

Matias Augé

W poszukiwaniu metody
hermeneutycznej w liturgii :
Warszawa, 15.04.2008

Studia Theologica Varsaviensia 49/1, 57-73

2011

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.

MATIAS AUGÉ CMF, RZYM

**W POSZUKIWANIU METODY
HERMENEUTYCZNEJ W LITURGII**
(Warszawa, 15.04.2008)

Możemy rozpocząć to wystąpienie stwierdzając za Hansem Georgiem Gadamerem, że hermeneutyka ogarnia swymi ramionami wszystkie nauki. Z drugiej strony, obecna debata wokół relacji zachodzących pomiędzy hermeneutyką i epistemologią pokazuje, że pomiędzy tymi dwiema dziedzinami jest wiele punktów zbieżnych, sprawiających, że różnice pomiędzy tymi dwoma sektorami są coraz mniejsze¹. Zgadzając się z powyższym możemy stwierdzić, że nie da się przeprowadzić rozprawy na temat metody hermeneutycznej w liturgii bez wcześniejszego ustalenia statusu epistemologicznego liturgii jako nauki, czyli bez wcześniejszej, przynajmniej ogólnej, rekonstrukcji założeń, na których liturgika opiera własne twierdzenia.

Kiedy w wiekach XII/XIII, wraz z rozwojem scholastyki, teologia osiągnęła *status* naukowy, ukształtował się szczególny stosunek pomiędzy teologią i liturgią, który sprowadzał tę drugą do zwykłej *auctoritas* wobec pierwszej. Liturgia została zredukowana do zwykłego świadka tradycji, co niosło ze sobą niebezpieczeństwo zapomnienia, że ona sama w sobie posiada zawsze własne znaczenie teologiczne. W połowie wieku XVIII pojawia się po raz pierwszy określenie „teologia liturgiczna”. Jednak teologiczny wymiar liturgii nie otrzymuje jakie-

¹ Por. G. Mura, *Ermeneutica*, w: G. Tanzella-Nitti – A. Strumia (red.), *Dizionario Internazionale di Scienza e Fede, Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, t. 1, Città del Vaticano – Roma 2002, s. 521.

goś zasadniczego znaczenia aż do początków Soboru Watykańskiego II. Po długim okresie czasu, kiedy liturgia była traktowana jako zwykły *locus theologicus* i badana głównie z punktu widzenia ceremonii i rubrycystyki, w wieku XX możemy rozróżnić trzy kolejne fazy rozwoju nauk liturgicznych: *faza historyczna*, która ukazała, między innymi, konieczność dogłębnej reformy liturgii, i jednocześnie wskazała jak ją przeprowadzić; druga *faza teologiczna*, będąca w dużej mierze owocem badań historycznych, które stawiały jasno zasadnicze pytanie o istotę liturgii chrześcijańskiej; *faza pastoralna*, która starała się dać podstawy, jak też umocnić uczestnictwo wiernych w świętych tajemnicach. Jak zobaczymy dalej, dzisiaj próbuje się zintegrować harmonijnie wszystkie te aspekty, z uwypukleniem aspektu czy wymiaru teologicznego, tak że liturgia jest traktowana jako działanie Chrystusa i Kościoła, które kontynuuje dzieło zbawienia poprzez gesty, słowa i symbole (por. *Sacrosanctum Concilium* [=SC], nr 7).

We wspomnianych powyżej fazach, metoda hermeneutyczna stosowana w liturgii szła w parze z różnymi koncepcjami, które stopniowo się w niej pojawiały. I tak, na przykład, w fazie rubrycystycznej dominowała hermeneutyka prawna; w fazie historycznej przeważała metoda hermeneutyczna nauk historycznych; w fazie teologicznej liturgia boryka się ze złożoną problematyką metody hermeneutycznej w teologii, która w XX wieku miała znaczny rozwój, nie zawsze jednolity; w fazie pastoralnej odegrały ważną rolę nauki humanistyczne, z właściwymi im metodami hermeneutycznymi. W różnych fazach, przez pewien okres także w fazie teologicznej, liturgia nie była uznawana jako samodzielna nauka pośród innych nauk, a więc nie przypisywano jej własnej metody hermeneutycznej.

1. KU PROPOZYCJI STATUSU EPISTEMOLOGICZNEGO TEOLOGII LITURGICZNEJ

Mając na uwadze to, co zapoczątkował już *Ruch liturgiczny* i na co wskazywały niektóre wypowiedzi Magisterium papieskiego, zwłaszcza Piusa X (*Tra le sollecitudini*, z 1903 roku) i Piusa XII (*Mediator Dei*, z 1947 roku), Sobór Watykański II w Konstytucji *Sacrosanctum*

Cocilium nadaje uprzywilejowane znaczenie wymiarowi teologicznemu liturgii (por. zwłaszcza SC, numery 1-13) i wskazuje na zmianę perspektywy w studium i nauczaniu samej liturgii, kiedy stwierdza: „W seminariach i zakonnych domach studiów, naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego” (SC, nr 16).

