

# Michał Choroszewicz

---

## "Le corps et la sensibilité dans la liturgie", Louis-Marie Chauvet, Paris 1995 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 66/2, 180-186

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Próba nowej metody, choć wydaje się tylko częściowo udana, wnosi wiele ciekawych inspiracji w zadanie koniecznych poszukiwań dróg zrozumienia współczesności, podejmowanych często również na gruncie polskim, choćby przez K. Wojtyłę w jego fundamentalnej pracy *Osoba i czyn* (Kraków 1985).

Problem jest ważny, bo nie wystarczy być pewnym posiadania prawdy, ale trzeba umieć ją jasno i przekonująco wyrazić, co nie jest łatwe, gdyż współczesne kategorie myślenia bardzo utrudniają przyjęcie teologicznego rozumienia rzeczywistości. Niewątpliwie istnieje w dzisiejszym świecie, pustoszonego przez subiektywizm poznawczy i relatywizm moralny głęboka potrzeba oparcia o bezwzględną prawdę i niepodważalne wartości, ale wydaje się, że konieczny jest nowy, zrozumiały dla współczesnego człowieka język dyskursu teologicznego.

Za tę próbę poszukiwania nowych dróg do zagubionego człowieka należą się słowa uznania dla amerykańskiego autora, którego dodatkową zasługą jest to, że ma odwagę wskazywać na potrzebę metafizyki w rozważaniach teologicznych.

ks. Stanisław Józwiak, Lublin

Louis-Marie CHAUVET OP (éd.), *Le corps et la sensibilité dans la liturgie*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris, 259 (1995), ss. 195.

W obrębie parusetosobowej wspólnoty redakcyjnej „Concilium” sekcja „teologia liturgii” znajdowała się – jak można sądzić – w pewnym impasie. W kwietniu 1989 r. ukazał się nie nazbyt przekonujący zeszyt nr 222 *Muzyka i doświadczenie Boga* (red. Collins i Power); dopiero po czterech latach wydano o wiele wyrazistszy nr 247 *W obliczu masowych zgonów – rzeczywistość a widowisko* (red. Power i Kabasele Lumbala) zestawiający reakcje religijne, teologiczne i religijno-społeczne na aktualne oraz dawniejsze klęski naturalne i wydarzenia ludobójcze – oba były niejako jednoliniowe, choć ogarniały różne tradycje religijne. Zeszyt niżej omawiany sytuuje się natomiast w płaszczyźnie wielodyscyplinarnej (nie można stwierdzić, jakie zaszczyt zmiany w uprzednio 28-osobowym zespole konsultacyjnym, gdyż omyłkowo powtórzono wykaz dla sekcji „teologia dogmatyczna” z nru 258). Skoro Louis Chauvet OP, profesor teologii sakramentalnej w paryskim Instytucie Katolickim, jako nowy redaktor („directeur”) sekcji utrzymuje w edytoriale, że „liturgia jest kwestią nie «pojęć» ale właśnie «ciała» lub też, lepiej, «cielesności»”, to wydaje się, że dla tego zeszytu polskim odpowiednikiem tytułowym winno być *Cielesność i zmysłowa przedmiotowość w liturgii*. Chauvet uznaje liturgię za symboliczną inscenizację podmiotu wierzącego w trzech wymiarach jego „cielesności”: indywidualnym poprzez wielość możliwości głosu, gestu, postawy, zachowania; zbiorowym poprzez stałe odniesienie się do Kościoła tak przeszłego (tradycja), jak dzisiejszego (zwyczajowe „my”, będące aktywnym podmiotem); kosmicznym wreszcie poprzez wykorzystywanie tworzyw rozumianych jako symboliczne reprezentowanie wszechświata i dziejów człowieka, a przyjmowanych jako dzieło stworzenia. 16 rozpraw (liczba rekordowa)

zgrupowano w trzech częściach: *Cielesność i obrzędowość w liturgii* (5 artykułów), *Pamięć i cielesność* (5), *Pewne problemy aktualne* (6).

