullaart wskazał amsterdamskiej parafii studentów na bliskość liturgii i utopii:

„Przez łamanie chleba i picia z tego samego kielicha powstaje już prawie wspólnota przyrzeczona całemu światu w obietnicy mówiącej o Królestwie Bożym...” Czy nie jest to jednak utopią? Boże Narodzenie... nawet w każdą niedzielę nastrój pokoju wskazuje, że nikomu nie brak dobrej woli... Czy jednak Holandia nie wchodzi

w nową fazę, w której walka o wolność wewnątrz kościoła jest tylko sprawą akomodacji do społeczeństwa, które dla swojego dobrobytu potrzebuje odpowiedniej formy religii...? Dullaart stawia sobie dalej pytanie:

„Czy własna liturgia wolno konstytuującej się parafii jest czymś innym niż romantyczny protest, który nie jest w stanie zmienić struktur społecznych ani kościelnych... Chodzi tylko o to, żeby jasno wykazać, że liturgia w danych warunkach jest czystą utopią, tzn. niestety jest ciągle niemożliwa. Świat, który wali się pod przemocą, rozbija też w drzazgi wszystkie obrazy: wszelkie próby, ażeby istniejące przeciwieństwa przewyciężyć w granicach naszego społeczeństwa, prowadzą na ślepe tory... Więć i wy widzicie fatalną rolę, jaką liturgia i sztuka spełniają faktycznie. Na ogół przykrywają one zawsze rany płaszczem miłości. Wiemy, że dostrzegacie obolałe rany w naszym społeczeństwie, ale czy można zwichnięty świat, uleczyć liturgią?”¹⁸.

b) Odpowiedź Dullaartowi

Krytyka Dullaarta pod adresem szukających nowej postaci chrześcijańskiej liturgii jest niezwykle ostra. Czy musimy na razie wyłącznie iść drogą intelektualną i etyczną? Sądzę, że wyświadczylibyśmy teologom z Münster złą przysługę, gdybyśmy na razie zaniechali wszelkiej liturgii. Jeśliby chrześcijanie zdecydowali się pójść tyčno-teologiczną analizą, wnet tak by się zapędzili, że wszelkie zaangażowanie podejmowali analizę procesów i struktur oraz żeby poszukiwali nowych modeli. Ale modele te i analizy pozostałyby bez znaczenia i prowadziłyby do utrzymania status quo (ewentualnie nowego status quo), jeśli nie zachęci się i nie wezwie wierzących ludzi do świadomego i zbawczego wyboru.

Czy liturgia nie może stworzyć platformy sprzyjającej dokonaniu tego wyboru bez niebezpieczeństwa jednostronności?

Ludzka egzystencja jako całość jest w stanie wrzenia; dlatego jak chleba, potrzeba nam wyjaśnienia tej egzystencji. Ponieważ chodzi o całość ludzkiego bytowania, nie możemy poprzestać na samej tylko drodze intelektualnej i na podstawie pragmatycznej: Trzeba nam, jedynie drogą intelektualną albo drogą etycznego działania z kryludziom z ciała i krwi, ujawnić całe bogactwo środowiska naszego życia i przedmiotu nadziei tak jak tym, którzy uwierzyli aż do najgłębszych głębin swojego jestestwa, ujawniono, że Ten, który jest i był i przyjdzie dał Objawienie. A jak ma się to ujawnić, jeśli nie w przedstawieniu obrazów i symboli wyrażających nieskończoną rzeczywistość? Jeśli pogodzimy się z tym, że obrazy są niedoskonałe, to jako trzeźwi ludzie, choć z połamanyimi skrzydłami — mimo

¹⁸ Katholiek Archief 24 (1969) 324—328.

wszystko — ostaniemy się na świecie i pogodzimy się z faktami. Oznacza to, że wierzący ludzie mogą realizować przyjście Królestwa i nowy ład. Słusznie więc odpowiada Oosterhuis Dullaartowi:

„My widzimy pozytywny element w zgromadzeniu, gdzie się ludzi informuje, poucza i zachęca, żeby na świecie, w miejscu gdzie stoją, przeciwdziałali wszelkiej urzędowości i pozornej etyce, wszelkim przejawom braku odwagi i wizji, wszystkiemu co paraliżuje i zabija ducha... Wierzymy, że na takim zebraniu, które starym terminem nazywamy „ekklesia — Kościół”, poglądy mogą ulegać zmianie, że mogą zapadać nowe decyzje. Wierzymy w strategię czy inaczej w sztukę rozjaśniania i w cierpliwą uwagę, w skuteczność słowa. Wierzymy w pieśń, którą się śpiewa mimo milczenia i która jest refleksją i protestem, a nie narkozą, kiedy np. śpiewa Frank Zappa czy poeta psalmów Dawid, nie w tym celu, żeby zabawiać czy ogłuszać, lecz żeby wstrząsnąć i otworzyć cel”¹⁹.

E. SEKULARYZACJA I WŁAŚCIWOŚCI LITURGII

1. Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych

Proces sekularyzacji uświadamia nam to, że ostateczny sens świata i historii nie został nam objawiony niezależnie od rzeczy dostrzegalnych. Nie można nigdy mówić o dwu zupełnie oddzielonych od siebie światach, z pewnością nie pozwala na to chrześcijańska wiara. Chodzi zawsze o wymiar głębi czy o horyzont ludzkiej rzeczywistości. Powtarzam jeszcze raz: konkretny świat, w którym żyjemy, z całą swoją głębią dziejów i z całą nieograniczonością jest dla chrześcijanina jedyną płaszczyzną, na której może znaleźć zbawienie. W dziejach zbawienia chodzi zawsze o zwyczajne, naturalne wydarzenia o znaczeniu ogólnym. Świadomość, jaka się zarysowała na skutek procesu sekularyzacji, stwarza nowe, nieprzeczuwalne przedtem szanse dla liturgii, znajdujące wyraz w adagium: *Per visibilia ad invisibilia*. Bardziej niż kiedykolwiek potrzeba dziś deiktystycznej liturgii *deiknymi* = *wskazywać, uczynić jasnymi*); liturgii jako prześwietlenia całych dynamicznych dziejów ludzkich, procesu zbawienia.

2. Liturgia jest dla każdej czynności

Klasycznym oznaczeniem wszelkiej liturgii w ogóle jest słowo „akcja”, „działanie”. Już w starożytności używano słów, które po prostu oznaczają „działać”, bez chęci bliższego sprecyzowania, że chodzi o liturgiczne działanie. Również chrześcijańska liturgia jest zasadniczo działaniem, sprawowaniem czegoś. W tym znaczeniu jest ona także drogą etycznego działania. Nie można jednak poprzestać na tym.

Według hipotezy Van Nijka, liturgiczne działanie powstaje ze

¹⁹ *Katholiek Archief* 24 (1969) 333.

świadomości „rozdźwięku”: z niesprecyzowanego pojęcia, że trzeba działać, a nie wiadomo jak. To pojęcie implikuje brak „czegoś”, co warte jest działania. Do tego pojęcia tak dziś rozpowszechnionego, dołącza się drugi moment: człowiek decyduje się działać dla eksperymentu. Do przeświadczenia o słuszności tego działania dochodzi on jedynie przez to, że działając, zdobywa doświadczenie. Przy takiej akcji świadomość, że trzeba działać, chociaż nie wiadomo jak, na tyle się rozjaśnia, że może sobie powiedzieć: „to jest to”. Ludzie przeszłych czasów umieli widocznie znaleźć takie działanie. I widocznie pojęcie, że „to jest to”, które szło w parze z działaniem, było tak przekonujące, że ciągle na nowo powtarzali to działanie z wielką intensywnością. Tak powstał ryt: wystylizowane, ożywione, symbolicznie naładowane działanie, podczas którego i przez które człowiek na własny sposób wchodzi w kontakt z głębszą rzeczywistością istnienia.

