

Paweł Bortkiewicz

Między misterium a człowiekiem

Collectanea Theologica 68/3, 25-37

1998

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.

PAWEŁ BORTKIEWICZ, POZNAŃ—WARSZAWA

MIĘDZY MISTERIUM A CZŁOWIEKIEM

Sam katechizmowy tytuł części omawiającej problematykę liturgiczną wskazuje, że stajemy w obliczu misterium: *Celebracja tajemnicy chrześcijańskiej*. Układ katechizmowy wskazuje też na swoistą strukturę i konsekwencję owego misterium — część pierwsza wykładu Katechizmu mówi o ekonomii zbawczej, część druga — skupia się wokół urzeczywistnienia misterium paschalnego w sakramentach. Od ogólnej perspektywy do jej kulminacji i konkretyzacji — tak chyba można wyrazić wewnętrzną logikę katechizmowej wykładni. Można także dostrzec jednocześnie różnice ujmowania zagadnień w obydwu częściach — od mistagogii do celebracji misterium (część pierwsza) i od celebracji misterium do mistagogii (część druga)¹.

Dominanta misterium w prezentacji liturgii nie może oczywiście dziwić. Podobnie nie może też wywoływać zaskoczenia, że liturgia jest rodzajem rzeczywistości mediacyjnej pomiędzy misterium a człowiekiem. To zauważenie pozwala jednak dostrzec istotne trudności opisu. Po pierwsze trudno jest mówić o misterium, jest ono chyba raczej rzeczywistością doświadczaną niż poznawalną. Po drugie, nie mniejszy kłopot wiąże się z człowiekiem. Jest to trudność podwójna. Pierwsza wynika z samej istoty człowieka.

Nie bez racji Max Scheler, jeden z najwybitniejszych antropologów XX wieku, stwierdzał: „W naszej epoce człowiek po raz pierwszy stał się zadaniem w pełni i bez reszty problematycznym. Przestał bowiem wiedzieć, kim jest, a jednocześnie wie, że nie wie kim jest”². Podobny ton wypowiedzi daje się zauważyć w słowach Martina Heideggera: „Zadna

¹ Por. B. Nadolski, *Słowo Boże i sakramenty święte*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego – wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudętko, Lublin 1995, s. 149.

² Cyt. za: F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”* w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 137.

epoki nie wiedziała o człowieku tak wiele i nie znała go tak różnorako jak nasza... Ale też żadna epoka nie wiedziała mniej, kim jest człowiek, jak współczesna”³. Uczeń Heideggera, Karl Rahner, stwierdza z kolei następująco: „Wiele nauk zajmuje się człowiekiem i może o nim sformułować twierdzenia, które są w pewnym stopniu trafne i dokładne, i z natury rzeczy ograniczone. Wiara i teologia mówią o nim właściwie tylko jedno, to, co obejmuje wszystko inne, co jest nieograniczone, nie zmienione, i to, co jako takie, jest tajemnicą: że mianowicie jest on otwartym, doświadczającym niedostatku partnerem absolutnej bliskości do Boga, niepojętej tajemnicy i dlatego inne nauki nie mogą go w pełni wyrazić ani ogarnąć”⁴.

Drugi wymiar trudności wiąże się z egzystencją człowieka współczesnego, uwikłanego w konkretną sytuację dziejową. Upraszczając to, co jest pozbawione jakiegokolwiek prostoty można dać jedno słowo wyjaśniające charakter owego kontekstu dziejowego i kulturowego — „postmodernizm” (ponowoczesność).

Zadaniem niniejszej refleksji jest spojrzenie zatem na mediacyjną rolę liturgii odczytaną wobec człowieka współczesnego. Domaga się to nakreślenia (z konieczności szkicowego) kondycji postmodernistycznej, by na tym tle dojrzeć rolę liturgii — zwłaszcza jako błogosławieństwa i dzieła stwórczego.

Człowiek w mrokach postmoderny

Nietrudno dostrzec, że termin „postmoderna” odnosi się do cech kondycji społecznej zamożnych krajów europejskich i związanych z Europą w XX w. Sam termin zwraca uwagę na kontynuację i zerwanie zarazem jako na dwie strony złożonych relacji między obecną a poprzednią formacją społeczną⁵. Można widzieć w nim rodzaj samookreślenia — jest to w pełni rozwinięta moderna świadoma nieprzewidzianych konsekwencji wewnątrz moderny, moderna „świadoma swej natury — moderna dla samej siebie”⁶.

³ Cyt. za: *tamże*, s. 137

⁴ K. Rahner, *Człowiek*, w: K. Rahner, H. Vorgrimmler, MST, s. 71-72.