W cz. I filozof Francis J a c q u e s, profesor Sorbony i paryskiego Instytutu Katolickiego, rozważa „gry językowe” oraz „gry tekstologiczne” w odniesieniu do języka religijnego. Znaczenie słów występujących w tekstach religijnych – jak „miłość”, „przebaczenie”, „bliźni”, „wierzyć”, „żyć” – wynika nie z nich samych, ale z przynależności do szczególnego języka oraz z jego zakorzenienia na wszelkich poziomach określonej formy życia: to nie mowa potoczna, lecz charakterystyczny idiom – język religijny. Jacques przyznaje rację Wittgensteinowi, gdy ten uważa, iż teologia akcentująca używanie pewnych słów i określeń, anatemizująca zaś inne, niczego nie czyni zrozumiałym: gestykuluje słowami, bowiem pragnie coś wypowiedzieć, lecz nie potrafi tego wyrazić. Gry tekstologiczne obejmują składową „niewerbalną”: gestową, podstawową; w języku egzystują nie w stanie odizolowanym, ale w systematycznej spójności, związanej z pewną formą życia, przez potężny aparat tradycji wprowadzoną do kanonu Pisma Świętego. Miast szukać myśli u podstaw obrzędu, lepiej go rozpatrywać jako „myśl” – należy jednak odnaleźć tę myśl działającą „przy pracy” w obrzędzie. Praktyka obrzędowa wyraża nie sens po prostu alegoryczny, ale „semantyzm pierwotny”: to już nie zwykłe wyreżyserowanie naśladujące wydarzenie opisane w praktyce tekstologicznej, z jaką się ona wiąże – to „jest” samo wydarzenie rzeczywiste i konkretne, przeżywane jako doskonale skuteczne. Regulujący zamysł obrzędu pociesycielskiego polega na przekształceniu działania niezdolnego do zmiany czegokolwiek w działanie mające „sens”: tak np. obrzędy pochówkowe – niezależnie od swej funkcji terapeutycznej – śmierci dają do zrozumienia, że jej zwycięstwo nie jest definitywne. Słowa i gesty łącznie podlegają ceremoniałowi ustalonemu wedle zapisu obrzędowego i w warunkach przyjętych przez wspólnotę: synteza słowa oraz gestu jest dynamiczna i pośrednicząca. Obrzęd wyznacza równocześnie odstęp między sacrum i profanum oraz więź między nimi istniejącą: to środek ustalania stosunków między tym, co wyraża się w człowieczym bytowaniu – a tym, co je przekracza. Jacques uwzględnia patologię obrzędu, który może przesunąć się ku absolutyzacji rytu: obrzęd nazbyt sformalizowany skupia uwagę na swym wykonywaniu, a przecież jakaż różnica istnieje między kultem uzewnętrznianym a kultem z ducha i prawdy! Ponadto obrzęd może stać się wynikiem działania jednostki, bez artykulacji w rzeczywistym zespole społecznym; wierny z kolei może być wzywany do „uczestniczenia” jak gdyby w spektaklu. Taka instytucjonalizacja obrzędu sprzyja wylanianiu się praw zastrzeżonych dla kapłaństwa: szafarze kultu skłonni są zawłaszczać władzę odtwarzania znaków założycielskich Chrystusa. Koniec końców – utrzymuje filozof – aparat instytucjonalny uznawałby siebie za cel aż po umieszczanie się między Bogiem a Ludem Bożym, co „nie daj Boże!” Język liturgiczny przystaje na równoczesne osłanianie struktury upamiętniającej i struktury eschatologicznej: ponowne rozważenie tego, co się dokonało, łączy się z obwieszczeniem tego, czego się jeszcze wyczekuje.

Refleksję nad pojęciem „przestrzeni symbolicznej” – wytwarzanej przez architekturę miejsca, muzykę, rozmieszczenie przedmiotów, osoby sprawujące przynale-

żne im funkcje – podejmuje Ch a u v e t. Przestrzeń tę uznaje za założoną kulturowo i wyposażoną psychicznie, uformowaną przez tradycję oraz zbiorową pamięć chrześcijan; każdy jej element – stały czy ruchomy, zależny od czasu liturgicznego i chwili celebracji – wchodzi w kontakt z innymi, tworząc układy przemawiające do uczestników. Przestrzeń liturgiczna ustanawia więc jak gdyby „kryształizację quasi-sakramentalną” systemu wartości właściwego dla chrześcijaństwa; przemawia przede wszystkim w całościowej płaszczyźnie symbolicznej jako „immanentny sprawca interpretacji” – stanowi „strefę illokucyjną”, w znacznym stopniu określającą to co się wyraża i „słyszysz”. Bogactwo przestrzeni liturgicznej jest równoległe z jej kruchością: radość estetyczna z niej wynikająca łatwo może przesłaniać ostrze Ewangelii i wyzwania etyczne. Przestrzeń ta wymaga więc ciągłego ewangelizowania – niełatwo ustala się równowaga między ową ewangelizacją a poszanowaniem tego, co narzuca symbolika przestrzeni liturgicznej.