Hipoteza van Nijka o powstaniu rytu może rzucić pewne światło na kryzys, jaki przeżywamy przez liturgię i równocześnie na eksperymenty, jakie się podejmuje w różnych kościołach. Wskutek zasadniczego przesunięcia nowego obrazu świata coraz większa liczba wiernych nie może dojść do tradycyjnej liturgii do oddanego w wiere działanie. Prowadzi to do krytycznej sytuacji, przy czym jedni usuwają się, a inni w przeświadczeniu, że trzeba działać, choć nie wiadomo jak, działają — dla eksperymentu. W ten sposób — wśród świata — poszukują liturgicznego działania, w którym i przez które stworzonoby rzeczywiste pole dla dokonywania się chrześcijańskiego zbawienia, oraz dla chrześcijańskiego podziwu i uwielbienia. Liturgiczne działanie w oparciu o nowy obraz świata jest ledwie w zaczątku. Nie wątpię jednak, że o ile zdobędziemy się na odwagę eksperymentowania — będzie ono przybierało na sile i że zdoła rzeczywiście przekształcić człowieka i świat, że stanie się podstawą dla głębokiego zaangażowania się. Nie zapominajmy, że tak często dziś marsze protestacyjne (np. pochód Murzynów na Waszyngton przy śpiewie religijnych pieśni w 1963 r.) wywodzą się z liturgicznego działania. To jakby nowa forma procesji. Zawierała ona nowe elementy: protest, solidarność i zaangażowanie. W tej mierze, w jakiej ucieleśni zainteresowany podziw, nowa liturgia stanie się ponadto oczywista akcja przeciw jedno-wymiarowości i przeciw niewrażliwości na głębie.

Tak to szukamy liturgii, która nam ujawni, kim jest Jezus z Nazaretu dziś, i która stworzy platformę, na którą Bóg może zstąpić wśród nas na obecnym etapie dziejów. Z jednej więc strony liturgia musi stać się gruntem pod naszymi nogami i punktem oparcia, ale z drugiej strony musi pozostać czymś niezbadanym i dlatego musi ona przejąć komendę w marszu, musi wezwać nas do marszu do miasta dalekiego, tam gdzie panuje pokój i sprawiedliwość i gdzie On jest „wszystkim we wszystkim”.

3. Słowo w liturgii

W liturgii pierwszeństwo należy się działaniu. Nie może dojść do przerostu słowa. Słusznie zauważa H. Verbeek:

„Trudność jest w tym, że wierzymy za dużo powyżej brwi. Brak nam wiary kolan, rąk, nóg... To co robi Huub Oosterhuis, jest wspaniałe, ale jest odnową słowa, a nie odnową liturgii. Wiarę trzeba przeżyć, a do tego potrzeba rąk i nóg, oczu i uszu, głosu i całego ciała...”²⁰.

Nie da się zaprzeczyć, że odnowa liturgiczna od czasu Vaticanum II jest głównie odnową słowa. Słowo niedostatecznie włącza się do liturgicznego działania, toteż pozostaje ono często osamotnione. Stąd też jego zbyt mała skuteczność. Słowo liturgii jest czymś zupełnie innym niż słowo teologii. Liturgia nie jest mówieniem opisującym, pouczającym, intelektualnym, krytycznym. Jej słowo wyznaje, proklamuje, nadaje orientację. Tu chodzi nie tyle o teologiczny traktat Tomasza o Ostatniej Wieczerzy, co o jego poetyczne ujęcie w *Lauda Sion*. Nie nagie fakty są najważniejsze, lecz ekspresja. Najgroźniejszym dla liturgii niebezpieczeństwem jest „litera”, trzymanie się litery. Język liturgii to język miłości, nadziei, modlitwy, radości, skargi. Może się dziwić i podziwiać, ale również może być napominający i proroczy, kiedy pełnoletniemu światu stawia pytanie, do czego używa swej pełnoletności. W liturgii słowo posiada własną moc przekształcania człowieka i świata. Liturgia wypowiada „zasadnicze słowa”, które rzucają światło na to, co w najgłębszym znaczeniu jest rzeczywistością. Przez „zasadnicze słowa” nie rozumiem poszczególnych słów, ale sposób myślenia, który w poetycki sposób otwiera przed człowiekiem i światem nowe horyzonty.

