

BENEDIKT KRANEMANN
Erfurt, Uniwersytet

ŚWIĘTO CHRZEŚCIJAŃSKIE A WSPÓŁCZESNE SPOŁECZEŃSTWO

Liturgiczne obserwacje, dyskusje, perspektywy¹

Pytanie o święto chrześcijańskie we współczesnym społeczeństwie otwiera przed nami szerokie pole, które trudno objąć w dość ograniczonej przestrzeni. Jest to zarazem temat, który o tyle jest niezwykle interesujący, ponieważ plasuje się na pograniczu Kościoła i kultury, dotyka zasadniczych pytań teologicznych i posiada wielkie znaczenie społeczno-polityczne. W niniejszych rozważaniach chciałbym przedstawić spostrzeżenia na temat prac i dyskusji liturgicznych w Niemczech na tym polu. Zdaję sobie sprawę, że mogę dotknąć tylko niektórych problemów, dlatego skoncentruję się na pytaniach o współczesną praktykę święta i mam nadzieję, że mimo to ukazana zostanie wieloaspektowość tematyczna, zróżnicowanie treściowe i metodyczny pluralizm, z jakimi pracuje liturgika w Niemczech.

1. Święto – dzień świąteczny – czas wolny: obserwacje stanu święta chrześcijańskiego w Niemczech

Aby zrozumieć dyskusje, jakie są prowadzone w niemieckiej teologii (a ponadto także w podobny sposób w całym obszarze niemieckojęzycznym) na temat znaczenia i funkcji święta chrześcijańskiego, niezbędne jest spojrzenie na tło społeczne. Sytuacja nie jest pod każdym względem taka sama jak we wszystkich sąsiednich państwach europejskich. Niniejsze fragmentaryczne naświetlenia nie powinny przedstawiać sytuacji w Niemczech w problematycznym świetle, ale raczej wskazać przemiany i wyzwania wobec których stoi tam Kościół i społeczeństwo. Reasumując krótko, chrześcijańskie święto rozwinęło się najpierw w społecznie uznany dzień świąteczny w szerokim tego słowa znaczeniu, następnie dokonał się w nim wyraźny spadek uczestnictwa w nabożeństwach, zanim stał się on bardzo indywidualnie definiowanym dniem wolnym.

¹ Wykład wygłoszony podczas XLII Sympozjum Wykładowców Liturgiki Polskich Wydziałów Teologicznych i Seminariorów Duchownych w Warszawie w dniach 11–12 września 2006 r. W publikacji zachowano styl wykładu.

Najpierw należałoby jednak nakreślić konfesyjną sytuację w kraju: w 2004 r. mieszkało w Niemczech 26,2 milionów katolików, 25,8 milionów członków krajowych Kościołów ewangelickich, 23 miliony ludzi bez wyznania, 3,4 miliona muzułmanów oraz proporcjonalnie o wiele mniej wyznawców judaizmu, członków innych wyznań chrześcijańskich, buddystów, hinduistów itd.² Społecznej oczywistości chrześcijańskiej praktyki świętowania podobne dane nie czynią samej przez się zrozumiałą; chrześcijańskie tradycje muszą coraz bardziej być uzasadniane i należy się liczyć z tym, że święta chrześcijańskie w społecznym sposobie myślenia współczesności otrzymają zupełnie inne wyjaśnienie, niż wynikało by to z ich uświęconego tradycją pochodzenia uzasadnionego ze strony Kościoła czy teologii. Natychmiast pojawia się jednak pytanie przeciwne: Co oznacza taka właśnie przemiana w społeczeństwie? Jak pozwala się ona przyporządkować na tle długiej historii roku kościelnego i chrześcijańskich świąt, związanych z licznymi i całkiem głęboko sięgającymi przemianami? Czy ze strony Kościoła należy je odczytywać tylko jako bilans strat czy także jako pewną szansę, by postawić nowe akcenty i odkryć nowe przestrzenie dla działania?