Ponadto F. M a r t y SI z wydziału filozoficznego Centre Sèvres podejmuje stosunki między liturgią a tym, co zgodnie z długą tradycją określa się jako „zmysły duchowe”; ks. M. M e t z g e r, profesor historii liturgii w Strasburgu, bada więzi liturgii z kosmosem i z cyklicznością pór roku; przestrzeń liturgiczną jako strefę symboliczną kształtującą orędzie przekazywane oraz jego recepcję rozważa J. Y. H a m e l i n e z paryskiego Instytutu Katolickiego.

W cz. II Stephen B u c k l a n d SI – Zimbabweńczyk aktualnie w Cambridge – wskazuje, że obrzęd staje się przekazywaniem znaczenia poprzez operowanie symbolami. Praktyka ceremonii obrzędowych – nawet tych, które pragną wyznaczyć początek radykalnie nowego – z namiennie odnosi się do przeszłości: poprzez mity Początku, łańcuchy przodków czy wspomnianie wielkich wydarzeń obrzęd staje się „kulturową pamięcią”, zachowaniem tożsamości dzięki powtarzaniu przeszłości w jądrze przemian. Jednakże powtarzanie nigdy nie jest ponowieniem „tego samego”, zawsze stanowi „nowy czyn w nowej chwili: nowość kamufluje się pod okryciem tego samego”. Obrzęd religijny można też rozważyć od strony negatywnej jako mechanizm ustanawiany dla ograniczenia indywidualności i pomniejszenia szans odmiennego działania, myślenia czy mówienia – wówczas „stanowi skrajną formę społecznego i politycznego zawłaszczania w łonie społeczeństwa autorytarnego”.

*Pamięć zbiorową w liturgii latynoamerykańskich wspólnot podstawowych* analizuje ks. Mariano P u g a, wykładowca liturgii w Chilijskiej Konfederacji Zakonników i kapłan-robotnik przy owych wspólnotach w Santiago. Lud ubogi, z Biblią w ręku, począł odkrywać siebie w procesie śmierci i życia, ciemnienia i wyzwolenia. Złączenie nurtów społeczno-politycznego i kościelnego wytwarza „wtargnięcie ubogich do Kościoła”. Od „konkwisty-ewangelizacji” aborygeni i Metysi byli „przedmiotem” ewangelizowania, teraz stają się jego „podmiotem”: ich dawną symbolikę śmierci, rezygnacji i fatalizmu zastępują symbole życia, człowieka nowego, ziemi nowej, ludu w perspektywie eschatologicznej. W wielkopiątkowej Drodze Krzyżowej lud dostrzegł siebie w Słudze Cierpiącym i we frasobliwych obliczach Chrystusowych; począł przemierzać „Jeruzalem tego padołu”, którą tworzą dzielnice nędzy – oskarżając systemy założone na grzechu, gwałcenie praw człowieka, tortury, „współwinę władz

państwowych i religijnych”. Wyobrażenia kultowo-liturgiczne obecne w pamięci ludu stanowią jeden z najbardziej pozytywnych czynników na rzecz nowej ewangelizacji, nie zasiliło to jednak liturgii Kościoła, aczkolwiek „kopernikańska rewolucja” Vaticanum II dokonała się we wspólnotach ludzi ubogich, ochrzczonych w Jezusie Chrystusie”. Wszystkie te symbole oczekują włączenia do zasobów Kościołów w ich różności i jedności. Jeśli tego one nie dokonają, lud będzie konkretyzował owe symbole w pozakościelnych ramach religijności ludowej. W zakończeniu Puga przestrzega: także narodowe i papieskie komisje muszą obwieścić swą „preferencyjną opcję na rzecz ubogich”.