Uznanie, jakie zyskał wymiar teologiczny liturgii jest interpretowane jako wyraźna wskazówka co do metody i ma konkretne konsekwencje w studium samej liturgii. Jeśli ponadto mamy na uwadze całą Konstytucję o liturgii (zwłaszcza część poświęconą reformie liturgicznej: SC, numery 21-40), to możemy dodać, że właściwą dla teologii liturgicznej przestrzenią, w której winna się ona poruszać jest konkretna praktyka liturgiczna w świetle miejsca jej przynależnego w całej dynamice życia Kościoła. Nie wydaje się jednak, aby uznanie ważności wymiaru teologicznego liturgii spowodowało wypracowanie modelu epistemologicznego uznanego przez wszystkich autorów, którzy uzasadniałby naukowość teologii liturgicznej, posiadającej własny przedmiot oraz własną metodę wobec innych dyscyplin teologicznych. I tak na przykład: L. Beauduin, O. Casel, R. Guardini, C. Vagaggini, S. Marsili i inni autorzy, którzy zajmowali się tym problemem już przed Soborem Watykańskim II, choć zgadzają się w kwestii absolutnej konieczności oparcia się na teologicznej koncepcji liturgii, jak wymaga tego jej natura, różnią się w kwestii ustalenia specyficznie teologicznego aspektu nauk liturgicznych i jej metody².

2. PROPOZYCJA EPISTEMOLOGICZNA I PROPOZYCJA METODY

Od strony metodologicznej możemy rozróżnić dwa sugestywne poziomy teologii liturgicznej, które są w ścisłym związku ze sobą: po-

² Por. M. Augé, *La teologia liturgica*, w: G. Logizio – N. Galantino (red.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 2004³, s. 283-286.

ziom *antropologiczny*, odnoszący się do symboliczno-obrzędowej struktury liturgii, w kontekście ludzkiego zachowania; i właściwy poziom *teologiczny*, odnoszący się do misteryjno-sakramentalnej rzeczywistości celebracji liturgicznej. Poziom antropologiczny bierze pod uwagę środki antropologiczno-kulturowe, psychologiczne i lingwistyczne rytu, aby uchwycić jego nośność religijną, ekspresywną i komunikatywną. Właściwy poziom teologiczny analizuje liturgię interpretując ją począwszy od objawienia chrześcijańskiego; bierze jako specyficzny przedmiot analizy teologicznej dane, które wyłaniają się z celebracji w *akcji*: gdyż w misterium uczestniczy się obrzędowo, poprzez „*ritus et preces*” (SC, nr 48). Nie należy oddzielać momentu antropologicznego od tego właściwie teologicznego: antropologia i teologia muszą się wzajemnie uzupełniać. Nie należy nigdy oddzielać treści od formy, chrystologii (która mówi o ciele) od cielesności (która wyraża chrystologię). Istotą biblijnego rozumienia natury „teologicznej” kultu chrześcijańskiego jest świadomość nierozzerwalnej relacji pomiędzy rytym (obrzędem) i misterium paschalnym, którego ryt (obrzęd) jest *pamiętką*. Ryt (obrzęd) jest sposobem, w jaki liturgia się nam udziela. Liturgia to przede wszystkim *actio*, celebracja. I stąd dla dania podstaw oraz naukowej słuszności teologii liturgicznej, należy pogłębić przede wszystkim możliwość aktualizowania się misterium paschalnego w obrzędowości. Aby osiągnąć ten cel, teologia liturgiczna posługuje się także osiągnięciami nauk humanistycznych, antropologii kultury i etnologii, fenomenologii religii, psychologii i socjologii, semiotyki i lingwistyki.

Już w 1913 roku, znany protagonista pierwszych lat *Ruchu liturgicznego*, benedyktyn Maurice Festugière, kończył swoje dzieło *La liturgie catholique* (studium wreszcie właściwie docenione po 95 latach) tymi słowami: „Niewątpliwie, wstępny zarys ograniczał się często jedynie do szkicu. Jesteśmy pierwsi, którzy się do tego przyznają. Tym mocniej to uznajemy, gdyż jesteśmy pierwszymi, którzy wiedzą, że aby mówić z należytą godnością o liturgii, musiałaby ona znaleźć zamiast nas kogoś, kto byłby jednocześnie teologiem, filozofem, psycho-

logiem, socjologiem, esteta, historykiem, hierologiem, *ascezzjologiem* i... poetą”³.

To, co dzieje się w celebracji liturgicznej to teo-logia (=„traktat o Bogu”), na poziomie przeżywanej wiary, poprzez znaki, które zakrywają i objawiają tajemnicze działanie Boga. Teologia liturgiczna jest więc istotowo ukierunkowana na poszukiwanie wydarzenia objawienia „*sub specie celebrationis*”. Teologia liturgiczna traktuje formę obrzędową jako miejsce *princeps* swojej refleksji; w tym aspekcie różni się ona od innych traktatów teologicznych. Możemy tu odwołać się do modelu mistagogicznego Ojców Kościoła. Katecheza mistagogiczna jest wiedzą teologiczną, która wychodzi od akcji liturgicznej, rozwija się w liturgii do tego stopnia, że można ją określić jako część integralną akcji liturgicznej: „poznawanie jest wewnątrz swojego przedmiotu, i w konsekwencji sposób refleksji teologicznej jest wypracowany, przynajmniej częściowo, wewnątrz, a więc, według sposobu praxis liturgicznej: metoda (teologiczna) jest wewnątrz przedmiotu (liturgicznego)”⁴. Metoda mistagogiczna używana przez Ojców rozróżnia trzy elementy: nadanie właściwego znaczenia kolejnym znakom, aby wprowadzić wiernych w celebrowaną tajemnicę; interpretacja obrzędów w świetle typologii biblijnej; otwartość na zaangażowanie chrześcijańskie i kościelne, przejaw nowego życia w Chrystusie⁵.