Daleko idące przemiany spotykamy także wewnątrz Kościoła katolickiego, jak ukazują to statystyki dotyczące uczestnictwa w nabożeństwach. Liczba uczestników w niedzielnej katolickiej Mszy św. w Niemczech wynosiła według statystyk niemieckiej Konferencji Episkopatu³ 14,8%. Stanowi to 3,85 miliona katolików. Liczba ta w ostatnich latach wykazywała stałą tendencję spadkową. W 1992 r. było to jeszcze 20,1%, w 1962 r. nawet 44,7% katolików regularnie uczęszczających na Mszę św. Również tutaj nasuwa się pytanie: Jak należy poprawnie interpretować te liczby? Niemiecka Konferencja Episkopatu zauważa, że należałoby

do kręgu uczestników/uczestniczek zaliczyć również takie osoby, które z różnych względów nie mogły uczestniczyć albo nieregularnie, nie w każdą niedzielę, przychodzą na Mszę św.; badania ankietowe wskazują, że liczba tych ostatnich raczej rośnie.

Niektóre fakty przemawiają za tym, że

tendencja spadkowa uczestniczących w nabożeństwach jest wyrazem głębszej przemiany w sposobie zachowania katolików: od uczestnictwa wyczonego, z przyzwyczajenia, niekwestionowanego i samo przez się zrozumiałego, do uczestnictwa z wyboru (i: ciągle na nowo wybieranego)⁴

Takie zróżnicowanie praktyki nabożeństw zmienia również praktykę święta, zażyłości ze świętowaniem liturgicznym, oczekiwań związanych ze Mszą św. i w ogóle

² Dane wg REMID (*Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V* — „medialne i informacyjne usługi dla nauk o religii”), http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (1.08.2006).

³ Powyższe dane pochodzą ze statystyk Niemieckiej Konferencji Episkopatu: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (wyd.), *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004* (Arbeitshilfen 199), Bonn 2006, s. 21.

⁴ *Tamże*, s. 22; por. też: B. KRANEMANN, *Gottesdienstformen und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland*, w: W. DAMBERG, A. LIEDEGENER (red.), *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, s. 62–72.

całego zachowania uczestników. Boże Narodzenie jest świętem z największą liczbą uczestniczących, Wielkanoc i inne święta, w tym również niedziela, pozostają daleko w tyle.

Wiele dyskusji wywoła niedługo z pewnością tzw. studium *SINUS*, które zostało przygotowane z polecenia katolickiego stowarzyszenia usług medialnych⁵. Stwierdza ono istnienie na terenie Niemiec dziesięciu różnych środowisk, do których zostają zaliczeni m.in. konserwatyści i zwolennicy nowoczesności, hedoniści i nostalgicy po byłej NRD. Tylko w trzech spośród owych środowisk Kościół katolicki jest jeszcze naprawdę zakotwiczony: u konserwatystów, ludzi zakorzenionych w tradycję i w mieszczańskim środku. Jakie ma to znaczenie dla liturgii i święta? Socjolog religii Michael Ebertz postuluje, by

zainicjować nowe wydarzenia spotkania, wyruszyć (do nowych środowisk), by dostosować się w zróżnicowany sposób do zmienionej kontekstualności i adresatów, bynajmniej nie zrównując się z nimi, ale nie tracąc też z oczu upodobnienia w treściach podstawowych wypowiedzi i podstawowych czynnościach⁶.

Takiemu stanowisku sprzeciwił się liturgista Winfried Haunerland:

Najlepszą dla nas radą jest, by nie pozwalać po prostu na decydowanie o ogólnym duszpasterstwie i liturgii pastoralnej zwłaszcza autorom owych środowisk, ale zwracać uwagę na to, by nasze kościoły były właśnie tymi miejscami, w których raz jeszcze progi środowisk zostają przekraczane.

Kontrowersyjność pomiędzy tymi wypowiedziami jest widoczna i z napięciem można oczekiwać dalszego ich przebiegu⁷.

Podlegające zmianom społeczne spojrzenie na święta widoczne jest również w rozstrzygnięciach politycznych, za którymi stoją przewlekłe procesy dyskusyjne i rozwojowe. Ewangelicki dzień pokuty i modlitwy (*Buß- und Betttag*), który był dniem świątecznym dla całego społeczeństwa, został zniesiony jako dzień wolny od pracy w 1995 r. Zamierzano w ten sposób zrekompensować nakłady finansowe na reformę służby zdrowia. Bezustannie pojawiają się dyskusje o zniesieniu kolejnego świątecznego dnia wolnego od pracy z przyczyn ekonomicznych. Nie zdołano jednak zebrać niezbędnej do tego większości politycznej. Natomiast można zauważyć coraz większą liberalizację prawodawstwa dotyczącego spoczynku niedzielnego. Obejmuje to sektory gospodarki, w których na skutek konieczności technicznej trzeba pracować, ale dotyka również działalności handlowej. Wyobrazenie, że poprzez handel niedzielny można zwiększyć obrót i korzyści ekonomiczne, prowadzi do bezustannych

⁵ Por. C. WIPPERMANN, I. MAGALHAES (red.), *Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“ Im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH, München 2005.*

⁶ M.N. EBERTZ, *Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung — Anpassung und Angleichung, „Heiliger Dienst“* (dalej: HID) 60 (2006), s. 18–39, tu: s. 39.