*Ciało i pamięć w liturgii afrykańskiej* rozpatruje Elochukwu Uzukwu CSSP, profesor liturgii i teologii w dwóch uczelniach nigeryjskich oraz w paryskim Instytucie Katolickim. Liturgię uznaje za argumentację chrześcijańskiego zgromadzenia przed Bogiem: obejmuje ona ruch czy gesty mówiące nawet bez towarzyszenia słów – gesty to pierwotne narzędzia ludzkości, tworzone przez człowieka za pomocą własnego ciała. W spotkaniu chrześcijaństwa zachodniego i wspólnot afrykańskich dominatorska ideologia kolonialna zapobiegła procesowi akulturacji; kierujący Kościołem filozofowie i teologowie przyjęli elitarną kulturę grecko-rzymską przy kształtowaniu postępowania chrześcijan: ciało uchodziło za podejrzane jako „narzędzie grzechu”, z liturgii wyłączono wszystko, co uznano za nieskromne – „bezruch symbolizował doskonałość”. Tymczasem dla wspólnot afrykańskich ciało jest ośrodkiem totalnego uzewnętrznienia się osoby poprzez gesty wcielające historię – rytm tańca zgodny jest z pierwotnym rytmem wszechświata, jak go interpretuje pamięć ancestralna. Inkulturowana liturgia i teologia wspierały się bezkrytycznie o rozdział między sacrum i profanum: w rezultacie czołowym problemem zgromadzenia chrześcijańskiego stawało się potwierdzenie tożsamości afrykańskiej w obliczu odrzutu sprawionego przez zdobywców – nie może to jednak stanowić wystarczającego punktu wyjściowego dla wznoszenia nowego społeczeństwa. Teolog postuluje więc: przeciwstawianie się masowemu ujarzmianiu krajów Południa przez kraje Północy („czy chrześcijańskie?” – zapytuje), zwalczanie korupcji oraz wyzysku we własnych krajach i nawet w obrębie hierarchii kościelnej, przekraczanie nienawiści, otwarcie na „Innego”. Przytacza przykład „liturgi pojednania” nigeryjskich wspólnot Igbo, łączącej przekazy chrześcijańskie oraz pamięć odziedziczoną po przodkach.

Szlaki czarnofrykańskiego dialogu między chrześcijanami i muzułmanami poprzez ich wspólną pamięć kulturową rozważa ks. François Kabale Lum-bala, Zairczyk, dyrektor Afrykańskiego Instytutu Misjologicznego. Życie, rodzina, gościnność, fundament ustanowiony przez wiarę w Boga, Przodków i Duchy – wszystko to łączy Afrykanów, niezależnie od ich religijnej przynależności, wytwarzając współuczestnictwa obrzędowe. Miejscami dialogu międzyreligijnego okazują się różne plany rozwojowe: „Nasze wyznania służą integralnej promocji człowieka [...] Afryka Czarna jest obszarem, na którym ekumenia ma szanse wzniesienia się na nowych podstawach nie obciążonych nierównościami kultur czy uprzedzeniami politycznymi”.

Isabelle Renaud-Chamiska, wykładająca metodologię literatury w paryskim Instytucie Katolickim, uznaje liturgię chrześcijańską za prawdziwą składnicę

pamięci Kościoła jako łańcuchy powiązanych cytatów z tradycji biblijnej i eklezyjalnej.

W cz. III Jyoti S a h i – artysta indyjski, świecki współpracownik ośrodka liturgiczno-katechetycznego w Bangalore – dostrzega w wielkich tradycjach religijnych rosnące skłonności do intelektualizacji przy odcinaniu się od spontanicznych źródeł duchowości: a przecież należy uwzględnić to, co jest bardzo istotne dla ludzi uzależnionych od podstawowych potrzeb życia. „Coraz bardziej jesteśmy świadomi, że Kościół zorganizowany i wyposażony w struktury, dysponujący potężną klerykalną hierarchią intelektualną, wobec duchowego świata zwykłych wierzących zachowywał się równie ciemnościelski, jak i pewne systemy polityczne urągające z fundamentalnych wolności większości ludzi”. Kultura okazuje się najżywotniejsza i najbardziej twórcza przy współdziałaniu ciała i ducha: gdy duchowość wspiera się wyłącznie o doznania fizyczne, tam człowiek staje się łupem sił irracjonalnych; gdy z kolei wiara okaże się sprawą koncepcji intelektualnych i abstrakcyjnych formuł, wówczas duchowość wyraża się w dogmatyzm i jałowy racjonalizm. Duch winien być wcielony, „winkulturowany w lokalne i i swoiste ekspresje kulturowe”. Sahi przytacza różne próby podejmowane w Kościele indyjskim dla związania liturgii mszalnej z indyjskimi pojęciami o znaczeniu ciała – wprowadzano m.in. formy tańca wspólnotowego (klasyczny taniec indyjski może być głęboko kontemplacyjny); uczestniczących w liturgii nakłaniano do przygotowania się poprzez jogę dla powiększenia samoświadomości.