Mistagogia to nie jedynie zespół elementów pedagogicznych. Jej pierwszorzędnym celem nie jest też bycie narzędziem pedagogiki. Wymiar mistagogiczny przynależy strukturalnie do chrześcijańskiej akcji obrzędowej jako kontemplacja i ukazanie misterium. Sama ce-

³ M. Festugière, *La liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements*, „Revue de Philosophie: L'expérience religieuse dans le Catholicisme” (1913) s. 692-886. My cytujemy wydanie włoskie: M. Festugière, *La liturgia cattolica*, wyd. pod red. A. Catella i A. Grillo, Padova 2002, s. 282.

⁴ G. Bonaccorso, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, w: E. Carr (red.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*, Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia, Roma 2002, s. 97.

⁵ Por. D. Sartore, *La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità cristiana*, RiL 73 (1986) s. 508-521; E. Maza, *La mistagogia: una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988; Tenze, *La mistagogia*, w: R. de Zan (red.), *Dove rinasce la Parola. Bibbia e Liturgia – III*, Padova 1993, s. 247-276.

lebracja jest właściwie mistagogią, czy też „doświadczeniem misteriów”. W ten sposób zostaje przewyciężona wizja ograniczająca, która traktuje celebrację jedynie jako „środek” do otrzymania duchowego owocu łaski i darów Bożych. Zostaje przewyciężona tym bardziej inna koncepcja konceptualizująca i ideologizująca celebracje liturgiczne przekształcane w autentyczny deszcz słów i idei, zapominając o geście, symbolu, estetyce i – mówiąc krótko – o pełnym i całościowym uczestnictwie wiernych. Zasadniczym momentem mistagogicznym jest zatem sama celebracja, żywy kontakt z misterium, osobiste i wspólnotowe doświadczenie daru Bożego.

Wśród innych narzędzi pracy, specyficznych dla teologii liturgicznej, należy wspomnieć przede wszystkim starożytne księgi liturgiczne oraz współczesne teksty pisma dla celebracji. Poza tymi bezpośrednimi źródłami są też inne dokumenty, mogące pomóc w znajomości liturgii i w refleksji nad nią. Jak w każdej refleksji teologicznej miejsce uprzywilejowane zajmuje Pismo święte, pisma Ojców Kościoła oraz dokumenty Magisterium Kościoła.

3. ROZPOCZYNAĆ OD CELEBRACJI W AKCJI

To, że współczesna refleksja teologiczna słusznie uwidoczniała, iż prawdziwy Kościół to nie ten z kamieni, lecz ten z ciała, z mężczyzn i kobiet wierzących w Chrystusa, mogłoby doprowadzić do błędnego przekonania, że miejsca kultu nie mają żadnego znaczenia, że czasy nie mają żadnego znaczenia, że przepisy nie mają żadnego znaczenia.

Podobnie, kierując się szlachetnym pragnieniem ukazania specyficznego wymiaru egzystencjalnego kultu nowotestamentalnego, znani uczeni wypowiadają czasami twierdzenia, które, choć są prawdziwe, mają pewien odcień dwuznaczności. I tak na przykład L.M. Chauvet pisze: „*obrzędowa* pamiętka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest chrześcijańska tylko wtedy, jeśli się weryfikuje (*verum facere*) w pamięci *egzystencjalnej*, którego miejscem jest samo ciało wierne-

go”⁶. Podobnie mówi Stanislas Lyonnet: sprawowanie kultu „oddzielnego od codziennego życia chrześcijańskiego [...], nie zasługuje na nazwę «kultu chrześcijańskiego»”⁷. Zdaje się, że powyższe stwierdzenia prowadzą do przekonania, iż istotą celebracji liturgicznej jest jedynie zmiana zachowania uczestniczącego w niej wiernego. Jeśli w życiu nie widać przemiany to celebracja nie ma sensu. Można by powiedzieć, że u korzeni takiej mentalności leży przekonanie, iż celebracja (obrządek) nie opiera się na sobie samej, nie ma wartości w sobie samej, lecz jest jedynie środkiem pośrednim do osiągnięcia celu, który znajduje się poza samą celebracją i tak naprawdę, tylko ten cel się liczy⁸. I dlatego zajmowaliśmy się niekiedy szczególnie tym, co przed i co po celebracji, a mało samym momentem celebracji Mszy św. Musimy pamiętać, że natura obrzędu polega na tym, iż to, co w nim się mówi i czyni nie ma opóźnionego efektu, lecz aktualizuje się w tym samym momencie, gdy się dokonuje. Jest to więc efekt natychmiastowy, a nie taki, który ma zastosowanie dopiero «*po obrzędzie*». Takie «*po*», mogłoby być z łatwością zrozumiane jako «*pomimo obrzędu*».