⁷ W. HAUNERLAND, *Die Feier der Liturgie und das Leben der Christen. Beobachtungen und Anregungen*, w: W. HAUNERLAND, A. SABERSCHINSKY, H.-G. WIRTZ (red.), *Liturgie und Spiritualität*, Trier 2004, s. 199–221, tu: s. 210.

konfliktów. Opinia, że właśnie niedziela nadaje się dla *shoppingu*, jest mocno rozpowszechniona. Niezwykle interesujący jest ten fakt już sam w sobie: pewna określona kultura święta, do której przez długi czas należał także odpoczynek od pracy, nie jest już nienaruszalna. W każdym razie należałoby w tym miejscu zapytać, czy podobne przemiany nie miały już kiedyś miejsca w historii. Skreślenia dni świątecznych podejmowane były także przez instancje kościelne, nakaz świątecznego spoczynku także w minionych czasach można było w pojedynczych przypadkach zρέcznie obejść. Jednakże: niezaprzeczalnym faktem są daleko idące przemiany, jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach⁸.

Badacze kultury i teologowie wskazują na fakt, że obok przekazanych tradycją czasów świątecznych powstają dziś nowe święta i okresy świąteczne⁹. Dowodem na to mogą być mistrzostwa świata, które w ubiegłym roku odbyły się w Niemczech; ten, kto przyjrzy się temu wydarzeniu z odpowiednim funkcjonalnym pojęciem religii, może odkryć zjawiska noszące znamiona podobieństwa do religii. Ale również czasy ferii otrzymują, właśnie pod znakiem społeczeństwa nastawionego na przeżycie, *quasi* status świąt. Powstają jednak także nowe święta, które o wiele bardziej odpowiadają klasycznemu typowi. Niewątpliwie pod wpływem bardzo zręcznej strategii marketingowej w ostatnich latach w niektórych regionach Niemiec zadomowiły się *Halloween*¹⁰. Potrzebne w tym dniu akcesoria można nabyć w wielu sklepach, zaś *Halloween-party*, zwyczajnie dziecięce itd. są zjawiskiem niemalże powszechnym. Nikt dokładnie nie wie, czy chodzi w tym przypadku o zjawisko o dłuższej żywotności; w międzyczasie powstały nawet poważne naukowe programy badawcze na ten temat. Także ze strony Kościoła pojawiają się ciągle nowe pomysły, jak można by wykorzystać to nowe święto, nadając mu jednak własne akcenty¹¹. Interesujące są przy tym dwie rzeczy: (1) chodzi tutaj o „wyprodukowane” z czysto ekonomicznych pobudek święto; (2) święto to przeczy tezie o utracie potrzeby świętowania czasów współczesnych, co więcej, pokazuje, jak bardzo szybko może powstać nowe święto, które nosi w sobie znamię przeżycia. Dotyczy to także chrześcijańskich innowacji i nowych objaśnień dla dni świątecznych. Wspomnienie św. Walentego jest nie tylko w Niemczech już od lat tym dniem, w którym zakochani obdarowują się nawzajem kwiatami, cukierkami, perfumami itp.¹² Z Erfurtu upowszechniła się idea,

⁸ Por. z perspektywy nauk o religiach: J. RÜPKE, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München 2006, s. 173nn.

⁹ Por. tu: A. SCHÜLE, *Ereignis versus Erinnerung. Gibt es eine moderne Festkultur?*, „Jahrbuch für Biblische Theologie” 18 (2003): *Das Fest: Jenseits des Alltags*, Neukirchen 2004, s. 353–377.

¹⁰ Bardzo dobry przegląd udostępnia strona internetowa współtworzona przez *Landschaftsverband Rheinland*; por. <http://www.halloween-im-rheinland.de/index.html> (1.08.2006).