Teologia „mujerista” (neologizm od hiszp. „mujer”: kobieta) stanowi praktykę i refleksję zmierzające do wyzwolenia kobiet hispanicznych (inny neologizm ostatnio powstały dla określenia hispanofońskich Latynosów i Karaibczyków żyjących w USA). Liturgie „mujerista”, choć nie zawsze uznawane za liturgie, istnieją w licznych formach wykorzystywanych przy różnych sposobnościach – wyjaśnia Ada Maria I s a s i - D í a z, profesor etyki i teologii na wydziale teologicznym Drew University, USA. Występują one, gdy doświadczenia owych kobiet stanowią źródło celebracji mającej przyczyniać się do wyzwolenia; okazują się momentami nadziei w codzienności borykania się o przeżycie; stanowią znaki buntu obwieszczające ciemnościelom, że uciemnione nie są ujarzmione; są „przestrzeniami bezpieczeństwa” pozwalającymi uczestniczkom na odkrywanie własnej osobowości; „uznają się za krytykę i oskarżenie liturgii instytucjonalnych, które – świadomie lub nieświadomie – są nade wszystko środkami utrzymania właściwego ładu patriarchalnego”. W liturgiach tych liczne symbole religijności ludowej wywodzą się „z hiszpańskiej pobożności katolickiej średniowiecza i z praktyk wiary afrykańskiej oraz amerindiańskiej naszych przodków”, wszakże religijność ludowa zawiera elementy takie jak fatalizm, zabobon i gloryfikacja cierpienia – mające uwierzytelnić uciemnienie kobiet hispanicznych, zatem przez nie odrzucane. Po krajowej konferencji kobiet hispanicznych półtorej setki uczestniczek przeprowadziło „liturgię uzdrawiania”: siedząc wokół wielkiego zbiornika z wodą, w otoczeniu świec, kamieni i licznych wizerunków dewocyjnych, zanurzały w wodzie kamień i kolejno wymieniały „ranę”, z jakiej pragnęły być uleczone – głośno mówiły o tym, czego nie odważały się poruszyć wewnątrz. Liturgie „mujerista” umieszczają sacrum nie

w Kościołach instytucjonalnych, przejawiających niewiele zrozumienia dla aspiracji kobiet hispanicznych – lecz pośród zepchniętych na pobocze, ubogich i uciemnionych; wytwarzają mistykę: przynoszą zwartość społeczną pozwalającą uczestniczkom na czynienie tego, czego nie potrafiłyby dokonać same. Aczkolwiek kobietom hispanicznym Kościół nadal odmawia pełnego uczestnictwa, to jednak „mujeristas” wierzą, iż odzyskiwanie sacrum poprzez ich rytuały definitywnie przyczyni się do zmiany systemu społecznego: „nasze liturgie «mujerista» są niezwykłymi przeobrażicielkami”.

Miejsce kobiet w liturgii rewindykująco analizuje Teresa Berger, Niemka i katoliczka, profesor teologii ekumenicznej w Duke University, USA. Utrzymuje, że najwcześniejsze świadectwa kultowe wykazują koncentrację kobiecości. W chrześcijaństwie dwa stałe elementy – dyskryminujące kobiety wykluczenie z kapłaństwa oraz równie seksistowskie tabu odnoszące się do miesiączkowania – spowodowały wyłączenie kobiet z pewnych dziedzin życia liturgicznego. Podkreślając androcentryzm tradycji liturgicznej, Berger przypomina o pierwszych propozycjach praktycznych „liturgii feministycznych” z lat siedemdziesiątych: kobiety są tam podmiotami, kreatorkami w sferze dotąd dla nich zamkniętej. Występują nowe akcenty np. obrzęd namaszczenia po zgwałceniu) i skłonność do symboliki (woda, olej, chleb, kwiaty, ziemia...): „Zadośćuczynienie kobietom poprzez zdobnictwa istniejącej liturgii nie wystarczy na długo” – należy przeprowadzić inkulturację liturgii w nowej kulturze, rodzącej się w opozycji przeciw patriarchalnej tradycji świata zachodniego, do której ustanowienia przyczyniło się chrześcijaństwo. „Musimy zwalczać utratę pamięci kościelnej i liturgicznej (także, w nie najmniejszym stopniu, w nas samych)” – postuluje autorka i wyraża nadzieję, że Vaticanum III uzna eklezjalny ruch kobiet za przejście stwórczej mocy Bożej, za „ruach Jahwe”, poprzez Kościół.