Nie można zapominać, że jesteśmy spadkobiercami obrazu człowieka o tendencjach dualistycznych oraz synami kultury, która uprzywilejowała w człowieku racjonalność. Oddaliliśmy się od tego wymiaru człowieczeństwa (uczuciowość, poezja, estetyka, gra), który leży u podstaw doświadczenia symboliczno-rytualnego. Z drugiej strony, charakterystyczna dla obrzędu natura instytucjonalna i cechująca się powtarzalnością kłóci się z akcentowaniem subiektywności, co jest tak charakterystyczne dla współczesnej kultury. Obrzędy, jako najbardziej ekspresywne działania istnienia człowieka, aby mogły zostać przyswo-

⁶ L.-M. Chauve, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino 1990, s. 181.

⁷ S. Lyonnet, *La nature du culte le Nouveau Testament*, w: J.-P. Jossua-Y. Congar (red.), *La Liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospective*, Paris 1967, s. 384.

⁸ Stefano Rosso, w ciekawym studium liturgii fundamentalnej, rozróżniając pomiędzy „liturgią życia” („liturgia, która wypływa z liturgii”) i kultem obrzędowym, stwierdza, że ta pierwsza jest fundamentem, który uwierzytelnia ten drugi. Także tutaj wydaje się, że kult obrzędowy nie liczy się sam w sobie. (S. Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, Roma 1999, s. 69).

jone, spersonalizowane są nieustannie i cyklicznie powtarzane oraz potwierdzane.

Musimy też pamiętać, że przez długi czas mieliśmy do czynienia z obrzędowością naznaczoną patologią rubrycyzmu, rytualizmu, jurydycyzmu... Nawet jeszcze dzisiaj, kiedy ktoś mówi „obrzęd (ryt)”, dla rozmówcy oznacza to czasami „ceremoniał”, lub też pustą, pozbawioną życia formalność. To wszystko bardzo utrudnia, a w niektórych środowiskach czyni także dwuznacznym słuszny i konieczny wysiłek przywrócenia należnego znaczenia obrzędowości, zarówno na poziomie refleksji teologicznej, jak również na poziomie działalności pastoralnej. Obrzęd (chrześcijański) nie jest czymś nietrwałym, ulotnym. Doświadczenie misterium dokonuje się poprzez obrzęd. Obrzęd tylko wtedy może stać się najbardziej zawistnym wrogiem liturgii chrześcijańskiej, kiedy nieprawidłowo dochodzi do głosu siła dośrodkowa, która więzi obrzęd w sobie samym, zamiast skierować go ku wydarzeniu, którego jest pośrednikiem i ku życiu, którego jest przekazicielem⁹.

Tuż po opublikowaniu Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, Romano Guardini twierdził, że zasadniczym problemem, jaki jawił się w tym czasie dla liturgicznej działalności pastoralnej – w początkach posoborowej reformy liturgicznej – był problem *czynności (akcji) kultu*, rozumiejąc pod tym pojęciem naturę obrzędową celebracji i jej prawa. Uczony dodawał, że tym właśnie powinna się zająć edukacja liturgiczna¹⁰. Kierując się swoją dalekowzrocznością, Guardini potrafił nadać właściwe znaczenie akcji obrzędowej jako takiej, przewyżając uprzedzenia anty-obrzędowe. Już w 1922 roku Guardini opublikował *I santi segni* (Święte znaki), dzieło tylko na pierwszy rzut oka mało ważne, które zawiera już w Przedmowie ważne wskazówki dla budowania duchowości liturgicznej, która nie może polegać na czystym teoretyzowaniu w oderwaniu od celebracji. „W liturgii nie chodzi zasadniczo o koncepcje, ale o rzeczywistość [...], rzeczywistość ludzką

⁹ Por. N. Fantini– D. Castenetto, *Ritualità: autentica esperienza spirituale?*, w: *Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia* (praca zbiorowa), Roma 1992, s. 143-148.

¹⁰ Por. R. Guardini, *Lettera su "l'atto di culto e il compito della formazione liturgica"* (1964), „Humanitas” 20 (1965) s. 85 i 88.

w postawach i gestach [...] Liturgia to świat zdarzeń misteryjnych i świętych przyjmujących widzialną postać...”¹¹. Na szlaku badawczym i interpretacyjnym, który obrzędowość przemierza od wewnątrz, Guardini widzi ścieżkę prowadzącą do przeżywania bogactwa doświadczenia religijnego właściwego chrześcijańskiemu obrzędowi liturgicznemu.

Zauważono, że ekspresja obrzędowa została mocno wyakcentowana przez nowe i różnorodne ruchy religijne, które „grzesząc” przesadą w tym względzie, zaniedbują głębię treści religijnej. Natomiast obrzędowość chrześcijańska być może „grzeszy”, przynajmniej w sposobie w jaki jest często sprawowana, niedostatkami w przeciwnym kierunku¹². Jak zaznaczyłem wyżej, świadczy o tym refleksja liturgistów, która skoncentrowała się przede wszystkim na treściach i ideach, zaniedbując natomiast ramę, w której te treści i idee są przekazywane, obrzęd. W każdym razie myślę, że coraz bardziej rośnie przekonanie o ważności, a nawet pierwszorzędnej roli akcji obrzędowej w swej całkowitości. Być może brakuje jeszcze właściwej metody, aby to przekonanie wyrazić w mowie właściwej i usystematyzowanej.