¹¹ Por. S. ORTH, *Kürbiskult. Halloween fordert die christliche Festkultur heraus*, HerKor 56 (2002), s. 491–492.

¹² Por. H.M. WOLF, *Das Brauch-Buch. Alte Bräuche – Neue Bräuche – Antibräuche*, Freiburg im Br. 1992, s. 62n.

by tego dnia, wspominając jednego ze świętych, nie pozostawiać jedynie komercji, ale sprawować wtedy także specjalne nabożeństwo¹³. Od kilku już lat odprawiane jest ekumeniczne nabożeństwo z błogosławieństwem dla ludzi, którzy idą razem drogą życia we wspólnocie partnerskiej. W międzyczasie przejęte ono zostało także przez wiele innych regionów w obszarze niemieckojęzycznym. Warto przy tym zauważyć, że to świętowanie ukierunkowane jest zarówno na chrześcijan, jak i na niechrześcijan, a przynajmniej w Erfurcie zbiera się razem grupa, która konstituuje się nie tylko w tym dniu, przede wszystkim zaś cechuje się tzw. „niskoprogowością”. Świadomie stawiane są bardzo niewielkie warunki uczestnictwa.

Trudne do przewidzenia są wreszcie konsekwencje dla święta, jakie pociągają za sobą przemiany w krajobrazie duszpasterskim. Z powodu coraz bardziej dotkliwego braku kapłanów coraz więcej jest wspólnot parafialnych, dla których niedzielna Eucharystia wcale nie jest już sama przez się zrozumiała, dla których jednak nawet świętowanie *Triduum sacrum*, któremu przewodniczy kapłan, nie jest już możliwe. Dyskusja na temat „jednostek pastoralnych” w niewielkim jak dotąd stopniu uwzględniła pytania liturgii pastoralnej¹⁴. Przewidywalne zmiany w praktyce liturgicznej — przykładowo świętowanie *Triduum* w różnych miejscach — będą na dłuższą metę wpływać na pojmowanie świąt.

Kilka reasumujących tez:

- 1) Należy mówić o pewnej dynamice chrześcijańskiej kultury święta w Niemczech, którą można usytuować w większych powiązaniach historycznych. Ewolucja przebiega w kierunku większego pluralizmu świąt, wyraźnie bardziej różnorodnej praktyki świąt, wielorakości objaśniania świąt.
- 2) Dawne społeczne i polityczne umowy i sojusze mają coraz mniejsze znaczenie. Niezbędne są nowe strategie kościelne, aby w pluralistycznym społeczeństwie uczynić akceptowanymi wartości własnej kultury świąt i przekazać ją jako formę życia. Pojawia się przy tym coraz częściej pojęcie Kościoła „misyjnego”, który propaguje wiarę w społeczeństwie i pragnie je dla niej zdobyć.
- 3) Przemiany dotyczą nie tylko Kościołów chrześcijańskich, ale całego społeczeństwa. Obok interpelacji teologicznych socjologowie wskazują na rosnące znacze-

¹³ Por. tu literaturę wymienioną w przyp. 62.

¹⁴ B. KRANEMANN, *Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“*, w: G. AUGUSTIN, A. KNOLL, M. KUNZLER, K. RICHTER (red.), *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2005, s. 371–391; na ten temat por. też: W. HAUNERLAND, *Seelsorge vom Altare her. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume*, w: P. HOFER (red.), *Aufmerksame Solidarität. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag*, Regensburg 2002, s. 75–93; S. BÖNTERT, *Gottesdienste angesichts zusammgelegter Gemeinden und überzähliger Kirchengebäude. Liturgie auf der Suche nach Identität und Profil in neuen Strukturen*, LJ 56 (2006), s. 3–27; por. też: M. KLÖCKENER, *Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens vor Ort in Mutterkirche und Filialkirchen: Wie dann Weihnachten und Ostern feiern?*, w: M. KÖCKENER, P. SPICHTIG (red.), *Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei*, Fribourg 2006, s. 161–168.

nie „czasu dobrobytu”. Dostrzegają oni w coraz bardziej upowszechniającej się pracy niedzielnej zagrożenie dla rozwiniętej kultury socjalnej, wspólnoty rodzinnej, jak również indywidualnego stylu życia, i obawiają się narastającego przymusu do rezygnacji z „wolności dysponowania czasem”¹⁵.

