

Bogdan Snela

Przyczynek do teologii znaku liturgicznego

Collectanea Theologica 46/1, 23-43

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGDAN SNELA, WIEDEŃ

PRZYCZYNEK DO TEOLOGII ZNAKU LITURGICZNEGO

Idea „roku świętego” sprowadza się w zasadzie do tego, żeby przez liturgiczne akty pojednania z Bogiem i wspólnotą, Kościół „otrzymując wzrost wolności, ukazał się bardziej żywotnie w świecie jako powszechny sakrament zbawienia oraz żeby ukazał i urzeczywistnił w ludziach tajemnicę miłości”.¹ W takim ustawieniu sam rok święty otrzymał rangę znaku liturgicznego jako wydzielony czas, w którym pozostałe znaki liturgiczne, funkcjonujące zwyczajnie w każdym czasie, mają być „bardziej żywotnie” naświetlone, wytłumaczone, zrozumiane i urzeczywistnione. Poprzez uwydatnienie roli znaku w Kościele staje się bardziej czytelny sam znak Kościoła jako sakramentu jedności, zbawienia i łaski, który „zrodził się z boku umierającego na krzyżu Chrystusa”.²

Sama idea nie jest nowa, lecz nowością godną zainteresowania pastoralnego i teologicznego jest konkretna propozycja ukazania jej w strukturze roku liturgicznego.³ Ogólna teologia znaku, świetnie rozpracowana w przedsoborowej eklezjologii i sakramentologii⁴

¹ Por. modlitwę z mszy na rok święty, *Missa pro anno sancto, Collecta tempore paschali*, Notitiae 9/1973/388.

² *De celebratione Anni Sancti, tamże*, 345; por. także ogólny schemat tematyki i sposobu przeprowadzenia tzw. tygodni pojednania (*Conspectus generalis Hebdomadae reconciliationis, tamże*, 359), gdzie ukazano jak można „bardziej żywotnie” ukazać strukturę znaku liturgicznego za pomocą rozwarstwienia go na aż 5 elementów: temat = treść znaku, kontekst liturgiczny = liturgia jako system znaków, forma celebracji = konkretny znak liturgiczny (celebracja słowa, chrzest, sakrament pokuty, msza itp./, rytę/towarzyszące/ celebracji = znaki pomocnicze, zalecenia pastoralne = pastoralna treść znaku.

³ Siedem stopni tygodni pojednania jest umiejscowionych w kontekście roku liturgicznego, tak że można ich celebrację rozłożyć na cały rok święty (por. *Ordo Anni Sancti celebrandi in Ecclesiis particularibus, tamże*, 374 — 386).

⁴ Por. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M.³ 1963; K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1960, 275—311; tenże, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, 9—37; tenże, *Ekklesiologische Grundlegung*, w: *Handbuch der Pastoral*

oraz zastosowana do teologii znaku liturgicznego⁵, znalazła daleko idące odbicie w soborowej teologii znaku, zwłaszcza w koncepcji Kościoła jako prasakramentu.⁶ Obserwując praktykę i przebieg posoborowej odnowy liturgicznej, trzeba postawić pytanie, czy ta teologia znaku liturgicznego znalazła również wierne odbicie w pastoralnych postawach, zarysowujących się na tle praktyki odnowy. Z jednej bowiem strony można zauważyć aż po dzień dzisiejszy kurczowe trzymanie się i obronę — jak długo się da — tradycyjnej materialnej formy znaku liturgicznego, z drugiej zaś strony pewną frustrację entuzjastów odnowionej jego formy, spodziewających się natychmiastowych rezultatów pastoralnych odnowy liturgicznej.

Wydaje się, że u podstawy obydwu nieporozumień leży dokładnie ta sama ekstremistyczna postawa przesadnie rytualnego rozumienia znaku liturgicznego, wynikająca z koncepcji swego rodzaju automatyzmu liturgicznego. Bezsprzecznie jest to jeden ze skutków psychologicznych wielowiekowego procesu kostnienia zewnętrznej formy znaku liturgicznego i jej absolutyzacji jako „narzędzia łaski”, działającego *ex opere operato*, kosztem jego siły oznaczenia i urzeczywistnienia na płaszczyźnie osobowej i eklezjalnej.⁷ Wskutek tej spuścizny, zakorzenionej w świadomości kościelnej, wprowadzane odnowione znaki liturgiczne są w punkcie wyjścia okaleczone w treści i oznaczaniu przez niedostatek świadomości samej struktury znaku i często niechęć do jej przekształcania łącznie z wprowadzeniem odnowionej struktury znaku.

Tymczasem istotny sens odnowy liturgicznej sprowadza się właśnie do tego, że za pomocą odnowionych form zewnętrznych znak liturgiczny odsłania bardziej swoją eklezjalną treść, której urze-

theologie, t. I, Freiburg 1964, 117—149; E. H. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, *Ateneum Kapłańskie* 68/1965/1—10; B. Snela, *Kościół i sakramenty*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań 1967, 57—74.

⁵ Por. C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 15—181; *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. I, red. A.—G. Martimort, Leipzig 1965, 163—213; J. A. Jungmann, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart 1950.

⁶ Pojęcie Kościoła-sakramentu występuje w KK 1, 9, 48; KDK 42, 45; DM 5 oraz dwukrotnie w KL 5, 26; por. opracowanie m. in. P. Schmulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: *De Ecclesia*, red. G. Baraúna, t. I, Freiburg 1966, 286—312; J. Groot, *Welt und Sakrament*, *Concilium* 4/1968/24—31; Th. O' Dea, *Die Kirche als Sacramentum mundi*, tamże 6/1970/541—546; R. McBrien, *Die Kirche — Zeichen und Werkzeug der Einheit*, tamże, 546—550; B. Snela, *Nadrzędność ludu Bożego w soborowej nauce o Kościele*, w: *Poznańskie Studia Teologiczne* 1/1972/ 29—56.

⁷ B. Botte wykazuje na tle historii liturgii, jak po okresie bujnego rozwoju form liturgicznych nastąpiły po Soborze Trydenckim trzy wieki całkowitej stagnacji — 1614—1903 (por. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. I, 50—53), natomiast C. Vagaggini wskazuje na związek tego procesu z sytuacją teologii, (por. *Theologie der Liturgie*, 314—337).

czywistnienie nie jest automatycznym skutkiem jego wprowadzenia, lecz jawi się ostrzej jako pastoralne zadanie do świadomego urzeczywistnienia w całości kształcie życia chrześcijańskiego. Aby to pastoralne zadanie mogło być coraz bardziej świadomie podejmowane, konieczne jest ciągle pogłębianie teologii znaku, stałe wyjaśnianie samego pojęcia znaku liturgicznego, jego różnorodności, jego wewnętrznej struktury i funkcji. Przede wszystkim jednak konieczne jest ukazywanie powiązań znaku liturgicznego z jego korzeniami, które tkwią w znaku Kościoła jako prasakramentu łaski. Niniejsza wypowiedź ma być przyczynkiem do dyskusji na temat podjęcia tego zadania.

I. Co to jest znak liturgiczny?

Analizując pojęcie znaku liturgicznego z uwzględnieniem osiągnięć współczesnej teologii, nie możemy pominąć faktu, że współcześnie niemal w tym samym czasie co odnowa liturgiczna, rozwinęła się bujnie specjalna gałąź wiedzy semiologia (od gr. *semeion* — znak), która *ex professo* zajmuje się teorią znaku.⁸ Wychodząc od teorii mowy-języka poprzez analizę obrazu i symbolu semiologia współczesna zwłaszcza w metodzie francuskiego strukturalizmu⁹ doszła do interesującego opisu struktury znaku. Rezultaty tej analizy zawierają liczne przyczynki do rozwijania i pogłębiania teologii znaku liturgicznego.¹⁰

⁸ Pojęcie semiologii, obecnie zamiennie z pojęciem semiotyki stworzył F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1916—1962, 33 tł. pol. *Kurs językonawstwa ogólnego*, Warszawa 1961. Pojęcie to przyjęło się na określenie nauki, która zajmuje się „życiem znaków” we wszelkiej ich postaci, por. omówienie G. Schiwy'ego, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München² 1973, 113—115, 162—168.

⁹ Por. G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969; O. Ducrot, T. Teodorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que la structuralisme?*, Paris 1968; J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972.