⁵ Por. Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s.7. Postmodernizmem nazywa się to, co wystąpiło w kulturze po modernizmie europejskim w przełomie XIX i XX w. W tym sensie byłoby to nawiązanie i zarazem demaskacja nowego kryzysu schyłku XX w. (neomodernizm). Ale z drugiej strony, postmodernizm bywa używany na oznaczenie krytycznej reakcji na modernizm jako plód i wytwór kultury nowoczesnej. Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, s. 248.

⁶ Z. Bauman, *Socjologiczna*, s.7.

Podobnie, jak w wielu współczesnych „-izmach” (takich jak strukturalizm, egzystencjalizm) także i tutaj trudno o jednoznaczność typu definicyjnego samego pojęcia. „«Postmoderna» nie posiada jak dotąd niczego w wyraźny sposób należącego tylko do niej; określa ją najlepiej nie to, po czym ona następuje, lecz to, od czego się wyodrębniła: moderna-Nowoczesność (*the modern-Modernity*). (...) Postmoderna nie jest tym, «co istnieje po nowoczesności» (*modernity*); jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary”⁷.

Łatwiej od próby konstrukcji definicji zjawiska podać charakterystyczne dla niego cechy oraz tezy, które pełnią wręcz rolę dogmatów wiary postmodernistycznej. Tak więc najbardziej charakterystyczne cechy kondycji postmodernistycznej to: zinstytucjonalizowany pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencja zrodzone w dobie walki instytucji moderny o uniwersalizm, homogeniczność, jedność i jasność⁸.

Z kolei wskazując na główne dogmaty teorii postmoderny można wymienić kilka z nich. Pierwszym jest, jak można wnioskować, przekonanie, że środowisko ludzkie stanowi system złożony — różny od systemów mechanicznych nieprzewidywalnością i niemożnością kontroli przez dane statystyczne. Konsekwentnie, oznacza to, że agencje działające wewnątrz środowiska nie mogą być oceniane w kategoriach dysfunkcjonalności. Zawodną okazuje się, wbrew powszechnym niemal mniemaniom, analiza statystyczna. Świat współczesny to, jak to określa Lyotard, cały szereg mikrodyskursów, które pozostają do siebie we wzajemnym odniesieniu jak wysepki archipelagu na oceanie⁹. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy można między tymi wysepkami archipelagu budować mosty mocą rozumu (jak chce tego Wolfgang Welsch), czy też jest to niemożliwe.

Taki stan rzeczy implikuje kolejny aksjomat. Ten mianowicie, że system złożony środowiska postmoderny jest nie prosty z dwóch powodów. Jednym z nich jest obsesyjnie wręcz podkreślany brak agencji centralnej ustanawiającej cele. Oznacza to programowy kryzys autorytetów i ich funkcjonowania w społeczności. Drugim powodem złożoności systemu

⁷ Th. L. Pangle, *Uzłachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994, s. 8.

⁸ Por. B. Baran *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 168-208.

⁹ A. Zcidler-Janiszewski, *Moralność w zdecentralizowanej kulturze*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 15.

postmodernistycznego jest wymuszona konieczność, by środowisko było zaludnione przez dużą liczbę agencji. Niektórzy twierdzą, że ta sytuacja nie tyle jest postulatem postmoderny, ale opisem już istniejącego zjawiska: faktycznego rozpadu jednolitych porządków i kultur, w ramach których dokonywano uniformizacji życia społecznego.

Bardzo istotny dla konstrukcji wizji moralności jest kolejny aksjomat postmodernistyczny. Odrzucenie struktur społecznych służy pełnej samorealizacji człowieka, skrajnie rozumianej autonomii. „Autonomia oznacza, że podmioty działania są jedynie częściowo, jeżeli nie w ogóle, ograniczone w dążeniu do czegokolwiek, co zostało ustanowione, jako ich cele. W dużym stopniu są one wolne w swym dążeniu do doskonałości nieliczącym się z możliwościami organizacyjnymi i dostępnymi zasobami. Są one też niczym nie ograniczone w postrzeganiu środowiska (...) Liczne wytwory działań celowo-dążnościowych wielu częściowo wzajemnie zależnych, lecz względnie autonomicznych podmiotów, muszą *ex post facto* ustanowić swą stosowność, użyteczność i zapewniającą popyt — atrakcyjność”¹⁰.