2. Święto chrześcijańskie — teologiczny wzorzec wyjaśnienia w liturgice niemieckojęzycznej¹⁶

W 1994 r. Arno Schilson mógł rozpocząć sprawozdanie o literaturze na temat *Święto i świętowanie z antropologicznego i teologicznego punktu widzenia* zdaniem: „Święto i świętowanie cieszą się w naszych czasach wysokim uznaniem”¹⁷. Nieco ponad dziesięć lat później można znowu słusznie użyć tych samych słów, ale zaistniały w międzyczasie interesujące przemiany, które u Schilsona są tylko zasygnalizowane albo są prawdziwymi nowościami. Najpierw jednak: niejako „klasyczne” objaśnienia święta, jakie podali Josef Pieper, Harvey Cox, Jürgen Moltmann i Gabriel G. Martin, obecnie ciągle są dyskutowane. Obok filozoficznego wyjaśnienia znaczenia świąt w tle pojawiało się zawsze pytanie o znaczenie praktyczne święta, a zatem jego polityczny i społeczny wymiar. Wiele z tego weszło do teorii święta i jest tam obecne; zarazem rozwój teologii uczynił znaczący krok naprzód i stąd nasuwają się niektóre nowe i inne pytania.

Pozostały naturalnie także krótkie formuły teologiczne, jak ta, że chrześcijańskie święto jest świętowaniem misterium paschalnego Chrystusa¹⁸. Pod inspiracją dzieł przede wszystkim Odo Casela, a równocześnie egzegezy odnośnych dokumentów soborowych, podjęto kolejną próbę nie tylko nowego przemyślenia jedności misterium w święcie ogólnie pojmowanym i zarazem jego rozwinięcia w każdym pojedynczym święcie, ale także ustanowiono je jako główną zasadę kształtowania liturgii¹⁹. Na podstawie studiów teologicznych, które zdystansowały się od ciasno pojmowa-

¹⁵ J.P. RINDERSPACHER, *Ohne Sonntag gibt es nur noch Werktage. Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes*, Bonn 2000, s. 144.

¹⁶ Poniżej skoncentrujemy się na liturgice niemieckojęzycznej i świadomie nie uwzględnimy np. obszernego dzieła zbiorowego: P. POST, G. ROUWHORST, L. VAN TONGEREN, A. SCHEER (red.), *Feast and Festival. Christian Feast and Festival. The Dynamics of western Liturgy and Culture* (Liturgia Condenda 12), Leuven–Paris–Sterling Va. 2001; na ten temat: B. KRANEMANN, *Christliches Fest und plurale Festkultur. Zu einer niederländischen Publikation über Fest und Feier in Geschichte und Gegenwart*, ALW 45 (2003), s. 320–332. Uwzględniona natomiast zostały pozycje, które wymienione są w wykazie literatury przez: A. SCHILSON, *Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht*, LJ 44 (1994), s. 3–32.

¹⁷ Por. SCHILSON, *art. cyt.*, s. 3–30, tu: s. 3.

¹⁸ Por. m.in. H. HOPING, *Die Nähe des auferweckten Gekreuzigten in unserem Leben. Das Pascha-Mysterium als Mitte der christlichen Liturgie*, BuK 75 (2002), s. 162–167.

¹⁹ Por. tu: A.A. HÄUßLING, *Pascha-Mysterium. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“*, ALW 41 (1999), s. 157–165.

nego znaczenia *mimesis*²⁰ w kontekście święta i roku kościelnego — a zatem roku kościelnego jako przedstawiania życia i zbawczych dzieł Jezusa — i przyczyniły znacząco do nowego teologicznego dowartościowania heortologii, zapoczątkowana została dyskusja na temat historiozbawczego wymiaru świętowania misterium paschalnego. Teologowie systematyczni, jak Josef Wohlmuth, zwrócili uwagę na to, że nie wyraża to jedynie cierpienia, umierania, śmierci, zmartwychwstania i wywyższenia, ale o wiele bardziej obszernie stanowi treść liturgii, a zatem także w święta, misterium Boga od stworzenia aż po zwieńczenie²¹. Kontekst dla takich przemyśleń stanowi pogłębiona dyskusja teologów chrześcijańskich z judaizmem i nowa świadomość dla teologicznego znaczenia Starego Testamentu, ale również zwiększone zainteresowanie strukturą czasową liturgii²².