¹⁰ Obok P. Ricoeura, który w kontakcie ze strukturalizmem unowocześnił rozumienie współczesnej hermeneutyki biblijnej, (por. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969) por. także dz. zbiorowe *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971 oraz omówienie M. Van Esbroeck'a, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968; próby unowocześnienia teologii znaku podjął doskonały znawca strukturalizmu G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, Freiburg 1969; tenże, *Strukturalismus und Zeichensystem*, München 1973. Na terenie polskim obok szerokiego omówienia roli strukturalizmu, m. in. dla podstaw chrześcijańskiej antropologii w całym zeszyście Znak 23(1971) z. 5. strukturalizmem zajął się Cz. Bartnik, *Możliwość stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*, Znak 25(1973) 720-738; por. także tegoż autora, *Chrześcijańin a strukturalizm*, Tygodnik Powszechny, 4. 02. 1973 (Nr 5) 1254, s. 4—5.

1. Mowa-obraz-symbol-znak jako struktury języka

Według F. de Saussure'a, twórcy semiologii, w każdym systemie komunikacji (*langage*) trzeba rozróżnić mowę (*parole*) jako system rzeczywistych i konkretnych wypowiedzi od języka (*langue*) jako systemu wypowiedzianych za pomocą mowy idei. Za tym idzie dalsze podstawowe dla semiologii rozróżnienie w strukturze znaku elementu oznaczającego (*signifiant* — sygnifikant) od elementu oznaczonego (*signifié* — sygnifikat).¹¹ Sygnifikant czyli element oznaczający znaku stanowi materialną warstwę każdej wypowiedzi: słowo, obraz, rzecz symboliczna, akcja symboliczna, gest, zespół dźwięków — jednym słowem każdy zmaterializowany system konkretnej wypowiedzi. Sygnifikat czyli element oznaczony stanowi niematerialną, ukrytą warstwę wypowiedzi, ideę-sens. Na osi sygnifikantu — elementu oznaczającego i sygnifikatu — elementu oznaczonego istnieje i funkcjonuje znak w każdej postaci.¹²

Znak jest zakodowanym sygnałem zarówno związku-integralności obu elementów, jak i różnicy pomiędzy elementem oznaczającym i oznaczanym, znak więc zarówno odkrywa (denotuje) jak i zakrywa (konotuje) zakodowaną w sobie treść. Jak słusznie zauważył R. Barthes, pełną strukturę znaku stanowią trzy elementy: oznaczający sygnifikant, oznaczony sygnifikat i samo oznaczenie czyli znak, który stanowi kojarzeniową (asocjacyjną) całość dwóch poprzednich.¹³ W tym znaczeniu kodem czyli znakiem jest każda wypowiedź jakichkolwiek treści (sygnifikatów) za pomocą materialnych elementów mowy (sygnifikantów): wypowiedziane, czytane, śpiewane, zapisane słowa; namalowany, wyrzeźbiony, przedstawiony obraz; wszelkie formy twórczości artystycznej jak muzyka i architektura; użytek czyniony z rzeczy, budowli; dokonywana czynność — w tym szczególnie czynność symboliczna jak etykieta towarzyska, ceremonia, ryt według określonych zasad; gesty i postawy ludzkie — w tym i postawa milczenia wobec określonych sytuacji; wreszcie znak integrujący wszystkie pozostałe — osoba ludzka, jej pozycja w społeczności i zgromadzenie osób w określonej społeczności. Znakiem nie jest tylko warstwa materialna wymienionych zjawisk, lecz integralna struktura trzech wymienionych elementów znaku: oznaczającego, oznaczonego i oznaczania.¹⁴

¹¹ Por. omówienie G. Schiwy'ego, *Der französische Strukturalismus*, 38—45 oraz tekst F. de Saussure'a, *tamże*, 107—114.

¹² Por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 57—62.

¹³ R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1957; por. tekst w: G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, 149—153.

¹⁴ Wychodząc z lingwistycznego modelu oznaczenia Cl. Lévy-Strauss ukazał wielorakie warstwy osobowego i społecznego oznaczenia, por. *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970; tenże *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973. Przerysowane stanowisko tych ujęć poddał krytyce, ale równocześ-

Oprócz mowy za pomocą słów do najbardziej typowych znaków należy mowa za pomocą obrazów i symboli. Obraz może spełniać funkcję upodabniającą — „fotograficzną”, jak np. portret, przedstawienie plastyczne zdarzenia itp., ale przez swoje możliwości idealizacji, świadomej deformacji i kreacji, może obraz wyrazić oprócz informacji literalnej asocjację symboliczną o wielorakich znaczeniach. Natężenie znaczeń zakodowanych w znaku szczególnie widoczne jest w symbolu. W odróżnieniu od obrazu, który dopuszcza duży stopień dowolności znaczeń, w symbolu funkcjonuje pewien konieczny związek kojarzeniowy (asocjacyjny) pomiędzy sygnifikantem i sygnifikatem. Wynika to również z greckiej etymologii pojęcia *symbolon* dla określenia przystawiania dwóch elementów do siebie na podobieństwo przystawiania odtłuczonego kawałka rzeźby do pozostałej części.¹⁵ Takie pojęcie symbolu utożsamia się nieraz z pojęciem archetypów w antropologii i stosuje do eklezjologicznej sakramentologii.¹⁶

2. Znak religijny, eklezjalny i znak liturgiczny

Chrześcijańska koncepcja znaku różni się od płaskiego pansymbolizmu o charakterze magicznym tym, że prowadzi do odróżnienia znaku religijnego od eklezjalnego i ostro rysuje pośredniczącą rolę znaku ściśle liturgicznego. Pod pojęciem znaku religijnego rozumiemy wszelkie formy wypowiedzania zespołu wierzeń, odniesionych do absolutu.¹⁷ Znak kościelny, posługując się określonymi formami znaku religijnego, nie jest w nim tożsamy. Uniwersalizm znaku Kościoła jako prasakramentu jedności-łaski-zbawienia dla wszystkich ludzi sprawia, że wybrany i odniesiony do wypowiedzania się Kościoła znak religijny spełnia funkcję oznaczającą — jest sygnifikantem czyli materialną strukturą wypowiedzi dla oznaczonej treści sygnifikatu, którym jest *ekklesia*, a więc zgromadzenie wiernych Jezusa Chrystusa. Podstawowym jednak znakiem kościel-

nie potwierdził fakt osobowo-wspólnotowego oznaczania P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, Esprit 31/1963/596—627, krytyka jego nie idzie jednak tak daleko jak M. A. Krąpca, *Filozoficzne komplikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, Znak 23/1971/561—570. Por. także D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, w: *Qu'est-ce que le structuralisme en anthropologie*, w: *Qu'est-ce que le structuralisme*, 167—238.

¹⁵ Por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Zeichensysteme*, 61—69; C. Vaggini, *Theologie der Liturgie*, 34—43.

¹⁶ Por. A. Kirchengässner, *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959; E. H. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 152—150; M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Darmstadt 1966; B. Bro, *Der Mensch und die Sakramente. Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente*, Concilium 4/1968/15—24.

¹⁷ W tym sensie również na zewnątrz ujawniane postawy ateistyczne są pewną formą znaku „religijnego”.

nym nie jest zespół znaków religijnych, lecz samo zgromadzenie wiernych w swojej widzialnej strukturze, które wypowiada przynależność do Chrystusa nie tylko na płaszczyźnie formalnego znaku religijnego, lecz na zasadzie: „gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20; por. KL 7).¹⁸

Pierwotne pojęcie *leitourgia* — czyn ludu Bożego, a za tym szerokie pojęcie znaku liturgicznego obejmuje nie tylko formy kultu, lecz również wszelkie formy wypowiedania przynależności do Chrystusa. Ogólnie jednak przyjęło się rozumienie pojęcia znaku liturgicznego w węższym, technicznym znaczeniu jako skondensowanej w czasie i przestrzeni religijnej formy-struktury znaku kościelnego. Jako znak religijny jest tak rozumiany znak liturgiczny szczegółową, chrześcijańską artykulacją ogólnego ukierunkowania człowieka do absolutu czyli artykulacją kultu religijnego. Jako znak kościelny wyraża znak liturgiczny określoną chrześcijańską koncepcję wzajemnych ustosunkowań międzyludzkich w ramach stałego związku ludu Bożego z Bogiem. Skoro „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa jego moc” (KL 10), to prawdą jest również, że „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (KL 9), a „treść” Kościoła (sygnifikat) wyraża się m. in. „szczególnie w czynnościach liturgicznych” jako jej skondensowanych znakach oznaczających (sygnifikantach). Zatarcie tych powiązań znaku liturgicznego ze znakiem eklezjalnym, tzn. pozbawienie w świadomości wiernych tej funkcji oznaczenia czynności liturgicznych, może uczynić liturgię — jak to okazało się w naglącej konieczności odnowy znaku liturgicznego — zespołem sygnifikantów o charakterze magicznym, samą dla siebie, nie rozumianą strukturą religijną.