Fakt autonomii jest dodatkowo zabezpieczony tym, że środowisko działań jawi się jako przestrzeń chaosu i chronicznego braku zdeterminowania. Jest to obszar narażony na sprzeczne działania, a przez to stale ambiwalentny. Wymusza to konieczność nieustannych wręcz decyzji. Są one wyraźnie samostanowiące, odarte z jakichkolwiek autorytetów. Komentując słynne zdanie Dostojewskiego, Bauman stwierdza: „Zdanie «Boga nie ma» znaczy: nie ma siły potężniejszej niż wola ludzka, zdolnej złamać opór ludzki i przymusić człowieka do moralności; a i nie ma autorytetu bardziej wzniosłego i zaufania godnego od ludzkich przeczuć i intuicji — autorytetu, jaki mógłby uspokoić błądzących po omacku, że czyny, jakie zdają się im cnotliwe, szlachetne i sprawiedliwe są w istocie takimi, za jakie je uważają (...). Pod nieobecność takiej siły i takiego autorytetu, ludzie zdani są na pastwę swych impulsów i instynktów”¹¹.

Brak stałych struktur społecznych, odmowa istnienia przeliczalnych i policzalnych struktur, które mogłyby godzić w absolutystycznie pojmowaną autonomię podmiotu, wszystko to ma swoje konsekwencje. Podstawową z nich jest przeświadczenie, iż „egzystencjalna modalność podmiotów działania jest niewystarczająco zdeterminowana, nieprzesądzona, ruchoma i niezakończona

¹⁰ Z. Bauman, *Socjologiczna*, s.13.

¹¹ Z. Bauman, *Dwa szkice*, s. 51.

na (...) Brakuje miary, w nawiązaniu do której rozwój tożsamości mógłby być porównywalny. (...) Tożsamość podmiotu działania — to nic innego jak nieustająca (i nie-linearna) aktywność samoustanowienia. Innymi słowy, samoorganizowanie się podmiotu działania w terminach «projektu-życia» (...) jest zastępowane procesem samo-ustanowienia¹².

Czy zatem pozostaje zalegalizowany chaos, bez jakiegokolwiek oparcia dla stabilizacji działań? Niektórzy postmoderniści godzą się na to, że brak stałego, apriorycznego planu samoustanawiania domaga się bowiem innych punktów orientacji jako substytutów planu. „Samoprogłaniane (*self-proclaimed*) posłuszeństwo w stosunku do wyselekcjonowanego podmiotu działania (aktu samego wyboru) dokonuje się przez adopcję znaków symbolicznych (*symbolic tokens*) przynależności, a wolność wyboru ograniczona jest jedynie dostępnością i osiągalnością takich znaków¹³. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje ciało, darzone wręcz kultem w dobie ponowoczesnej¹⁴. Niesie ono za sobą dowartościowanie tego, co jest „przyjmowane do wewnątrz” (pożywienie, powietrze, leki), tego, co ma kontakt ze skórą itp. Dlatego też cenne są drobne, ale konkretne działania, takie jak jogging, dieta; wszystkie one traktowane są jako manifestacja wolności podmiotu.

W ten sposób styl życia postmodernistycznego nabiera znamion etyki, choć sami twórcy ponowoczesności odżegnują się od słowa „etyka” na rzecz „moralność”. Można zatem pytać o to, co faktycznie jest proklamowane i co faktycznie jest realizowane — etyka czy moralność? Wskazany powyżej dylemat Bauman rozwiązuje prorokująco: „Kryzys etyczny nie musi zwiastować kryzysu moralności; a już w pewnością podważa tezę, że zmierzch «wieku etyki» oznacza upadek moralności. Można dowieść (...) tezy dokładnie przeciwnej: że mianowicie kres «ery etyki» jest początkiem «ery moralności» — i że czasy ponowoczesne można rozpatrywać jako — potencjalnie przynajmniej — taką właśnie erę. (...) W tym tylko sensie, że dzięki rozproszeniu etycznej zasłony

¹² *Tamże*, s. 14; por. też. B. Baran, *Postmodernizm*, s. 73-100.

¹³ Z. Bauman, *Socjologiczna*, s. 15.

¹⁴ Foucault twierdzi, że jednostka jest pozbawiona wszelkich praw podmiotowych, tożsama ze swym ciałem, kieruje się cieleścią i jest kreatorem wartości. Ten moment zasługuje na zauważenie także dlatego, że niekiedy przeczy się temu, iż w postmodernizmie waloryzuje się jednostkę (gdyż istnicje w nim programowa negacja antropocentryzmu i konstatacja tzw. śmierci człowieka). Ale jest to opór postmodernizmu wobec nowożytnej koncepcji i pojęcia podmiotu praw i przywilejów (rzeczywistości transcendentnej, filozofii podmiotu), a nie opór wobec jednostki jako takiej.

dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistą kondycję człowieka moralnego można dziś wreszcie stanąć oko w oko z «nagą prawdą» dylematów moralnych, jaka wyłania się z doświadczeń życiowych mężczyzn i kobiet borykających się na codzień z trudnym zadaniem wyboru”¹⁵.