To właśnie w akcji obrzędowej jest praktykowana wiara. Św. Tomasz z Akwinu mówił o sakramencie jako „*protestatio fidei*”, stwierdzając w ten sposób, że poprzez kult wierzący objawia swoją wiarę. Możemy dodać, że liturgia to przede wszystkim *actus fidei*. Pascal mówił: „ukłękniij a zrozumiesz”. W ten sposób Pascal, w swoich *Myślach*, już reagował na współczesne tendencje rozdzielania *res cogitans* od *res extensa*. Jeśli przeniesiemy się na specyficzny grunt duchowości liturgicznej, a mówimy o kontemplacji liturgicznej, musimy stwierdzić, że jest to kontemplacja poprzez ciało, poprzez słowa, poprzez wspólnotę, poprzez coś rzeczowego, nie jest natomiast czystą wewnętrżnością¹³.

¹¹ R. Guardini, *I santi segni*, Brescia 1996, s. 113.

¹² Por. A. N. Terrin, *Il rito tra razionale e irrazionale nella nuova religiosità*, w: Tenze (red.), *Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il “mistero” liturgico?*, Padova 1993, s. 269.

¹³ Por. A. Grillo – C. Valenziano, *L'uomo della liturgia* Assisi 2007, s. 18-20.

4. METODA HERMENEUTYCZNA W LITURGII

W skrócie możemy powiedzieć, że po przewyciężeniu fazy rubrycyzmu, najpierw *Ruch liturgiczny*, a potem Sobór Watykański II, uświadomiły nam głębokie znaczenie i wartość akcji liturgicznej. Weszliśmy w fazę, w której zostało dowartościowane słowo; to faza zwycięstwa słowa nad gestem. W tej drugiej fazie pogłęбилиśmy treść tekstów liturgicznych, biblijnych i eucharystycznych. Ale tym razem popadliśmy w ryzyko intelektualizacji liturgii. Słowa bowiem są zawsze wystawione na ryzyko intelektualizacji, tzn. są łatwo redukowane do ich zawartości. Trzecia faza hermeneutyczna zaprasza nas do czynienia syntezy, do odkrycia, że liturgia ma język werbalny i język niewerbalny: liturgia mówi poprzez słowa, akcje, gesty, milczenie. Słowa nie powinny być oddzielane od kontekstu akcji, w której są wypowiedziane. Refleksja jest zawsze późniejsza niż akcja, nawet gdy zaciąży na niej krytycznie. Pojęcie i symbol, to dwa sposoby poznania tego co realne, różne i uzupełniające się. Kościół modlący się posługuje się językiem liturgicznym, werbalnym i niewerbalnym, ikonocentrycznym i dźwiękowo-słuchowym, rytmiczno-czasowym i przestrzennie-architektonicznym.

Kolejnym ważnym aspektem wartym podkreślenia jest ten, który możemy nazwać przewyciężaniem bariery podmiotowości i przedmiotowości, jako że podmiot i przedmiot działają razem i są ze sobą nierozłącznie wymieszane. Kult nie jest ani przedmiotowy, ani podmiotowy, jest raczej międzyprzedmiotowy, w tym sensie, że wyraża się według logiki komunii.

4.1. Teksty biblijne

Weźmy jako przykład i punkt odniesienia teksty Pisma świętego używane w liturgii. Możemy zapytać, czy liturgia dokonuje własnej interpretacji Pisma świętego i jak to czyni. Liturgia, aczkolwiek posługuje się różnymi kryteriami hermeneutycznymi, które do interpretacji świętych tekstów wypracowała stopniowo tradycja kościelna, ma swój własny i specyficzny sposób używania i interpretowania Pisma święte-

go. Wskażę tu jedynie na kilka generalnych zasad, mając świadomość, że temat ten będzie później podjęty przez kolejnego profesora.

Jak już wspomnieliśmy wyżej, specyficzne dla liturgii jest być jednocześnie „akcją” i „komunią”. I stąd interpretuje ona Pismo święte w kontekście celebracji: „Słowo Boże przedstawione w ten sposób zgromadzeniu jest przyjęte i pojmowane nie tyle w świetle nowoczesnych technik egzegetycznych (niewątpliwie koniecznych jako wstęp do zrozumienia), ale raczej w kontekście zbawczego doświadczenia celebracji. Posiadamy tylko tyle, według stwierdzenia Ojców Kościoła, ile celebrujemy”¹⁴. To sama celebracja w swojej konkretności nada-je nowe i skuteczne znaczenie słowu zawartemu w Piśmie świętym. Moment celebracji oświeca perykopę biblijną specyficznym światłem. Dlatego też kryteria doboru czytań liturgicznych nie są jedynie egzegetyczne, lecz uwzględniają także czas, święto, konkretną celebrację sakramentalną i jej strukturę. Kiedy liturgia zastosowuje fragment Pisma świętego, wyjmuje go z jego kontekstu i umieszcza w sekwencji tekstów biblijnych (Liturgia Słowa), lub też w strukturze konkretnego obrzędu, czy też w kontekście ludzkich losów; tenże fragment czy perykopa przyjmuje różne treści semantyczne. Poszerza lub zawęża swoje znaczenie w wielu kierunkach. Oczywiście poszczególne perykopy zachowują swoją tożsamość semantyczną, tę właściwą z księgi Pisma świętego, której są częścią. Stając się jednak elementem składowym celebracji przeobrażają się semantycznie, tworząc harmonijną semantyczną całość lub pewne nowe opowiadanie. Jeśli różne perykopy biblijne chcielibyśmy rozważać oddzielnie, to tym samym uśmiercamy celebrację. Podobnie przedstawienie teatralne nie miałoby sensu, izolując od siebie poszczególne sceny¹⁵.