Znak liturgiczny, który niesie tajemnicę za pomocą tajemniczych, niezrozumiałych sygnifikantów, domagających się dodatkowych wyjaśniających znaków-informacji, burzy podstawową strukturę znaku, ponieważ nie jest zdolny oznaczać treści — sygnifikantów eklezjalnych. Tak się stało np. z językiem łacińskim i szeregiem rytów, towarzyszących rytom sakramentalnym, które oderwane z biegiem czasu od swej eklezjalnej treści, przestały być rozumiane i czytelne i domagały się reformy (por. KL 21). Struktura znaku została tutaj zachwiana przez przerost i swego rodzaju „zwyrodnienie” elementu oznaczającego — materialnego sygnifikantu, który zamiast oznaczać treści eklezjalne, stał się mimowoli zsakramentalizowanym sygnifikantem mgliście rozumianego religijnego kultu jako podstawowego sygnifikatu liturgicznego znaku.

Oczywiście na marginesie odnowy liturgicznej istnieje również

¹⁸ A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. I, 87—120, poświęca cały rozdział symbolicznemu wymiarowi zgromadzenia liturgicznego.

niebezpieczeństwo odwrotne, pojawiające się już w pewnych koncepcjach uprawiania życia chrześcijańskiego poza wszelką strukturą znaku liturgicznego, a polegające na przekonaniu, że dla oczyszczenia i wydobycia treści eklezjalnych, należy się wyrzec jakiegokolwiek oznaczenia religijnego. Ogołocenie znaku kościelnego z materialnych znaków liturgicznych załamuje również strukturę znaku i w równej mierze czyni go niekomunikatywnym jak przesodnie sakralna koncepcja znaku, ponieważ zakłada przekazywanie sygnifikatu — treści bez posłużenia się jego nośnikiem — materialnym sygnifikantem, bez którego komunikacja międzyludzka jest niemożliwa. Chrześcijaństwo nie artykułowane za pomocą znaków, w tym i liturgicznych, w punkcie wyjścia zagrożone jest utratą poczucia tożsamości (*identity*) z Kościołem założonym przez Jezusa Chrystusa. Tylko równowaga pomiędzy materialnym elementem oznaczającym i czytelnością oznaczonej treści eklezjalnej zapewni znakowi liturgicznemu komunikatywną skuteczność¹⁹.

II. Różnorodność struktur znaku liturgicznego

W świetle powyższych ustaleń terminologicznych można powiedzieć, że znakiem liturgicznym jest w zasadzie wszystko, co konstytuuje liturgię w jej wymiarze materialnym czasu i przestrzeni. Zawężając to pojęcie do jego wąskiego znaczenia technicznego, możemy określić znak liturgiczny jako zamierzone i świadome wyłączenie określonego czasu, przestrzeni i działania dla zgromadzenia wiernych w celu zorganizowanego przeżycia wspólnoty z Bogiem i sprawowania publicznego kultu Bożego. W tym sensie znakiem liturgicznym jest wszystko, co organizuje widzialne zgromadzenie liturgiczne w ramach tego określonego czasu, przestrzeni i działania.²⁰

W ramach tego całościowego systemu znaków liturgicznych należy dokonać wyjściowego i podstawowego rozróżnienia osobowych i wspólnotowych znaków liturgicznych od wtórnych rzeczowych znaków liturgicznych, które są niejako przedłużeniem oznaczenia osobowego i wspólnotowego. Na tej zasadzie można dokonać przekrojowej, dotyczącej wszystkich struktur znaku hierarchizacji znaku liturgicznego, rozgraniczając czasowo-przestrzenne znaki osobowe i wspólnotowe jak postawy, gusty, czynności ludzkie, wypowiedane, czytane, śpiewane słowa — wyrażające wewnętrzne postawy uczestników liturgii oraz strukturę zgromadzenia liturgicznego — od wtórnych znaków rzeczowych, służących do organizacji znaków

¹⁹ Szersze omówienie zagadnienia por. B. Snela, *Sacrum i profanum w przestrzeni kościelnej*, *Collectanea Theologica* 41(1971) f. III, 61—80.

²⁰ Por. C. Vagaggini, *Die Liturgie als Zeichenwelt*, w: *Theologie der Liturge*, 28—76.

osobowo-wspólnotowych jak budynek kościelny, sprzęty liturgiczne, obrazy i symbole, strój liturgiczny, księgi liturgiczne i wszystkie pozostałe materialne elementy używane do sprawowania liturgii.²¹

1. Materialna struktura znaku liturgicznego

Cała materialna „obudowa” liturgii należy do zespołu znaków naturalnych, które funkcjonują i w innych strukturach życia ludzkiego poza liturgią. Dotyczy to również tzw. materii sakramentów czyli użycia rzeczy lub zewnętrznego wyrażenia postaw ludzkich jako sprawdzalnego działania sakramentalnego. Wszystkie rzeczy, używane w liturgii jak i zewnętrzne zachowania ludzkie nabierają swojego symbolicznego znaczenia nie przez swoją zewnętrzną odrębność od innych znaków ludzkich, lecz przez świadomy wybór w ramach kształtowania się historii zbawienia. Struktura uczty z chleba i wina jako sygnifikant eucharystii (por. Mt 26,26—30 i par.; J 6,22—71; 1 Kor 11,17—34), struktura zanurzenia i polania wodą jako sygnifikant chrztu (por. 3,1—10; Mt 28,19; Db 2,38), struktura ujawniająca odpuszczenie grzechu jako sygnifikant pokuty (por. J 20,23), a przede wszystkim struktura głoszenia Ewangelii we wszelkich formach jako znak obecności Boga wśród ludzi (Mt 28, 19—20 i par.; Dz 1,8) zostały wybrane wyraźnie bezpośrednio przez Chrystusa. Gest nałożenia rąk jako sygnifikant udzielania Ducha w związku z chrztem (Dz 8,15—17; 19,2—6) lub przekazywania władzy (Dz 6,6; 13,3; 14,23; 1 Tm 4, 14; 5,22; 2 Tm 1,6), modlitwa i namaszczenie olejem jako sygnifikant sakramentu chorych stosowane były w Kościele apostoelskim jako wybrane (być może za wskazaniem lub przykładem Chrystusa) znaki o charakterze sakramentalnym. Podobnie początków świadomości sakramentalnego charakteru małżeństwa można doszukiwać się w inspirowanym przez naukę Chrystusa o nierozzerwalności (por. Mt 10,2; Łk 16,18) rozumieniu przez Pawła charyzmatu małżeństwa (1 Kor 7,7) jako świętego związku w Kościele i Chrystusie (Ef 5,23; 32).²²

Wraz z materialnymi księgami Pisma św. ST i NT jako zapisami historii zbawienia i kerygmy apostoelskiej wyżej wymienione znaki stanowią niezmienny depozyt znaków liturgicznych, które częściowo już za czasów apostoelskich, a częściowo później (np. namaszczenie Krzyżem, rozwinięte ryty inicjacji, rozbudowana eucharystia) zostały uzupełnione zmieniającą się w czasie i przestrzeni obudową materialnych znaków. Do tej ostatniej należą bezsprzecznie zmieniające się style architektury kościelnej, sprzęty, szaty liturgiczne itp. Rozróżnienia tych dwóch warstw materialnego elementu znaku litur-

²¹ Por. *tamże*, 77—114.

²² Por. dogłębną analizę powstawania rytów sakramentalnych u E. H. Schillebeeckxa, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, 145—165.

gicznego na elementy niezmiennie i zmieniające się, a nawet domagające się ciągłej zmienności jest warunkiem zdrowej teologii znaku.²³

2. Charyzmatyczna struktura znaku liturgicznego

Odnowiona teologia znaku liturgicznego pozostanie również okaleczona, jeśli nie dowartościowuje się w liturgii roli znaków charyzmatycznych. Oprócz niezwykle bujnej w historii liturgii twórczości charyzmatycznej, która organizowała zmienne struktury znaku liturgicznego w postaci tekstów liturgicznych, wspaniałej sztuki i architektury, bogatej oprawy sakramentów, trzeba podkreślić przede wszystkim niezastąpioną rolę charyzmatów jako osobowych i wspólnotowych znaków liturgicznych, przez które Duch Święty zawsze ożywia „kościelne instytucje jakby ich dusza” (por. DM 4). Uczestnicy liturgii bowiem nie są tylko odbiorcami śladów przeszłej twórczości liturgicznej ani też nie są przedmiotem zabiegów liturgii, organizowanej przez urząd kościelny, lecz są jej pełnoprawnymi współtwórcami i podmiotami jako członkowie kapłańskiego ludu Bożego (por. KK 10—12; KL 7). Postulowane przez sobór „pełne i czynne uczestnictwo całego ludu” (KL 14; por. KL 48) ujawnia się nie tylko w widzialnym zaangażowaniu wszystkich w wykonywanie „aklamacji, odpowiedzi, psalmów, antyfon, pieśni jak również czynności czy gestów oraz przybieranie właściwej postawy ciała” oraz „pełne czci milczenie” (KL 30).