Pomimo tej wyraźnej deklaracji kwestionującej etykę, a promującej moralność stawania z prawdą codziennych dylematów moralnych, socjologowie analizujący postmodernę wskazują, że nieodłączną częścią socjologicznej tej teorii jest polityka i etyka. Ta ostatnia znajduje w niej, w przeciwieństwie do myśli modernistycznej, miejsce poczesne. Socjologia modernistyczna mogła bowiem pomijać lub minimalizować problemy etyczne, gdyż moralna regulacja postępowania była tam poddana legislacyjnym instytucjom społecznym. Dochodzenie do pełnego modernizmu eliminowało „prywatność” w moralności (obszary życia nie regulowane instytucjami społecznymi). Natomiast w postmodernie, gdzie programowo postuluje się dyskredytowanie roli agencji społecznych, dyskurs etyczny nie jest instytucjonalnie zawłaszczony. Pozostaje kwestią wyboru indywidualnego. Jego prowadzenie, decyzje lub brak decyzji tworzą część teoretycznego modelu postmoderny.

Można zauważyć, że pozornie problemy dotychczasowej etyki, zwłaszcza te, które wyłaniają się na linii międzyludzkich relacji, pozostają bez zmian. Natomiast to, co najbardziej charakterystyczne dla postmoderny to problemy, które wyłaniają się z faktu pluralizmu i władzy i fundamentalnie istotnej kwestii samo-ustanowienia podmiotów działania.

W takim kontekście można mówić o tym, że post-modernizm jest także post-etyczny¹⁶. Przy czym na uwagę zwraca fakt, iż brak fundamentów (zasad fundamentalnych) w etyce jest postrzegany jako zysk dla etyki. W ich miejsce wstawia się podstawowe motywy, bodźce, takie jak: rehabilitacja zmysłowości moralnej, rehabilitacja związania się z miejscem oraz odejście od antropocentryzmu.

Twierdzi się, że grupy społeczne, a także jednostki winny kierować się własnymi celami. Zasady (normy) mogą być wyprowadzane jedynie jako reakcje na spory, drogą ustanawiania jest negocjacja każdorazowo nowa, wątpliwa i nieokreślona. Ma to sprawić, że problem zasad pozostanie w centrum zainteresowań agend publicznych. Ale jednocześnie oznacza to, że ostatecznie problem ten nie jest rozwiązywalny. Brak pryn-

¹⁵ Z. Bauman, *Dwa szkice*, s. 83-84.

¹⁶ Por. F. de Wachter, *Post-Modern*, s. 81.

cypialnych uzgodnień sprawia, że negocjacja zasad przybiera charakter etyczny; „w grę wchodzi tu zasady nie-uitylitarnego samoprzymusu autonomicznych agencji — tak nie-użyteczność jak i autonomia pozwalają odróżnić działania moralne od postępowania określonego czy to przez własny interes czy dozwolonego prawnie”¹⁷.

Fakt uznania pluralizmu władzy i nadania mu mocy stanowiącej normy moralne likwiduje w ten sposób istniejące, tradycyjne zasady moralne. Oddziałuje także w inny sposób. Przez uznanie pluralizmu władzy jako instytucji normatywnej, agencje społeczne stają się podmiotem odpowiedzialności. Ponieważ jednak działania agencji rozgrywają się tak naprawdę między konsekwencją własnych działań a dwuznacznością i kontrowersyjnością celów, pojawia się potrzeba uzasadnień i usprawiedliwień argumentami według wartości, zdolnych aktywizować działania.

W ten sposób dokonuje się promocja i wręcz gloryfikacja pragnień (pożądań) życiowych (witalnych), odmowa uczestnictwa w tradycyjnych więzach kulturowych i społecznych, taktyka partyzancka wobec systemu i stałe bycie w awangardzie. Wszystko to stanowi postmodernistyczną formę życia. Nietrudno dostrzec tutaj inspiracje Nietzschego, które są tak czytelne zwłaszcza we francuskim post-strukturalizmie (M.Foucault, J.-F. Lyotard, J.Derrida)¹⁸.