Źródłem dla słowa w chrześcijańskiej liturgii musi być zawsze rzeczywistość, w której żyjemy. Niedopuszczalny jest język zupełnie obcy, wyizolowany, specjalnie sakralny. Język liturgiczny staje się sakralny, jeśli przez niego i w nim ludzie dzisiejsi rozpoznają samych siebie w ostatecznym i najgłębszym przeznaczeniu oraz jeśli wyrazi niewypowiedzianego Boga, którego głosi Jezus z Nazaretu, o którym mówi Pismo, a Bóg na naszym etapie dziejowym otrzyma imię. Oosterhuis oddał w tym znaczeniu doniosłą i wielką przysługę. A mimo to szukamy ciągle słów, które by w ten właśnie sposób odnowiły oblicze ziemi.

F. ZNACZENIE EKSPERYMENTU

Przedstawione wyżej rozważania są ledwie zaczątkiem poszukiwań sensu i postaci liturgii w nowym obrazie świata. Niewątpliwie nauka liturgii musi zająć się powstającymi pytaniami więcej niż czy-

²⁰ T. Oostveen, *Interview met H. Verbeek*, Brabants Dagblad 21. VI. 1969, s. 29.

niła to dotychczas. Nie może być tylko nauką historyczną, ale musi być krytyczna, normatywna i otwarta na liturgię, która dopiero musi powstać. Rozważania niniejsze nastawione są na rzeczywistość, chcą wskazać kierunek tego, co trzeba robić, szukając i doświadczając po omacku.

W czasopiśmie *Bazuin*²¹ pisze Versluis, OP, że zwolennicy sekularyzacji, nie podają, jak to wszystko ma teraz konkretnie i praktycznie wyglądać w społeczności chrześcijańskiej, która zawsze bała się eksperymentów. Z tą krytyką trudno się pogodzić. Trzeba po prostu ruszyć z martwego punktu, bo są przecież szanse powodzenia. Trudność leży gdzie indziej: chce się działać, a nie bardzo wiadomo, jak. Eksperyment dokonuje się równocześnie z wypracowywaniem nowych konkretnych modeli i to okazuje się specjalnie trudnym zadaniem. Jest to „sztuką, która zależy od przedsiębiorczości i pomysłowości kleru i świeckich. Może brak nam wyobraźni i natchnienia. Może nie dość nastawienia na obserwację. Warto wskazać tylko na jeden jeszcze konkretny punkt. Odnosi się wrażenie, że od czasu Vaticanum II zacieśniono eksperyment zbyt wyłącznie do sprawowania Eucharystii. Może tu jest powód, dlaczego odnowa ograniczyła się zasadniczo do słowa. Rytualne ramy Uczty Eucharystycznej zdają się stwarzać mniej możliwości dla eksperymentu. Jest to też dziedzina znacznie bardziej skomplikowana niż inne, co daje się odczuć szczególnie w tak zwanych „mszach młodzieżowych”.

Od niedawna daje znać o sobie zapotrzebowanie, zwłaszcza w parafiach studenckich, na nieeucharystyczne nabożeństwa podczas weekendu. Torują sobie drogę godziny modlitwy, zebrania-skupienia, na których dyskusja jest rzeczą najważniejszą. Inspiracją mogą być tzw. „nabożeństwa modelowe”, odbywające się w Holandii w różnych miejscach. Szuka się wówczas w różny sposób, jak nadać liturgii nowy kształt. Jeśli trudno dopatrzeć się liturgii w takich nabożeństwach, to może pochodzić stąd, że przyzwyczailiśmy się do wiecznie trwającego monologu fungującego kapłana, który odprawia dla zebranych wiernych liturgię słowa czy pouczenia. Dzieje Apostolskie (20, 7—12) otwierają jednak szeroką perspektywę. Czytamy tam, że Paweł przemawiał w Troadzie do północy, łamał chleb, potem rozmawiał (*homilesas*) z wiernymi aż do świtania. *Homiléo* (skąd nasza homilia) oznacza w tym tekście *rozmawiać w dalszym ciągu*. Była to więcej rozmowa niż przemowa. Stawiano pytania, a Paweł odpowiadał. To wskazuje, że dialog czy dyskusja mogą też być ramami dla liturgii. Z tym można by w niewymuszony sposób połączyć inne rytualne elementy.

Pieniężno

tłumaczył Ks. STANISŁAW TURBAŃSKI SVD.

²¹ Katolicki tygodnik wychodzący w Utrechcie.