Ponieważ „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują” (KL 26), najwymowniejszym charyzmatycznym znakiem liturgicznym jest sama struktura zgromadzenia liturgicznego, a więc podział funkcji, angażujący wszystkich uczestników w charyzmatyczne oznaczanie treści sakramentalnych, zarówno więc duchowych jak i świeckich (por. KL 28—39). Struktura liturgii jako całościowego znaku Kościoła zostaje zachwiana czy zgoła zniszczona, jeżeli którykolwiek uczestnicy liturgii są na niej „obecni jako obcy i milczący widzowie” (KL 48).²⁴ Charyzmaty jako „objawy Ducha” (por. 1 Kor. 12,7; KK 12b) czyli znaki obecności Ducha Świętego, pojawiają się w świetle świadectw biblijnych i zaleceń soboru (por. KK 10—12) szczególnie wyraźnie podczas liturgii chrztu (por. Dz 8,14—17; 19,1—7) i eucharystii (por. 1 Kor 11,17—14,40).²⁵ Na podstawie tego sakramen-

²³ Por. omówienie i rozróżnienie u A. G. Martimort, *Die Zeichen*, w: *Handbuch der Liturgiewissenschaft* I, 163—213.

²⁴ Por. A. L. Szafrański, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, 99—122; B. Snela, *Nadrzędność ludu Bożego w soborowej nauce o Kościele*, 38—50.

²⁵ Por. szersze opracowanie B. Snela, *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*, *Collectanea Theologica* 42(1972) f. IV, 53—74.

talno-charyzmatycznego punktu wyjścia w „chrzcie z wody i z Ducha (por. J 3,1—10) i trwałego charyzmatyczno-eucharystycznego *milieu* życia chrześcijańskiego, znaki charyzmatyczne określają również kierunek powołania życiowego, otrzymującego m. in. w sakramencie małżeństwa i kapłaństwa poparcie znaku sakramentalnego, a w profesji zakonnej całkowicie określające strukturę powołania życiowego. Charyzmat małżeństwa i bezżeństwa (por. 1 Kor 7,7), urzędowy „charyzmat przez nałożenie rąk” (por. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6) ujawniają się jako znaki liturgiczne w ramach całego zespołu charyzmatów kapłańskich, proroczych i królewsko-pasterskich, m. in. w postaci „charyzmatu nieomyślności papieża” (por. KK 25), „charyzmatu prawdy” biskupów (KO 8) i „charyzmatów kaznodziej-skich” prezbiterów (DK 4) obok różnorodnych charyzmatów świeckich.²⁶

3. Biblijna struktura znaku liturgicznego

Jednym z głównych nurtów oznaczenia charyzmatycznego w liturgii jest wykładnia (hermeneutyka) treści Objawienia, zawierającej się w znakach biblijnych. „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków” (KL 24). Byłoby jednak zawężeniem ograniczenia roli Pisma św. jako źródła tekstów i materiałów do wyjaśniania znaków liturgicznych. Pismo św. samo jest w swej strukturze pierwszym i konstytutywnym dla całego chrześcijaństwa znakiem liturgicznym: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznanością Chrystusa” (KO 25). Warto przy tym podkreślić, że ustna katecheza-kerygma liturgiczna była najczęściej głównym punktem wyjścia do spisania ksiąg biblijnych dla celów liturgii, co tym bardziej uwydatnia konstytutywny walor Biblii dla znaku liturgicznego. Pismo św. bowiem jako księga jest systemem ludzkich sygnifikantów czyli słów, zdań, rodzajów literackich, które w formie opisów, relacji zdarzeń, pouczeń, nakazów oznaczają sygnifikat czyli treść słowa Bożego skierowanego do człowieka we wszystkich strukturach kościelnego oznaczenia.

Dzięki tej uniwersalności treści księgi Pisma św., lektura biblijna, jej wykład i przeżycia jest pramodelem wszystkich znaków kościelnych i całej liturgii jako systemu znaków. Zawierając relację o czynach i mowach Chrystusa, m. in. opisy ustanowienia eucharystii, chrztu, podaje nie tylko zasady konstruowania odpowiednie-

²⁶ Por. B. Snela, *Charyzmatyczne źródła świętości*, Ateneum Kapłańskie 63/1971/199—212; tenże, *Charisma und Amt heute*, w: *Blätter der Einheit*, wyd. przez Arbeitsgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester in Deutschland, Krefeld, 6/1973/40—44, 82—86, 124—130/na prawach manuskryptu/.

go znaku sakramentalnego, lecz samo jest odżywającym znakiem historycznej postaci wydarzeń, które w znaku liturgicznym mają być przypomniane i na nowo urzeczywistnione we wspólnocie kościelnej. Funkcja znaku liturgicznego, w tym i sakramentalnego pokrywa się całkowicie z czterorakim sensem, który zawiera się w znaku księgi Pisma św.: wspominającym — uobecniającym — zobowiązującym — zapowiadającym. W tych czterech sensach biblijnych zawiera się również rozległa perspektywa całego liturgicznego oznaczenia. Spotykamy się również przy tym z niezwykle ważnym dla zrozumienia jednorazowości i zarazem pluralizacji wcielenia — zjawiskiem ciągłego przechodzenia tzw. diachronii w synchronię. Historia zbawienia w swoim wymiarze czasowym przedstawiona jest w Biblii jako rozwijający się proces zamykający się „wypełnieniem czasów” w dziele Chrystusa. Historyczne ramy tego procesu dokonującego się w różnych czasach nazywamy diachronią. Podobnie diachronią jest historyczny proces realizowania historii zbawienia w przebiegu historii Kościoła. Proces ten jednak możliwy jest tylko dzięki temu, że diachroniczna treść historii zbawienia może — podobnie jak w życiu i dziele Chrystusa — zsynchronizować się w całości niemal w jednym momencie, a więc w momencie misterium paschalnego Chrystusa i każdorazowego przeżycia tego misterium w znaku liturgicznym. Znak liturgiczny przepowiadania i sakramentalnego wydarzenia jest zawsze przejściem (pascha) z diachronicznych wydarzeń historii zbawienia w synchronię aktualnego oznaczenia i urzeczywistnienia tajemnic zbawienia.²⁷

Sens historyczny wydarzeń zostaje udostępniony uczestnikom liturgii w całej warstwie słownej: czytanie Pisma św., jego wspólnotowa wykładnia, modlitwy, śpiewy itp. oraz w akcjach symbolicznych, które wraz z tekstami stanowią znaki przypominające decydujące momenty z historii zbawienia. Liturgia jako przypomnienie za pomocą znaków diachronicznych wydarzeń nie jest jednak tylko lekcją historii, ponieważ w samym przypomnieniu zawiera się alegoryczne uobecnienie zarówno osoby Chrystusa jak i Jego zbawczego dzieła poprzez synchroniczne znaki uobecniające. Uobecnienie dokonuje się w symbolicznej akcji np. chrztu i eucharystii, ale przede wszystkim po to, aby natychmiast alegoria stała się rzeczywistością w uczestnikach zgromadzenia liturgicznego. Dzięki działaniu charyzmatów zgromadzeni z różnych miejsc ludzie mogą stać się wspólnotą — *koinonią*, która przeżywa autentyczne spotkanie z Chrystusem.²⁸

²⁷ Por. C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, 267—294; A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* I, 121—162; omówienie roli różniczenia diachronii i synchronii dla chrześcijaństwa por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 94—104.