Cytowany powyżej Z. Bauman stwierdza: „Reasumując: w warunkach postmoderny podmioty działania napotykać stale problemy moralne i są zobligowane do wyborów pomiędzy jednakowo uzasadnionymi (lub jednakowo nieuzasadnionymi) zaleceniami. Wybór zawsze oznacza przyjęcie odpowiedzialności i z tego powodu nabiera cech aktu moralnego. W kondycji postmodernistycznej podmiot działania jest ograniczony nie jako aktor i nie jako ten, który podejmuje decyzję, lecz jako podmiot kompetentny moralnie”¹⁹.

Kompetencja jest przy tym tutaj nade wszystko maksymalną realizacją wolności. Wszystko, dosłownie wszystko pozostaje poddane kryterium wolnościowemu, nawet sama racjonalność. Wolność ma jednak charakter ambiwalentny. Z jednej strony nadaje człowiekowi poczucie

¹⁷ Z. Bauman, *Socjologiczna*, s. 23.

¹⁸ Por. F. de Wachter, *Post-Modern*, s. 78-79; o inspiracjach poza francuskimi postmodernistami por. B. Baran, *Postmodernizm*, s.81-86; 94-96.

¹⁹ Z. Bauman, *Socjologiczna*, s. 24.

nieskrępowania i bogactwo niczym nie ograniczonych szans, z drugiej wszakże zagraża obawą, co do nie w pełni wykorzystania wolności²⁰. W ten sposób człowiek staje wobec wielości alternatyw, niemal nieskończonych, a w równej mierze racjonalnych, co nieracjonalnych. Wolność zostaje w ten sposób jednak zakwestionowana sama w sobie. A wraz z nią dokonuje się deprecjacja moralności.

Niezależnie zatem od wielości działań i trendów postmodernistycznych, uciekających często od samookreślenia, można zauważyć, że człowiek zostaje osaczony w mroku kultury. Ten mrok kusi i zachęca, najpierw do tego, by postępować naprzód, nie łudząc się dojściem do jakiegokolwiek celu. Sam mrok wyklucza poznanie. Wyklucza także możliwość spotkania i współdziałania. Uniemożliwia pójście za innym, drugim, kimś, kto jest autorytetem. Zostawia człowieka w samotności, z iluzją wolności, faktycznie jakby nieograniczonej, ale przecież nieużytecznej i pozbawionej sensu. Mrok skazuje człowieka na samotność i chaos działania.

Konsekwencje mentalności postmodernistycznej dla liturgii

Niektórzy²¹ oglądając liturgię przez pryzmat jej praksis, wykonywania znaków dostrzegają cały zespół wpływów postmodernistycznych. Tak więc w zakresie znaków osobowych postrzegają zanik rozdzielenia funkcji liturgicznych. „Nie jest właściwe zatem, gdy celebrans jest jedynym, lub prawie jedynym «aktorem» celebracji”²². Z drugiej strony podkreśla się działania kwestionujące wyjątkową godność i specyfikę funkcji celebransa we wspólnocie. Ich wyrazem jest na przykład zdeprecjonowanie centralnego charakteru miejsca przewodniczenia, zanik estetyki stroju przewodniczącego, nonszalancja gestów, brak należytej formacji i w konsekwencji posługi ministrantów, co ostatecznie prowadzi do wniosku, iż w tych zjawiskach uwidacznia się pewna „analogia do postmodernistycznego zakwestionowania autorytetów”²³.

²⁰ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice*, s. 38.

²¹ Por. A. Dyr, *Postmodernizm w liturgii*, w: *Postmodernizm dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sarcło, Poznań 1995, s. 90-96.

²² A. Dyr, *Postmodernizm*, s. 90.

²³ *Tamże*, s. 92.

Innym przejawem przenikania negatywnych cech ponowoczesnych do liturgii jest kwestia zaciemnienia czytelności znaku przestrzeni sakralnej. Chodzi tutaj zarówno o ogólną koncepcję architektoniczną, która może ułatwić lub utrudnić tworzenie jedności zgromadzenia wiernych i stwarzania stosownych warunków do modlitwy, jak i o zagadnienia szczegółowe. Do tych drugich należą na przykład jakość ołtarza i jego estetyka, służąca podkreśleniu jego znakowości. Także ambona jako miejsce proklamowania słowa Bożego, współcześnie często zamienia się na dwa pulpity (dla kapłana i ministrantów — lektorów). Konkretnie współczesne rozwiązania w tym wypadku negują charakter ambony jako stołu słowa Bożego²⁴.