Mimo pluralizmu ideologicznego ludzie odwołują się do obrzędów religijnych – wskazuje Jozef Lambert, wykładowca liturgiki i teologii sakramentalnej w Louvain. Zastanawia się nad celowością rytualizacji nowych momentów „przejścia” w życiu jak podjęcie rozwodu czy przesunięcie się w stan spoczynku – może byłoby niekiedy korzystne zastąpić chrzest „uczuciem nowego życia”. Uzdrowicielska moc obrzędów ujawnia się w strefie choroby, gdy medycyna troszczy się o aspekt fizyczny, zbyt mało uwagi poświęcając człowiekowi zranionemu w stosunku do siebie samego, do świata, do innych. Wojny i wielkie katastrofy mogą ustanawiać wyzwania do podjęcia wspólnotowych celebracji. Auschwitz jako symbol całkowitej utraty podstawowego człowieczeństwa przeobraził się dziś w ex-Jugosławię, Somalię, Rwandę. Kościół winien uświadomić sobie wielką odpowiedzialność: nigdy nie zapomnieć. „Liturgia jest anamnezą, upamiętnianiem śmierci Niewinnego, broniącemu prawdziwego człowieczeństwa w imię Boga – ale jest też pamięcią zmartwychwstania”. Należy zatem nie tylko przeciwstawiać się wszelkim nieludzkościom, ale ponadto upamiętniać ich ofiary, które trzeba wydobywać z anonimowości, z groźby całkowitego zapomnienia.

Ponadto ks. J. Tong – wykładowca teologii dogmatycznej w Hongkongu – uznaje, że liczne elementy myśli konfucjańskiej i taoistycznej mogą być włączane do chińskiej liturgii chrześcijańskiej, która z kolei dowartościowuje myśl oraz praktykę

tych tradycyjnych filozofii i religii Chin; N. M i t c h e l l, dyrektor Ośrodka Liturgii Duszpasterskiej w Notre-Dame, USA, rozważa wyłanianie się spontanicznej obrzędowości silniejszej od więzi krwi i odrzuca tezę o możliwości współczesnej kultury bez obrzędów.

Sygnalizowany zeszyt jest wyraźnie dwupoziomowy. Do warstwy teoretyzującej, założonej na kulturowych fundamentach Starego Kontynentu łącznie z jego tradycjami, należą rozprawy z cz. I (ponadto ostatnia i częściowo pierwsza z cz. II); warstwa konkretyzująca czy aktualizująca obejmuje pozostałe, wsparte o doświadczenia innych kręgów kulturowych: czarnoafrkańskiego, latynoamerykańskiego, „hispanistycznego”, indyjskiego, chińskiego, feministycznego, „postnowoczesnego”. W tej ostatniej zaakcentowano bardziej ludowe – „oddolne”, wyzute z wyrafinowania – korzenie liturgii; także fakt, iż żywe tworzywo sakramentalizmu stanowi materia: ukazano tam, że symboliczne czynności mnożą się w zbiorowościach, których uczestnicy są nie tylko widzami, lecz również współtwórcami. Poprzez bardzo pogłębioną refleksję analityczną rozpraw z pierwszej warstwy oraz poprzez wręcz globalnie zakreślone horyzonty kulturowe studiów z drugiej warstwy zeszyt w pełni zasługuje na szczególną uwagę: w przeważającym stopniu wychodzi poza bardziej niejako „klasyczne” ujęcia, które wydają się dominować w polskim katolicyzmie. Tak np. spośród jedenastu rozpraw zamieszczonych w wydanym dokładnie rok wcześniej zeszycie 3 (81) polskiej edycji międzynarodowego przeglądu teologicznego „Communio” *Liturgia a życie* – tylko jedna (Michel Teheux z Liège *Rola słowa w modlitwie wspólnoty*) wykazuje dość istotne zbieżności z podstawową osią pierwszej warstwy studiów omawianego tu zeszytu „Concilium”. Można więc dostrzegać jak gdyby dopełnianie dwóch najzupełniej odmiennie zarysowanych podejść.

Ubocznie należy zaznaczyć, iż zeszyt ten – otwierający się znakomitą rozprawą Jacques’a (najobszerniejszą ze wszystkich w tym przeglądzie znanych niżej podpisanemu) i przynoszący szereg artykułów „wysokiego lotu” – nie kończy się tak pożądaną syntezą na podobieństwo zbliżonych form z niedawnych lat: na dodatek ostatni artykuł obniża napięcie intelektualne; a przecież można było temu zapobiec choćby przez stosowne przegrupowanie zawartości z tak stymulującym ujęciem Chauveta jako zamykającym.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*