²⁸ Por. tamże, 30—68; por. P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, dz. cyt., 624—627; tenże, *La structure le mot, l' événement*, *Esprit* 35/1967/801—

Charyzmaty kapłańskie uobecniają poprzez liturgiczne akcje symboliczne Ducha miłości, który wydobytą z historii alegorię np. zanurzenia w wodzie czy ucztę symbolicznej przemiana w aktualnie obecne wydarzenia paschalne czyli sakrament „chrztu w Duchu Świętym” i „ucztę miłości” eucharystycznej. Stąd biorą swą siłę wszystkie pozostałe charyzmaty kapłańskie, przedstawione w zapisach biblijnych jak np. miłość małżeństwa, która alegorię związku Chrystusa z Kościołem uobecnia w znaku konsekracji małżeńskiej i życia rodzinnego, które jako „kościół domowy” (por. KK 11) wchodzi bezsprzecznie w zespół znaków liturgicznych (por. 1 Kor 7, 7; Ef 5,21—33), organizujących funkcje kapłańskie.

Charyzmaty prorockie przy pomocy urzędowych charyzmatów nauczycielskich uobecniają poprzez prorocze przepowiadanie Ducha prawdy, który pozwala rozpoznać uczestnikom liturgii historycznego Jezusa jako uchwalebnionego i obecnego we wspólnocie Pana Kyriosa (por. 1 Kor 12,3). Prorocze świadectwo wiary — *martyria* jest znakiem uobecnienia historycznej prawdy jako aktualnej wiary i zarazem znakiem zapowiadającym (*anagogia*) konsekwencje uczestnictwa w tajemnicach uobecnionych sakramentalnie. Prorocze funkcje jednoczą w świadomości wiernych treść znaków liturgicznych z treścią tzw. znaków czasu, rozpoznawanych w codziennym życiu chrześcijan w świecie. Dzięki tej świadomości znak liturgiczny znajduje się ciągle w swego rodzaju sprzężeniu zwrotnym w stosunku do znaków czasu i oznacza już nie tylko treść spotkania liturgicznego, ale prawdę aktualną i przyszłą świata, w którym żyją chrześcijanie.

Liturgia przekracza swoje widzialne ramy zorganizowanego czasu, przestrzeni i symbolicznego działania dzięki wyzwolonym w niej charyzmatom służebnym, jako znakom służebnej w świecie obecności Ducha Świętego. Służebna struktura zgromadzenia liturgicznego jest w całości znakiem służby Kościoła w stosunku do świata. Wyzwolona przez liturgiczne znaki nadzieja eschatologiczna dynamizuje wiarę w kierunku rozpoznawania obecności Chrystusa w potrzebach bliźnich jako znakach czasu oraz przeżyta w liturgii miłość ukierunkowuje ku służbie we wspólnocie ludzkiej, która jest znakiem powszechnej diakonii Kościoła i głównym terenem działania funkcji pastersko-służebnych ludu Bożego. Znak liturgiczny, który ograniczyłyby się do organizowania kultu, a nie byłby równocześnie moralnym znakiem zobowiązującym (*tropologia*) do służby w stosunku do świata, prowadziłby do atmosfery getta rytualnego podczas liturgii i burzyłby strukturę znaku Kościoła jako prasakramentu łaski dla wszystkich ludzi.²⁹

821, gdzie autor w odróżnieniu od strukturalistów ukazuje możliwość i mechanizm sprzężenia zwrotnego struktury i rzeczywistości orzekanej przez struktury języka.

²⁹ Cztery sensy biblijne na podstawie prac strukturalistów, P. Ricoeura

4. Sakramentalna struktura znaku liturgicznego

Znak wspominający — uobecniający — zapowiadający — zobowiązujący Pisma św. możemy bez żadnej przesady nazwać sakramentem słowa Bożego, pod warunkiem, że rozumiemy to pojęcie w szerokim znaczeniu na podobieństwo prasakramentu Kościoła, a nie jako ósmy sakrament, dodany do struktury siedmiu. Sakrament słowa Bożego ze swoim czterorakim sensem jest strukturą nadrzędną do wszystkich siedmiu sakramentów, ponieważ zawiera ją się one *explicite* (eucharystia, chrzest, pokuta) lub *implicite* (pozostałe sakramenty) w słowach i czynach Jezusa Chrystusa i apostołskiej wspólnoty kościelnej. Siedem sakramentów stanowi szczególnie ważną i specyficzną strukturę znaków, przez które „odżywa” i urzeczywistnia się słowo Boże, zakodowane i rozpoznane w biblijnych znakach.³⁰

Na czym polega odrębność i specyfika siedmiu znaków sakramentalnych w zestawieniu z pozostałymi znakami liturgicznymi? Struktura formalna sakramentów jako znaków jest symboliczną konkretyzacją i uwypukleniem liturgicznego znaku biblijnego. Omówione elementy analizy strukturalistycznej znaku odnoszą się również do scholastycznego rozróżnienia elementów sakramentu. Wyjściowe pojęcie *sacramentum* — jeśli rozumieć je jako materialną formę znaku sakramentalnego jest tożsame z oznaczającym sygnifikantem, *res sacramenti* — jeśli ograniczyć to pojęcie do oznaczonej treści pokrywa się z oznaczonym sygnifikatem, wreszcie integralna, dynamiczna całość *res et sacramentum* równoznaczna jest z pojęciem *significatio* czyli integralnym znakiem. Odrębność znaków sakramentalnych zaznacza się więc wyłącznie w scholastycznej formule działania sakramentów *ex opere operato*. Co oznacza ta formuła?

W świetle wnikliwej historycznej i pojęciowej analizy, przeprowadzonej przez K. Rahnera, formuła *opus operatum* nie przeciwstawia się stworzonej po scholastyce formule *opus operantis*, która dotyczy każdego kontaktu człowieka z łaską, lecz zawierając w sobie tę drugą jako warunek skuteczności łaski, orzeka ona jeszcze coś więcej. Mianowicie sakrament, oprócz zwykłej skuteczności łaski na podstawie osobowych postaw czyli *ex opere operantis*, zawiera w sobie z ustanowienia Bożego jednoznaczne, nieodwołane i trwałe

i H. de Lubaca omówił szczegółowo M. Van Esbroeck, *Herméneutik, strukturalisme et exégèse*, Paris 1968.

³⁰ Por. E. H. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem* 87—90, 123—132, gdzie został ukazany egzystencjalny związek poczwórnego sensu biblijnego ze znakiem sakramentalnym; por. także C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, 58—76.

przrzeczenie łaski, związane z orzeczonymi w Objawieniu czynnościami symbolicznymi, które będąc symbolem łaski mają równocześnie w samej czynności symbolicznej (*ex opere operato*) siłę urzeczywistnienia oznaczonej treści. W odróżnieniu od pozostałych znaków liturgicznych, np. charyzmatów, których urzeczywistnienie zależy całkowicie od postawy człowieka, sakramenty zawierają w sobie tę nieodwołalność przrzeczenia łaski, które od strony Boga zostają zawsze orzeczone w znaku sakramentalnym, nawet jeśli człowieka *ex opere operantis* przeciwstawia się przyjęciu łaski. Nie oznacza to oczywiście automatyzmu sakramentalnego, lecz wyraża możliwość aktualnego rozpoznania tego przrzeczenia i osiągnięcia pewności, że w znaku sakramentalnym Boże „tak” urzeczywistnia się skutecznie. Znaki sakramentalne są więc czasowo-przestrzennymi znakami skutecznymi łaski — nie tylko ją orzekają, ale i urzeczywistniają.³¹

Ten oficjalny, eklezjalny charakter treści znaku sakramentalnego ujawnia się szczególnie ostro w tzw. sakramentach większych — w chrzcie i eucharystii. Jak słusznie przypomniał na podstawie badań patrystycznych Y. Congar, sakramenty nie stanowią siedmiu równorzędnych znaków łaski, lecz tworzą łącznie integralną strukturę o analogicznie zhierarchizowanej sile oznaczania. Wyraża to m. in. patrystyczna formuła „Kościół tworzy eucharystię — eucharystia tworzy Kościół”. Kościół jako wspólnota ludu Bożego tworzy eucharystię przez swoje sakramentalne samourzeczywistnienie. Podstawowym znakiem samourzeczywistnienia się Kościoła jest chrzest z wody i z Ducha, który jako ryt inicjacji chrześcijańskiej zawiera w sobie — przekreślając stan grzechu — konstytuujące dziecięstwo Boże uczestnictwo w śmierci Chrystusa (znak zanurzenia w wodzie), uczestnictwo w dynamicznej i przemieniającej świat siłę zmartwychwstania (znak wyjścia z wody) oraz uczestnictwo w wynikającej z obydwu charyzmatycznej obecności Ducha Świętego w świecie czyli w nowym życiu (znak nałożenia rąk — późniejsze bierzmowanie).³²

W znakach inicjacji zawiera się wyjściowa siła wszystkich pozostałych znaków sakramentalnych. I tak bierzmowanie oddzielone od chrztu niemowląt całą swą treść oznaczenia bierze z chrztu, inaczej pozostanie pustym rytym sakramentalnym. Sakrament pokuty i namaszczenia chorych są znakami pomocniczymi, oznaczającymi trwałość odżywiania w czasie i eschatycznej trwałości chrzcielnego przebaczenia grzechów przez moralne i ostatecznie fizyczne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Kształtu-

³¹ Por. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 22—37; por. E. H. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 96—121; por. także strukturalistyczną analizę: G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 57—62.