Dlatego możemy stwierdzić, że pierwszorzędnym celem Liturgii Słowa nie jest ewangelizacja, katecheza, nauczanie religijne czy upominanie moralne, nawet jeśli może podejmować ona od czasu do czasu

¹⁴ R. de Zan, *La Parola di Dio compia la sua corsa e sia glorificata*, w: R. Cecolin (red.), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e Liturgia – I*, Padova 1991, s. 12.

¹⁵ Por. G. Venturi, *La parola nel dramma e nella liturgia*, w: R. Cecolin (red.), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione...*, s. 69.

wszystkie lub niektóre z tych wymiarów. Liturgia Słowa, jako *liturgia*, odnosi się przede wszystkim do celebracji¹⁶.

4.2. Teksty euchologiczne

W podobny sposób można mówić o interpretacji liturgicznych tekstów nie biblijnych, czy też tekstów euchologicznych. Aby nie przedłużać wystąpienia i nie wchodzić w materię, która będzie potem omówiona w kolejnym wystąpieniu, ograniczymy się jedynie do zwięzłej wskazówki w tym temacie, którą można będzie sobie rozwinąć, jako że na ten temat pisałem w innym miejscu¹⁷. Również tutaj interesuje nas umieszczenie poszczególnego tekstu euchologicznego w kontekście celebracji. Każda pojedyncza formuła euchologiczna ma swój sposób porządkowania własnych elementów strukturalnych. Taka „osobowość” strukturalna poszczególnych tekstów zależy także od specyficznej funkcji, jaką formuła euchologiczna spełnia wewnątrz celebracji.

Jeden tylko przykład. Modlitwa po komunii, w kontekście celebracji, ma za zadanie wyrazić w sposób syntetyczny całościowy sens celebracji eucharystycznej, czerpiąc nie tylko z obrzędu komunii, ale też z Liturgii Słowa, zaktualizowanej w sakramencie. Takie „zahaczenie” o Liturgię Słowa podejmują niektóre nowe teksty *Mszalu* wydanego po Soborze Watykańskim II. Dlatego też nowa Modlitwa po komunii na święto Chrztu Pańskiego przedłuża echo perykopy ewangelicznej: „*Hic est Filius meus dilectus*”, z dodatkiem „*Ipsum audite*”, jak w tekstach ewangelicznych Przemienienia Pańskiego.

Zauważmy wreszcie, że teksty biblijne i euchologiczne winny być czytane w sposób zharmonizowany i interpretowane w świetle celebracji.

5. KWESTIE OTWARTE

To, co zostało powiedziane do tej pory mogłoby wskazywać na pełną zgodność Autorów, co do umiejscowienia metody hermeneutycznej

¹⁶ Por. D. Moosso, *La Liturgia della Parola nella Messa domenicale*, RiL 71 (1984) s. 20-32.

¹⁷ Por. M. Augé, *Eucologia*, w: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien (red.), *Liturgia* (I Dizionari San Paulo), Cinisello Balsamo 2001, s. 761-771.

w liturgii. O ile jest prawdą, że osiągnięto pewną zgodność co do nadzędności wymiaru obrzędowego jako punktu wyjścia w kontekście hermeneutycznym, jest także prawdą, że wskazuje się na różne metody hermeneutyczne czy też różne akcenty w odniesieniu do obrzędu¹⁸.

Oczywiście, obrzęd ma wartość w sobie. Nie można jednak zapominać, że obrzęd jest „relacją”, czyli przekaznikiem momentu zbawienia. Z tego powodu ma wpływ relacyjny na człowieka wierzącego i celebransa. Z kolei, aby koncepcyjnie ujaśnić ideę celebracji potrzebna jest refleksja o charakterze antropologicznym. Obrzęd przynależy do tych uniwersalnych form religii, które zakłada historyczne objawianie się Boga i tylko w odniesieniu do nich ukazuje on swój sens. Stwierdza A. Grillo: „Pośrednictwo antropologiczne jest koniecznym krokiem dla każdej słusznej teorii kultu chrześcijańskiego”¹⁹. Wydaje się, że wspomniany uczony i inni z jego grona zabiegają o pojednanie pomiędzy teologią i antropologią, są bowiem przekonani, że teologia straciła kontakt z „kultem obrzędowym jako bezpośredniością łaski”²⁰. Ewidentnie chodzi o problem metody, a więc, nie marginalny.

G. Bonaccorso stwierdza: „Jeśli celebracja chrześcijańska jest intymną relacją Boga z ludźmi, to badania historyczne, teologiczne i pastoralne winny być przemyślane od wewnątrz, ze stałym odwoływaniem się do nauk, które badają człowieka, będącego koniecznym ogniwnem relacji. Innymi słowy, poszukiwania antropologiczne, zwłaszcza te dotyczące badań zachowań religijnych, winny wejść w sferę zainteresowań nauk liturgicznych”²¹. Nic do dodania, gdy chodzi o fakt, że badania antropologiczne winny wejść w sferę zainteresowań nauk liturgicznych, oby tylko ta metoda nie zredukowała wydarzenia liturgicznego do zwykłej formy wydarzenia antropologiczne-

¹⁸ Por. Â. Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma „recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*, Quimera Editores 2007.