Wreszcie, inną grupą znaków „zarażonych” postmodernizmem stanowią znaki akustyczne i optyczne służące tworzeniu wydarzenia liturgicznego jako procesu komunikacji. Wśród pierwszych daje się zauważyć niejednokrotnie tendencje „demokratyzujące” język liturgii („naszą wspólną Ofiarę”, „pokój nam wszystkim” itp.). Nonszalanckie okazują się także formuły nowatorskie, usiłujące wydobyć rzekomo bogatszą treść czy bardziej zaktualizowaną („Oto najdoskonalsza forma przeobóstwionej materii”, „Oto Baranek Boży, który dzisiaj na osiołku wjechał do Jerozolimy” itp.). Negacja czy unicestwienie dokonuje się także w zakresie znaku optycznego, czego ilustracją mogą być negatywne przykłady przekazywanego znaku pokoju²⁵.

Spośród wymienionych zjawisk nie wszystkie wydają się produktem ponowoczesności. Niektóre zdają się wytworem braku osobistej kultury, ignorancji, braku kompetencji architekta czy braku stosownej wiedzy celebransa. Niemniej, niektóre z wskazanych przykładów zasługują na zauważenie. Pozwalają bowiem odkryć, że w ramach liturgii, która jest (czy była), z racji swoich rytuałów i precyzyjnych gestów, niejako synonimem percepcji autorytatywnie określonej rzeczywistości, dokonała się istotna zmiana. Zgromadzenie tworzące wydarzenie liturgiczne, z przyzwoleniem, czy niekiedy inicjatywą celebransa, uprawia liturgię jako dowolną twórczość. Ostatecznie, odrzucając przestrzeń wyznaczoną przez strukturę i autorytet, zgromadzenie zatracą swój właściwy charakter. Staje się uczestnikiem tak znaczącego dla postmoderny — chaosmosu, w którym jedyną orien-

²⁴ Por. *tamże*, s. 93-94.

²⁵ Por. *tamże*, s. 94-95.

tację wyznacza arbitralność poszukiwań. Nie sposób zminimalizować w tym procesie kontestacji autorytetu, poczucia obcości dekonstruującego społeczeństwo, wreszcie elementu „twórczości”, która jednak nie służy jakimkolwiek celowi, nie jest przyporządkowana sensowi, lecz stanowi wyraz arbitralnego aktywizmu.

W tym kontekście wydaje się, że w bogactwie liturgii można odszukać treści i walory, które mogą wyjść na spotkanie człowieka ponowoczesności, niejako respektując pewne elementy jego mentalności, ale przywracając im sens i znaczenie. Tak więc, można suponować, że tym, co może człowieka wyrwać z mroku postmodernizmu jest — dokonywane za pomocą liturgii — objawienie drugiego i czyn zapraszający do współdziałania.

Liturgia jako błogosławieństwo i jako czyn stwórczy

Katechizm przynosi oprócz tradycyjnej wizji liturgii jako misterium (tajemnicy), także drugą — opisującą ową rzeczywistość w nowej kategorii — „niezmierzonego Bożego błogosławieństwa”. Błogosławieństwo wyraża, zgodnie z tradycją biblijną, pierwotność inicjatywy Bożej, dar życia, płodności i mocy. Jednocześnie akcentuje odniesienie do człowieka — jest przecież poniekąd w służbie człowiekowi, choć zarazem wyraża zachwyt ze strony człowieka dla Boga i dziękczynienia za Boże działanie.

Można zatem bez trudu dostrzec, że liturgia jest rzeczywistością wpisującą się w wymiar misterium i błogosławieństwa, rzeczywistością odniesioną dogłębnie do człowieka, nie na zasadzie funkcjonalistycznej, ale dogłębnie egzystencjalnej, ukonkretnionej, kairolologicznej, historiozabawczej.

Perspektywa błogosławieństwa akcentuje w liturgii wymiar teofanii, samoobjawienia się Boga, inicjacji dialogu z człowiekiem. Pozwala dostrzec bardzo wyraźnie istotne elementy konstytuujące ów dialog, jak również jego (P)partnerów.

W perspektywie teologicznej (zwłaszcza moralnej) akt mówienia Boga do człowieka jawi się jako stworzenie. Mowa Boga dokonuje się dwojako: przez rzeczy stworzone (słowa wypowiedziane), a także przez człowieka (nie tylko słowo wypowiedziane, ale i zarazem słowo mówiące, jako jedyne zdolne do mówienia od siebie, w konsekwencji — zdolne do odpowiedzi). Tradycja biblijna zwraca uwagę, że Bóg stwarzając człowieka nazywa go (nadaje mu imię człowieka). Ten fakt oznacza Boże wymaganie, by człowiek był i żeby był człowiekiem. Człowiek w perspektywie stworzenia jawi się zatem jako naturalne wymaganie Boga, a równocześnie jako wolna i rozumna odpowiedź Boga. Doskonałym przykładem takiej odpo-

wiedzi Bogu — wolnej, rozumnej, a nade wszystko wyrażonej miłością, jest wzór Jezusa Chrystusa (por. 2 Kor 1,19-20). Chrystus jest szczególnym prawzorem komunikacji i dialogu człowieka z Bogiem.