³² Y. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*, Concilium 4/1968/ 9—15.

jące strukturę powołania życiowego sakramenty małżeństwa i kapłaństwa, są w swej istocie konkretnie uchwytnym ukierunkowaniem eklezjalnego powołania zawierającego się immanentnie w konsekracji chrzcielnej. Na tej zasadzie powołanie zakonne i bezżenne powołanie świeckie są również „sakramentalnym”, tzn. chrzcielnym ukierunkowaniem analogicznego powołania życiowego, inaczej znakomita część chrześcijan byłaby zdecydowana zubożona w reprezentowaniu Kościoła — prasakramentu, mimo, że faktycznie całe życie niejednokrotnie jest podporządkowane temu celowi. Wreszcie eucharystia możliwa jest tylko dzięki zgromadzeniu liturgicznemu, które jako reprezentacja Kościoła na mocy ustanowienia Bózego tworzy nieustannie grunt dla odnawianego w czasie i przestrzeni raz na zawsze ustanowionego oznaczenia eucharystycznego.³³

Eucharystia jest więc trwałą strukturą oznaczającą i urzeczywistniającą zapoczątkowane w inicjacji uczestnictwo w tajemnicy paschalnej Chrystusa jako synteza wszystkich treści Kościoła — prasakramentu. W tym sensie ono właśnie nieustannie tworzy Kościół i z tego m. in. powodu odnowa liturgiczna zaleca i ustala udzielanie wszystkich pozostałych sakramentów podczas eucharystii³⁴. Dzięki eucharystii chrzest nie jest tylko jednorazowym wydarzeniem historycznym, lecz jest stale oznaczany i obecny w nieustannej synchronii wydarzenia eucharystycznego. Odnowiony ryt pokuty, przewidujący m. in. wspólne uczestnictwo w znaku przebaczenia grzechów³⁵; namaszczenie chorych wraz z mszą w domu chorego i uczestnictwem Kościoła, eucharystyczna interpretacja miłości małżeńskiej i rodzinnej jako Kościoła domowego (por. KK 11), kapłańska służba jako eucharystyczna służba w kościelnej „ucz-

³³ Por. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 37—104; J. Dournes, *Die Siebenzahl der Sakramente — Versuch einer Entschlüsselung*, Concilium 4/1968/32—40; L. Ligier, *Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussage der Väter und der Liturgien*, tamże 3/1967/88—95; A. Stenzel, *Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katechumenates und der Taufe*, tamż, 96—102; W. Breuning, *Der Ort der Firmung bei der Erwachsenentaufe*, tamże, 125—130; B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej*, Collectanea Theologica 39(1969) f. II, 5—24.

³⁴ Oprócz tradycyjnie udzielanych podczas Mszy św. sakramentów małżeństwa i kapłaństwa, dokumenty odnowy posoborowej zalecają również udzielanie w ramach mszy sakramentu chrztu, por. *De baptismo parvulorum*, nr 9, Notitiae 5/1969/ 232; bierzmowania, por. *De instauratione ordinis confirmacionis*, nr 1, 1, tamże 7/1971/353; namaszczenia chorych por. *Ordo unctionis infirmorum oerumque pastoralis cura*, nr 26, tamże 9/1973/61.

³⁵ Dopuszczenie wśród trzech form sprawowania sakramentu pokuty również tzw. absolucji generalnej w połączeniu z generalnym wyznaniem grzechów prowadzi w oczywisty sposób do przekwalifikowania z czasem w określonych sytuacjach mszalnego wyznania grzechów jako aktu sakramentalnego w ramach eucharystii, por. *Neue römische Richtlinien für das Bussakrament*, Kathpress, 7. I. 1974, nr 32, 3—4; por. także zalecenia dotyczące wykorzystania *Ordo Paenitentiae* w ramach roku świętego — Notitiae 9/1973/354—355.

cie miłości”, wreszcie każda postać służby kościelnej swoje źródło i szczyt sakramentalnego oznaczenia znajduje w eucharystii. Na osi inicjacji chrzcielnej i eucharystii rozwija się więc cała treść oznaczenia sakramentalnego, biblijnego i charyzmatycznego i poprzez materialne znaki liturgiczne, tworzące integralną strukturę oznaczenia łaski, dokonuje się osobowe i wspólnotowe spotkanie z Bogiem.³⁶

III. Symboliczna struktura Kościoła — zadanie i rzeczywistość

Z powyższych, fragmentarycznych zresztą analiz znaku liturgicznego z sakramentalnym włącznie, wyłania się obraz symbolicznej struktury Kościoła, która jako raz na zawsze stworzona rzeczywistość jest równocześnie ciągłym pastoralnym zadaniem. Zadanie — ażeby mogło być urzeczywistnione — musi być najpierw rozpoznane. Znaki liturgiczne służą więc w pierwszym rzędzie pouczeniu, rozpoznaniu treści Kościoła jako prasakramentu łaski. Waler dydaktyczny znaków liturgicznych, nie jest dodany lub tylko wyrowadzony z czynności sakralnych, lecz w ogóle uzasadnia ich istnienie (por. KL 21, 33—35; 48—53, 59). Cały kierunek posoborowej odnowy liturgicznej wskazuje na to, że momentem konstytuującym znak liturgiczny jest przede wszystkim jego symboliczna informatywność, a nie formalna sakralizacja, która narastając wokół znaku jako proces wtórny może nawet przesłonić oznaczaną treść. Stąd właśnie płynie konieczność stałej odnowy znaku, oczyszczania go i przywracania mu komunikatywności.

Przy sakramentach zwłaszcza jest niezwykle ważną rzeczą rozróżnić struktury oznaczenia (*structural*) od struktury rzeczywistości (*structurel*). Tym bardziej dotyczy to pozostałych znaków liturgicznych, a więc całej liturgii, która ma być znakiem Kościoła-prasakramentu, ponieważ żaden ludzki znak nie może pretendować do utożsamienia znaku z oznaczoną treścią. Związek struktury oznaczenia i struktury rzeczywistości nie jest automatyczny, lecz dynamiczny. To co jest oznaczone może być w samym oznaczeniu urzeczywistnione, z czego wcale nie wynika, że musi być urzeczywistnione *ipso facto* przez dokonanie czynności symbolicznej w tym również sakramentalnej.³⁷

³⁶ Warto przypomnieć ustalenia *Instrukcji* 1967 o czterorakim znaku eucharystii, który integruje częściowe znaki pozostałych sakramentów, por. *Instructio de cultu Mysteriorum Eucharystici*, 3, *Notitiae* 3/1967/226—229. Na tej linii dla uwydatnienia integralności eucharystycznego oznaczenia przewiduje się możliwość komponowania według określonych zasad poszczególnych części liturgii mszalnej w partykularnych zgromadzeniach liturgicznych, por. *Instructio de missis pro coetibus particularibus*, *Notitiae* 6/1970/49—55.