¹⁹ A. Grillo, *Alla scoperta del ruolo ‘fondamentale’ della liturgia. Recenti contributi teologici su un tema ‘classico’*, *EcO* 16 (1999) s. 384.

²⁰ A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e medialazione nella riflessione teologica*, Padova 1995, s. 262.

²¹ G. Bonaccorso, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia* Padova 2003, s. 13.

go, lub, co jeszcze gorsze, oby nie podporządkowywała pojmowania faktu liturgicznego prawom antropologicznym lub kulturowym.

Zestawienie z naukami humanistycznymi, aby przyniosło dobre owoce, musi być krytyczne. Zwłaszcza teolog musi ciągle patrzeć na obrzęd chrześcijański jako na fakt praktykowany, a więc dostrzegać specyficzną siłę wyrazu, jaką wywiera on w świadomości wierzącego. Nie należy udzielać naukom humanistycznym przedwczesnego kredytu zaufania, iż wniosą one coś istotnego, gdy chodzi o samą „rzecz”, którą się zajmują²². Należy strzec pierwszeństwa tajemnicy Bożej, bez redukcjonowania jednak formy obrzędowej do zwykłego opakowania treści wiecznej. W tym celu jest niezbędna ponowna lektura wydarzenia założycielskiego, która ukaże, że wydarzenie założycielskie i akcja liturgiczna są już od początku rzeczywistościami w relacji²³.

Chciałbym wyrazić moje obawy oraz wspomnieć przestrogę filozofa Roberto Gallinara, z najnowszego opracowania na temat „symbolu, współczesnej hermeneutyki i obrzędu chrześcijańskiego”, kiedy mówi on, że „w tym pożądanym odzyskaniu teologii rzeczy świętych i teologii obrzędu dla celów hermeneutycznych pozostaje ukryta, podwójna możliwa forma agresywności epistemologicznej. Pierwsza to ta, która ma tendencje do podporządkowywania *ratio* filozoficznej – a jeszcze bardziej teologicznej – naukom humanistycznym, czyniąc je zależnymi, przynajmniej częściowo, od nich. Druga polega na może zbyt przedwczesnym odejściu od klasycznej tradycji filozoficzno-teologicznej, na rzecz innych metod teologicznych opartych na prowizorycznych filarach. Ostatecznie więc, hermeneutyka symbolu i obrzędu chrześcijańskiego, musi mieć na uwadze wiele „prac w toku”²⁴.

²² Por. G. Angelini, *Il ritorno al rito nella teologia sacramentaria: questioni aperte*, w: G. Tangorra – M. Vergottini (red.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Milano 2006, s. 3-35.

²³ Por. A. Bozzolo, *L'evento fondatore e l'azione liturgica*, w: *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, s. 37-84.

²⁴ R. Gallinara, *Simbolo, ermeneutica contemporanea e rito cristiano. Quale correlazione?*, w: P. Giustiniani – C. Matarazzo (red.), *Giocare davanti a Dio. L'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, Napoli 2006, s. 236. Podobnie teolog G. Angelini stwierdza, że „pomiędzy badaniem o charakterze antropologiczno-kulturowym [...], które zajmuje się obrzędem a badaniem teologicznym, które zajmuje

Metoda, która zostanie zaproponowana winna być interpretowana jako coś *uzupełniającego*, a nie *zastępującego* metodę, czy też metody tzw. tradycyjne.

Podjmując, już konkretnie temat metody, którą należy się posłużyć w celu zrealizowania potrzebnego spotkania-pojednania pomiędzy liturgią i antropologią, wydaje mi się słuszne obstawać przy fakcie, że jest koniecznym unikać tych przerw między założeniem a rozwojem, które zbyt często trapią „antropologiczną powłokę” koncepcji liturgicznych. Trzeba jednak dodać, że należałoby unikać także redukowania dyskusji o liturgii jedynie do założeń antropologicznych, do których nie dodaje się, w sposób harmonijny, odpowiedniego rozwoju danych historycznych i koncepcji teologicznych. Według A. Catella, „chodzi o przewyciężenie rozdziału pomiędzy antropologicznym a teologicznym, pomiędzy transcendentnym a kategoriałnym: chodzi o to, aby dojść do uchwycenia fundamentalnej jedności pomiędzy antropologią i teologią”²⁵. Propozycja wydaje się słuszna. Myślę jednak, że przejście od antropologicznego do teologiczno-liturgicznego, winno się dokonać poprzez fakt chrystologiczny. Dyskusja nad rzeczywistością chrześcijańską nie może zapominać, że antropologia jest pośredniczona poprzez chrystologię. Wartość antropologiczna momentu obrzędowego, podobnie jak wszystko to, co odnosi się do człowieka, znajduje swoje podstawy w człowieczeństwie Jezusa i, konsekwentnie, w wydarzeniach z Jego życia oraz w tajemnicach, które w nich się objawiają.