Perspektywa stworzenia domaga się odpowiedzi stworzenia wobec Stwórcy. Jej konkretyzacją jest akceptacja siebie jako daru z ręki samego Boga. Ten akt rezonansuje zarówno w myśli Platona (pojęcie *eusebio*), jak i w Tomaszowym pojęciu *devotio*. „Istota *devotio* polega bowiem na zawierzeniu Bogu, na darze samego siebie Bogu — «cały jestem Twój». Jest to postawa tyleż niesłychanie trudna, co niezwykle nośna. Oddanie się Bogu oznacza (...) otwarcie się na Transcendencję, a raczej na Transcendentnego — Boga, który jest miłością”²⁶.

To otwarcie się jest, jak wskazuje cała logika *devotio*, aktem najpełniejszej samorealizacji człowieka, jego szczęściem. Objawia ową samorealizację, w przeciwieństwie do zatimizowanych projektów postmodernistycznych, w zdolności przyjęcia drugiego, jako cesze konstytuującej człowieka²⁷.

Słusznie więc można zauważyć, iż: „Liturgia jest sztuką życia (...). Liturgia jest przede wszystkim pewną umiejętnością czy też zręcznością. Sztuka życia polega na swoistym *savoir-vivre*: na umiejętności życia i czynienia z człowieka istoty żywej (...). Praca ta, to rzemiosło (w sensie uprawiania sztuki) reprezentuje wielkie dzieło Chrystusa: «Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości» (J 10, 10). Takie jest Jego dzieło, które spełnia oddając w ofierze swe życie”²⁸.

Teologia stworzenia otwiera wszakże kolejną przestrzeń rozumowania. Liturgia zostaje tutaj zaprezentowana jako wielkie dzieło Boże, właściwie — arcydzieło, które dotyka ludzkości przekształconej w Lud Boży (taka koncepcja jest szczególnie bliska estetyce chrystologicznej Hansa Ursa von Balthasara). Potwierdzeniem ten koncepcji zdaje się nade wszystko Stary Testament, który objawia, że „życie ludzkie przed Bogiem jest w swej istocie życiem liturgicznym”²⁹. Ilustracją tej tezy jest choćby opis stworzenia w Rdz 1, 1-2, 4. Ma charakter liturgiczny i powstał w środowisku kapłańskim; odsłania prawdę, iż stworzenie jest porządkowaniem chaosu wedle określonej zasady — przyporządkowania stworzenia chwale Bożej. Oznacza to, że dla wszystkich bez wyjątku stworzeń — pierwotnym i fun-

²⁶ B. Nadolski, *W drodze do liturgii*, Poznań 1998, s. 55.

²⁷ Por. *tamże*.

²⁸ A. Rouet, *Art et liturgie: „Quand Dieu met au large”* (Ps 119,32), w: *Art et Liturgie*, Paris 1992, s. 14.

²⁹ D. Bourgeois, *Liturgia: dzieło czy czynność?* CommP 14(1994), nr 3, s. 20.

damentalnym faktem, a zarazem konstytuującym samo istnienie tego stworzenia jest to, że pojawia się ono w kontekście możliwości wezwania go Słowem Bożym, że jest wezwane do wyłonienia się z mroku (*ex-istere*) do trwania w bliskości chwały Bożej, że jest powołane do dialogu pełnego ufności i opartego na darmowej inicjatywie Stwórcy. Dialog jest spotkaniem stwórczego Słowa Bożego i słowa uwielbienia, które daje stworzeniu podstawę istnienia (por. też Dn 3; Ps 148).

Dialog ze Stwórcą pozwala dokonać interpretacji znaczenia uwielbienia kosmicznego. Dla Greków doświadczenie dialogu zacieśniając życie wspólne integrowało rzeczywistość tego świata. Pozwalało to w obrębie struktury miasta uczynić świat ludzkim. Dla Żydów życie wspólnie z Bogiem umożliwiało wspólnotę z wszystkimi rzeczywistościami świata stworzonego, w takim stopniu, w jakim dokonywała się integracja świata przez akt uwielbienia i kultu w owej intymnej relacji wspólnoty narodu wybranego z Bogiem³⁰.