³⁷ Analiza strukturalistyczna znaku pozwala ostrzej rozgraniczyć te dwa poziomy rzeczywistości znaku: orzekania i samej rzeczywistości, co oczywiście

1. Jezus Chrystus jako prasakrament łaski jest jedynym przykładem utożsamienia struktury znaku ze strukturą oznaczonej treści (*structural-structurel*). W Jego człowieczeństwie, nauczaniu i misterium paschalnym wypowiada się doskonale niezawodny sakrament łaski zbawienia czyli skutecznego spotkania człowieka z Bogiem, ale równocześnie w tym znaku osoby Jezusa zawiera się cała rzeczywistość oznaczana czyli doskonale zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w osobie Boga-Człowieka. Liturgia w całej strukturze znaków jest nieustanną proklamacją tego faktu. Powstaje pytanie, czy zbyt łatwo nie rezygnujemy z przepowiadania wartości ludzkich Jezusa w obawie przed zbytnim naturalizmem (nestorianizmem) obywając się tłumaczeniem niemal wszystkiego co ludzkie w Chrystusie boską mocą. Chrystus jako „znak sprzeciwu” (Łk 2,34) i „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15; 2 Kor 3,5), a więc jako człowieka przedstawia najdoskonalszą strukturę oznaczającą. Tożsamość znaku z oznaczoną treścią w Chrystusie wcale nie upoważnia nas do mieszania obu struktur, jeśli nie chcemy popaść praktycznie w monofityzm.³⁸

2. Kościół jako prasakrament zbawienia jest symbolicznym przedłużeniem funkcji Chrystusa jako prasakramentu łaski, nie jest jednak z nim tożsamy. Mimo w pełni uzasadnionego orzekania o Kościele jako Ciele Chrystusa i Ludzie Bożym, w znaku Kościoła nie tylko trzeba rozróżnić strukturę oznaczenia od struktury oznaczonej rzeczywistości, lecz trzeba pamiętać, że ta różnica faktycznie istnieje i ujawnia się w postaci trwałego rozdźwięku (a nierzadko konfliktu) pomiędzy znakiem a zaprogramowaną przez Boga rzeczywistością Kościoła. Wynika to z prostego faktu, że faktyczny „Kościół grzeszników” jest sygnifikantem dla postulowanego sygnifikatu „Kościół świętych”. Poprzez znaki pokuty, przepowiadanie, liturgia z jednej strony ma obowiązek tę różnicę jasno ukazać i równocześnie dzięki tej świadomości ukazać i urzeczywistniać możliwe przejście (pascha) od Kościoła grzeszników ku Kościołowi świętych. Zubożenie symbolicznej treści Kościoła zachodzi zarówno wtedy, gdy przeakcentujemy rolę grzechu, jak i w równej mierze wtedy gdy dynamizm przechodzenia, samourzeczywistnienia Kościoła świętych chcielibyśmy ukazać jako gotową rzeczywistość, otrzymaną

prowadzi do większego podkreślenia roli elementu ludzkiego, osobowego i wspólnotowego w urzeczywistnieniu oznaczonych treści, por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 20—26, 44—93.

³⁸ O. Semmelroth dzięki wnikliwej analizie poszczególnych struktur kościelnego oznaczania dochodzi do ostatecznego wniosku, że skoro Kościół jest widzialnym prasakramentem łaski to jest on sygnifikantem — *sacramentum* zbawczej treści zawartej w obecności Trójcy św. na ziemi jako sygnifikatu — *res sacramenti*; w tym integrującym ustawieniu zbawcze dzieło Chrystusa jako prasakramentu stanowi całościową strukturę znaku jako *res et sacramentum* (por. *Die Kirche als Ursakrament*, 207—235).

w znaku liturgicznym. Pomiedzy małoduszną bojaźliwością a naiwną dewocją trzeba ukazać dynamizm znaku Kościoła.³⁹

3. Prsakramentalna funkcja znaku biblijnego polega na jego materialnej trwałości i niezmienności jako struktury znaków literackich, a równocześnie na dynamice odżywania jego treści w każdym czasie i przestrzeni. Pismo św. jest pomnikiem, najbardziej konkretnym znakiem ukonstytuowania się Chrystusa jako prsakramentu łaski i dokumentem ukazującym samo przeniesienie Jego funkcji prsakramentalnych na założoną przez Niego wspólnotę wiernych czyli Kościół. Słowa i czyny Chrystusa i pierwotnego Kościoła, opisane w Piśmie św. są raz na zawsze źródłem konstytuowania wszelkich znaków liturgicznych oraz hermeneutyki całej symboliki kościelnej. Pominięcie odnowy biblijnej w ramach odnowy liturgicznej, byłoby nowym błędem kształtowania formy bez liczenia się z treścią, którą ta forma ma wyrażać. Czy wraz z radykalnie zmienioną strukturą czytań biblijnych w liturgii, zmienia się sposób przepowiadania, na ile Pismo św. jako struktura znaków (nie zaś tylko jako „litera” — por. Rz 7,6) jest wykorzystywane w aktualnym kaznodziejstwie? Czy pojmowanie homilii nie jest nadal „białą plamą” w naszym niedzielnym przepowiadaniu?

4. Znaki charyzmatyczne w liturgii stanowią niezastąpiony i niezbywalny pomost pomiędzy strukturą biblijnego znaku i jego sakramentalną „reprodukcją”. Instytucjonalna struktura oznaczenia sakramentalnego narażona jest ciągle na kostnienie, o ile nie będzie ona urzeczywistniana siłą spontanicznych znaków charyzmatycznych zarówno we wspólnotowym przeżywaniu treści biblijnych, jak i rozszerzaniu treści znaku sakramentalnego poza czasowo-przestrzennie ograniczoną liturgię. Liturgia kostniejąca mimo odnowy może stać się liturgią żywą, dynamiczną tylko dzięki uruchomieniu charyzmatów jako znaków stałej obecności Ducha Świętego w liturgii i w życiu kościelnym. Co zdołaliśmy po 10 latach od wyłożenia soborowej nauki o charyzmatach z niej spopularyzować i wprowadzić w naszą liturgię?

5. Szansa odnowy znaku sakramentalnego zależy nie tylko od oczywistych po soborze zmian struktury materialnej znaku, lecz przede wszystkim od chłonności treściowej uczestników liturgii. Sakramenty jako tzw. „narzędzia łaski” mogą stać się nieużyteczne dla tych chrześcijan, którzy stracili kontakt z treścią znaków sakramentalnych, lub nie zdołali go nigdy dostatecznie nawiązać, kontaktując się wyłącznie z zewnętrzną strukturą znaku. Pytania pastoralne cisną się przy tej okazji z niepokojącą siłą. Co robić, żeby w sytuacji udzielania chrztu niemowlętom, potencjalny chrześcijanin mógł przeżyć dojrzałą decyzję na chrześcijaństwo, analogiczną do biblijnie

³⁹ Por. K. Rahner, *Die Sünde in der Kirche*, w: *De Ecclesia*, dz. cyt., t. I, 346—362.

zaprogramowanej przy chrzcie dorosłych? Czy załatwia ten problem I Komunia i następująca po niej katecheza? Czy mamy odwagę ocenić uczciwie rzeczywistą sytuację bierzmowania w jego obecnej praktyce i rozumieniu? Czy sakrament małżeństwa jest znakiem dojrzałych decyzji chrześcijańskich? Czy kryzys świadomości kapłańskiej jest tylko natury moralnej, czy też jest symptomem konieczności przekształcenia pewnej mentalności eklezjalnej? Czy wraz z odnową struktury sakramentu namaszczenia idzie w parze rozwój biblijnej teologii śmierci i uczestnictwa w tajemnicy paschalnej Chrystusa?

6. Co faktycznie oznacza zgromadzenie eucharystyczne? Skoro uwzględnimy poczwórny sens eucharystii (znak przypominający historyczną postać misterium paschalnego, znak uobecniający ucztę miłości, znak zobowiązujący do proroczego uczestnictwa w ofierze życia dla drugich i znak zapowiadający pełne zjednoczenie — komunię — doczesną z bliźnimi i eschatologiczną z Bogiem) trzeba powiedzieć, że konkretna postać naszej Mszy św. nie ukazuje wystarczająco tych treści. Wobec długowiecznej absencji wiernych od uczestnictwa w eucharystii jako uczcie komunijnej na rzecz zewnętrznie rozbudowanego i potraktowanego kultu postaci eucharystycznych, zachodzi pytanie czy wystarczająco energicznie narasta świadomość mimowolnego skandalu powszechnego nieliczenia się z sakramentalnym znakiem słów Chrystusa: „bierzcie i jedzcie..., bierzcie i pijcie”. Wprowadzenie języka narodowego powoduje sytuację, że słowa te powtarzane i rozumiane w każdej mszy, a nie urzeczywistniane, mogą budzić swego rodzaju cynizm liturgiczny, polegający na świadomym już odrzuceniu treści znaku eucharystycznego. Szczególnie młodzież narażona jest na to, że nie znajduje swego miejsca w takim połowicznym potraktowaniu słów Chrystusa i jak to się stało w Kościele na Zachodzie nagminnie odrzuca tradycyjną strukturę Mszy św. razem z całym chrześcijaństwem, a w najlepszym wypadku szuka nowych struktur lub je tworzy na swój sposób — podkreślając też ekstermistycznie tylko jakiś wybrany element oznaczania eucharystycznego.⁴⁰