6. ZAKOŃCZENIE

Hermeneutyka liturgiczna ukazuje nam się dzisiaj jako ponowne odkrycie *wymiaru obrzędowego* samej liturgii. Jeśli wobec obrzędu pytanie brzmi ciągle *co on oznacza, a nie co się w nim dokonuje*, to skutek

się liturgią pozostaje aż do dzisiaj zasadnicza rozbieżność” (G. A n g e l i n i, *Dal testo alla predica. Fedeltà e singolarità della reinterpretazione*, w: (praca zbiorowa), *Dare voce alla parola. L'omelia*. Milano 1999, s. 53).

²⁵ Por. A. C a t e l l a, *Teologia della Liturgia*, w: A. J. C h u p u n g c o (red.), *Scientia Liturgica*, t. 2: *Liturgia fondamentale*, Casale Monferrato 1998, s. 32.

jest taki, że powodzenie celebracji zawiera się automatyzmowi tekstów i ich zrozumieniu. Uzasadnione skądinąd przywiązywanie szczególnej uwagi do przekładu czy inkulturacji tekstów i ich zrozumienia, doprowadzało czasami do niedostrzegania szczególnego bogactwa i wielości różnych kodów czy też języków celebracji (werbalnych i nie-werbalnych) oraz do braku troski o jakość samego aktu celebracji. Bez wątpienia, w ostatnich dziesięcioleciach w dyscyplinie liturgicznej wydarzyło się coś, co moglibyśmy nazwać jako pewien „deficyt hermeneutyczny”²⁶.

Myślę, że z należąą roztropnością można stwierdzić, iż wszystko to, co powiedzieliśmy o metodzie hermeneutycznej w liturgii tak, jak widzimy to dzisiaj, może być oświecone przez to, co stwierdza w swojej dziedzinie zmarły niedawno Paul Ricoeur, jeden z ważniejszych badaczy zagadnień hermeneutycznych w filozofii²⁷. Dla Ricoeura hermeneutyka polega na nieustannym procesie przywracania sensu, reinterpretacji i odnajdywaniu pierwotnego sensu tego, co dociera do nas, zwłaszcza tego, co dociera z przeszłości, z naszej tradycji kulturowej, noszącej w sobie ogromną ilość danych, treści i symboli do interpretacji. W pewnym sensie symbol przełamuje powszechne użycie normalnego języka. Jego obecność świadczy o potrzebie innego języka, potrzebie *głębszego* znaczenia. W tej perspektywie hermeneutyka tekstu, zwłaszcza tekstu biblijnego (jak też liturgicznego), musi dokonywać się w różnych fazach, zdolnych zagwarantować prawdę: od metod filologicznych, literackich i historycznych, które gwarantują obiektywne rozumienie tekstu, aż po metody hermeneutyczne, które aktualizują znaczenie tekstu dla życia czytelników, i którzy w ten

²⁶ Bierzemy to wyrażenie od H. Mottu (*Il gesto e la parola*, Comunità di Bose 2007, s. 197).

²⁷ Wśród licznych prac P. Ricoeura chcemy przypomnieć te, które są szczególnie ważne dla poruszanego przez nas tematu: *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977; *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano 1981; *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano 1983; *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia 1983; *La semantica dell'azione: discorso e azione*, Milano 1986; *Tempo e racconto*, Milano 1991.

sposób są wezwani przez tekst do ukazania odnowionego rozumienia siebie.

Dla Ricoeura, czytanie tekstu to „dołączanie do treści tekstu nowej treści”, a interpretacja to „dostosowanie intencji tekstu do *hic et nunc*”. Dlatego, kończy nasz filozof, „wypowiedź hermeneutyki to ponowne wypowiedzenie tego, co czyni żywym wypowiedź tekstu”²⁸. W naszym przypadku, wszystko to dokonuje się «w» i «poprzez» kontekst obrzędowy. Antropologia uwydatniała coraz bardziej ważność obrzędu jako przestrzeni dla inności i transcendencji człowieka. Wszystkie te spostrzeżenia, odnosząc się także do innych doświadczeń religijnych, zapraszają jednak do uwyrażnienia specyfiki obrzędowości chrześcijańskiej. Celebracja chrześcijańska ma strukturę *pamiętki* w odniesieniu do wydarzenia założycielskiego oraz strukturę *epikletyczną* w odniesieniu do Ducha, który ją w pełni ponawia w przestrzeni twórczości modlącej się wspólnoty i pojedynczego wiernego, który w niej uczestniczy.

Kończymy stwierdzeniem, że teologia liturgiczna nie jest obojętna na rozwój hermeneutyki, ale nie może zredukować słuchania słowa biblijnego czy też eucharystycznego do czystego produktu narzędzi badawczych. Najgłębsze rozumienie tekstów, dokonuje się w kontekście dynamiki i bogactwa różnych języków celebracji, która jest wydarzeniem wiary.

tłum. z wł. ks. Mariusz Malkiewicz SAC

In the search of hermeneutical method for liturgy

The liturgical hermeneutics are revealing for us new ritual measurement of liturgy today. Something happened in the liturgical discipline in the last years what we could name as certain “hermeneutic deficit”. In our case, everything is making itself “in” and “through” ritual context. Anthropology highlighted the importance of the ceremony as the space for the otherness more and more and for the transcendence of the human being. Liturgical theology isn’t indifferent to the development but cannot be reduce to the biblical or eucharistical words.

²⁸ P. Ricoeur, *Dal testo all’azione*, s. 147-154.