Ten ukształtowany w starożytności stosunek do świata radykalnie różny od współczesnego, kształtowanego przez mentalność technicznej eksploatacji, która ruguje ze świata kategorię bliskości, wprowadzając jedynie kategorię użyteczności. Tymczasem można zauważyć, że w świetle Starego Przymierza liturgia (działalność liturgiczna) jest formą afirmacji dystansu dzielącego Stwórcę i stworzenie. Taka koncepcja nie uwypukla wszakże akcentowanej współcześnie różnicy między *profanum* a *sacrum* (w narodzie izraelskim w świetle takiej właśnie koncepcji pojawiałyby się ryzyko sakralizowania takich czy innych rzeczywistości tego świata, co zagrażałoby bałwochwalstwem). Tymczasem celebrowanie wielkich dzieł Bożych (wyodrębniających wielkość Stwórcy) wskazuje zarazem na transcendentną interwencję Boga w świecie. Liturgia jako symbol jako jedyna może najpełniej wyrazić obecność w całej przestrzeni oddalenia i inności.

Wcielenie Boga przynosi zupełnie nowy walor i nową koncepcję liturgii. Pozornie „nowość” wyraża się w radykalnej dewaloryzacji rytów i tradycji żydowskich. W to miejsce niektórzy proponowali kult „w duchu i w prawdzie” (problem: w jakim duchu i w jakiej prawdzie?). Taka propozycja stanowiła rodzaj oferty „intymnej konwersacji, w której dusze mówią do siebie nawzajem”, ale nie dialogu. Tymczasem istota przekształcenia liturgii ST dokonana w NT polega na tym, że liturgię rozumianą dotąd jako dzieło, można teraz ujmować jako czynność. W świetle Hbr — wcielenie jawi się nie jako udoskonalenie formy ST, ale jako wprowadzenie do liturgii radykalnie nowej. O ile w dziele stwórczym oraz w darze zbawienia Izraela Bóg

³⁰ Por. *tamże*, s. 23.

posługiwał się środkami lub pośrednikami ludzkimi, jak rzemieślnik zespołem narzędzi, tak z chwilą wcielenia Syn Boży sam stał się środkiem i narzędziem zbawienia. „Ludzka natura Chrystusa nie jest zewnętrznym narzędziem, za pomocą którego Bóg dokonywałby zewnętrznego dzieła zbawczego, lecz znajduje się wewnątrz zbawczego działania Bożego, aby również człowieka włączyć w wewnętrzną wspólnotę trynitarną”³¹.

Wskazane wymiary liturgii, niewątpliwie dalekie od wyczerpania jej misteryjności i bogactwa, wydają się jednak mieć szczególne znaczenie w dobie postmodernizmu.

Po pierwsze — odsłaniają w wymiarze stworzenia szansę odnalezienia przez człowieka ponowoczesnego wartości celowości kosmosu nie narzuconej apodyktycznym werdyktem, ale odkrywanej w sferze dialogu ze Stwórcą. Uczą także samopoznania, które prowadzi do samorealizacji. Człowiek odnajduje siebie jako dar, którego powinnością jest dynamizować własne istnienie, żyć w gotowości dzielenia się z innymi.

Po drugie — wymiar czynności podkreśla sprawczość osoby ludzkiej w dziele liturgii. To ważny czynnik w mentalności postmodernistycznej, zafascynowanej kreatywnością. Jest to zarazem czynnik właściwie ukierunkowany, uwzględniający realny horyzont możliwości twórczych człowieka. Fakt, że ta sprawczość wpisana jest w działanie Chrystusa, a przez Niego w wewnętrzną wspólnotę trynitarną może niewątpliwie napawać bojaźnią. Jednak, jak słusznie zauważa jeden z wielkich teologów liturgii: „Bojaźń inicjuje nadzieję, otwiera na urzekającą przygodę życiową. Oznacza to afirmację samego siebie, odkrycie swojej niepowtarzalności, jedności, autentyczny szacunek dla swojej godności otwierającej człowieka na rozwój”³².

Liturgia staje się zatem dzisiaj nie tylko rzeczywistością mediacyjną między misterium a człowiekiem. W dobie ponowoczesności pełni funkcję czynnika przywracającego konstrukcję świata i człowieka w tym świecie. Podejmując w sposób twórczy tę relację przywraca człowiekowi bliskość, wskazuje wartość kategorii daru wbrew iluzjom autokreacji, a wreszcie — ukierunkowuje tendencje twórcze na realny i niezwykle horyzont Transcendencji.

Paweł BORTKIEWICZ TChr.

³¹ *Tamże*, s. 35.

³² B. Nadolski, *W drodze...* s. 71.