Tymczasem liturgia eucharystyczna tylko wtedy jest wypełnieniem słów Chrystusa „to czyńcie na moją pamiątkę”, jeżeli równocześnie uwzględni całą treść znaku eucharystycznego. Nie jest tu również bez znaczenia zespół znaków artystycznych, organizujących wewnątrz kościelne, estetyka sprzętów, szat liturgicznych, malarstwo, rzeźba, śpiewy, teksty, sposób przepowiadania, podział funkcji itp. To wszystko może być znakiem eucharystycznym, jeśli podporząd-

⁴⁰ Por. T. Rendtorff, *Christentum ohne Kirche?*, Concilium 7/1971/406—411; J. Arntz, *Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?*, tamże, 422—426; Y. Congar, *Erneuerung des Geistes und Reform der Institution*, tamże 8(1972) 171—177.

kowane jest treści misterium paschalnego. Niestety kicz, nieuporządkowane nagromadzenie staroci o znikomej wartości artystycznej, niedbałość językowa w kaznodziejstwie i tekstach liturgicznych połączone z opieszałym wprowadzeniem odnowy istotnego sakramentalnego, biblijnego i charyzmatycznego znaku liturgicznego mogą niepostrzeżenie wypędzać z naszych świątyń wrażliwych i coraz bardziej rozwiniętych kulturalnie uczestników liturgii, którzy nie są zdolni zaakceptować rozminięcia się zewnętrznych znaków liturgicznych z pełną treścią Kościoła-prasakramentu i prawdą człowieka, poszukiwaną być może podświadomie, ale wystarczająco uczciwie, żeby na tym można było budować odnowę Kościoła, aby on „ukazał się bardziej żywotnie jako powszechny sakrament zbawienia oraz żeby ukazał i urzeczywistnił w ludziach tajemnicę miłości”, jak to zostało założone w programie przygotowania do roku świętego.

EIN BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES LITURGISCHEN ZEICHENS

Im Einklang mit der Hauptaufgabe des Heiligen Jahres, die Kirche als allgemeines Sakrament des Heiles lebendiger zu zeigen und zugleich mit der jüngsten Entwicklung der ekklesiologischen Sakramentologie, muss man auch die Frage des liturgischen Zeichens neu reflektieren. Die strukturelle Analyse des Zeichens, (die man „Semiologie“ genannt hatte), kann der Theologie helfen, besser auf die Frage „was ist das liturgische Zeichen?“ zu antworten. Die Rede, das Bild, das Symbol als Redezeichen (*parole*) unterscheidet man von der Sprache (*langue*) als System. Jedes Zeichen umfasst das bedeutende Signifikant (*signifiant*) und bedeutete Signifikat (*signifie*). Die Bedeutung des Zeichens (*significatio*) stammt von der Assoziationsganzheit der beiden obengenannten. Die materialen Signifikanten verdeutlichen vermittels des sprachlichen Codes einen immaterialen Inhalt. Das eigentlichste liturgischen Zeichen bildet die menschliche Person und ihre Stelle in der kirchlichen und weltlichen Gemeinschaft. Die Strukturen der zeichenhaften Sprache verdeutlichen das Symbolische der Liturgie.

Das religiöse Zeichen unterscheidet sich vom ekklesialen und liturgischen. Das ekklesiale Zeichen bedient sich sowohl der religiösen wie der liturgischen, ist jedoch mit ihnen nicht identisch. Das religiöse Zeichen wird ein liturgisches, wenn es den Inhalt der Kirche als Ursakrament aussagt. Die kirchliche Versammlung in der sichtbaren Struktur ist über allen religiösen Zeichen das eigentlichste liturgische Zeichen. Das religiöse Zeichen in der christlichen Liturgie ist eine bestimmte Artikulation des allgemeinen religiösen Kultus dem Absolute gegenüber, das liturgische zeigt die gegenseitigen Verbindungen sowohl der Glieder einer Gemeinschaft wie die Verbindungen der Einzelnen und der ganzen Gemeinschaft mit Gott, das ekklesiale artikuliert das inhaltliche Ganze des Gottesvolkes. Eine Absolutisierung der materialen religiösen Signifikanten in der Liturgie als *sacrum* führt zu einer liturgischen Magie, ein Verzicht auf die Welt der Signifikanten zugunste der unartikulierten, „reinen“ Bedeutung versetzt die Kirche in die Gefahr, ihre Identität als Gemeinschaft Christi zu verlieren. Nur das Gleichgewicht der beiden bildet eine christlich-liturgische Gemeinde.

Es gibt ver verschiedene Strukturen des liturgischen Zeichens, das wir in technischem Sinne als bewusste und gewollte Absonderung der bestimmten Zeit, des bestimmten Raumes und der bestimmten Tat verstehen. Die materiale Struktur des Zeichens bilden den „Grundstoff“ des Geistlichen, das sich

vermittelt des sprachlichen Codes ausspricht. Das sind die materiellen Elemente in der Liturgie der Sakramente, die menschliche Sprache der Verkündigung, die materielle Gestalt der Bibel und letztlich die ganze materielle Ausstattung der liturgischen Umgebung. Manche materiellen Elemente stammen von Christus oder von der apostolischen Gemeinde her (Brot und Wein als Materie der Eucharistie, Wasser für die Taufe, die Vergebung in der Busse) andere sind später gestaltet. Das Materielle im Zeichen wird durch die charismatische Struktur der Liturgie lebendig. Die Charismen bilden die personalen und gemeinschaftlichen Zeichen der lebendigen Liturgie, die vermittelt das Materielle (auch in der menschlichen Person und Gemeinschaft) ein Träger des Geistlichen wird, so wie es bei der Liturgie der Taufe und Eucharistie in der christlichen Urgemeinde gezeigt und später in den Sakramenten der Weihe und der Ehe als christliche Berufung strukturiert hatte.

Die biblische Struktur des liturgischen Zeichens besteht nicht nur darin, dass die Bibel die Bedeutung allen kirchlichen Zeichen erläutert, sondern vor allem darin, dass die Bibel selbst in der Verkündigung und in der Struktur der Liturgie ein echtes Zeichen wird. Diese Wahrheit wurde schon in der Konzeption des vierfachen Schriftsinns: des historischen, des allegorischen, des tropologischen und des anagogischen formuliert. Die Diachronie der biblischen Schriften wird in der Liturgie in einen synchronischen Geschehen gezeichnet und verwirklicht, u. zw. in der aktualen priesterlichen „Koinoia“, in der prophetischen „Martyria“ und in der pastoralen „Diakonia“.

Die sakramentale Struktur des liturgischen Zeichens kann man auch in der strukturalen Terminologie näher erklären, wenn wir *sacramentum* als Signifikant *res sacramenti* als Signifikat und *res et sacramentum* als ganzheitliches Zeichen verstehen. Gegen einen Automatismus des sakramentalen Zeichens (durch eine Absolutisierung des *opus operatum*) muss man des personal—gemeinschaftlichen Charakter des Zeichens, (der sich in der Begrifflichkeit des *opus operatum* artikuliert), betonen. Das zeigt sich vor allem in den sog. *sacramenta maiora*, d. h. in der Taufe und in der Eucharistie. Sie sind die liturgischen Hauptzeichen und synthetisieren alle andere sowohl die charismatischen und biblischen, wie die übrigen sakramentalen.

Die symbolische Struktur der Kirche ist zugleich eine Aufgabe und eine Wirklichkeit. Als Aufgabe taucht sie vom zeichenhaften Operationsverfahren im Bewusstsein auf, das Zeichen aber hat, dank der göttlichen Zusage dieselbe bezeichnete Wirklichkeit inne, u. zw. unter der Voraussetzung, dass das Zeichen nicht nur äusserlich geschieht, sondern die menschliche Person und Gemeinschaft durchdringt. Denn nur in Christus als Grundsakrament identifiziert sich das bedeutende Signifikat (das Menschliche) mit dem bedeuteten Signifikat (das Göttliche). Die Kirche als Ursakrament lebt ständig in einer dialektischen Dynamik des Signifikantes und des Signifikates. Die Struktur der signifikanten liturgischen Zeichen kann leicht durch die Begrenzung des Menschen, durch die Sünde, durch die Vernachlässigung des Inhalts und der Botschaft des Zeichens leer werden. Die „leeren“, ausserlich sakralisierten Zeichen aufhören, liturgisch-ekklesiale Zeichen zu sein und deshalb entsteht eine ständige Notwendigkeit, sie zu erneuern.