Jeśli w dalszym toku naszkicowane zostaną różne sposoby podejścia do święta, można omówić tu z jednej strony tylko część naukowej dyskusji w obszarze niemieckojęzycznym, z drugiej zaś nie powinno to budzić wrażenia, że różne pozycje nawzajem się wykluczają. O wiele bardziej dochodzi do wzajemnego przecinania się treści. Właściwym punktem spornym jest pytanie o stanowisko liturgii wobec kultury współczesnej i ofensywnie nastawionej współczesności.

2.1. Święto jako miejsce kulturowego wspomnienia

W naukowej, a dokładniej: teologicznej dyskusji w niemieckim obszarze językowym coraz bardziej dominująca staje się dziś teologiczna wymiana zdań ze zjawiskami społecznymi oraz zsekularyzowaną kulturą święta, jak również z teoriami święta lub ich elementami z szerokiego spektrum nauk o kulturze. Dużego znaczenia nabrała przy tym zwłaszcza teoria, którą od wielu już lat reprezentuje i ulepsza egiptolog Jan Assmann i jego żona, anglistka Alida Assmann. Chodzi tutaj głównie o kulturowe wspomnienie, termin, którego użył Jan Hassman także dla samego święta²³, a który w znacznej mierze znamionuje np. jedną z najnowszych wydanych teologicznych prac zbiorowych: *Das Fest: Jenseits des Alltags* („Święto: po drugiej stronie codzienności”)²⁴. Assmann rozróżnia pomiędzy wspomnieniem komunikatywnym, które służy organizacji codziennego życia, jest ograniczone czasowo i określone zos-

²⁰ Na ten temat obecnie: O. RICHTER, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (Arbeiten zur Praktischen Theologie 28), Leipzig 2005.

²¹ Por. J. WOHLMUTH, *Eucharistie — Feier des Neuen Bundes*, w: K. RICHTER, B. KRANEMANN (red.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche — Christusbekenntnis und Sinaibund* (QD 159), Freiburg im Br. 1995, s. 187–206, zwl. s. 205.

²² Dobry przegląd daje następujący wykaz literatury: C. LEONHARD, A. GERHARDS, P. EBENBAUER, *Liturgie und Judentum*, ALW 46 (2004), s. 407–451.

²³ Por. m.in. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997; TENZE, *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin 2006, s. 179–204.

²⁴ Por. „Jahrbuch für Biblische Theologie” 18 (2003): *Das Fest: Jenseits des Alltags* (jak przyp. 8).

taje przez media jako żywe przypomnienie, doświadczenia i ustny przekaz²⁵. Od tego odróżnia on wspomnienie kulturowe, które, jak sam to nazywa, utrzymuje w pamięci „absolutną przeszłość pewnej mitycznej prehistorii” Wspomnienie kulturowe zatrzymuje w pamięci przeszłość, która normatywnie i formatywnie oddziałuje na teraźniejszość²⁶. Do najważniejszych form organizacyjnych wspomnienia kulturowego zalicza święto. Jeśli do tego weźmie się pod uwagę, że Assmann określa wspomnienie kulturowe jako „system immunologiczny grupy”²⁷, a zatem przypisuje mu centralne znaczenie dla konstytuowania się grup i ich tożsamości, trzeba dość szybko przyznać, że jest to idealna podstawa do refleksji także o chrześcijańskim święcie, o jego znaczeniu dla Kościoła jako pewnej społeczności. Tym bardziej, że ta teoria, bardzo rozpowszechniona w naukach o kulturze i naukach humanistycznych, doprowadziła teologię do dialogu interdyscyplinarnego i pod każdym względem otwiera dla niej możliwości nawiązywania kontaktów²⁸.

W perspektywie teologicznej trzeba zróżnicować jednak niektóre aspekty. Gunda Brüske zwróciła uwagę na to, że przeciwieństwo codzienność — święto dla chrześcijańskiego święta z taką szorstkością, jak czyni to Assmann, jest nie do przyjęcia.

Jeśli bowiem święto służy umocnieniu własnej tożsamości i nadawaniu sensu i przedstawia zawsze inność codzienności, grozi niebezpieczeństwo tożsamości dnia świątecznego, która nie ma nic wspólnego z codziennym życiem²⁹.

Również w kontekście należy zwrócić uwagę na szczególny charakter wspomnienia. „Wspominanie” oznacza bowiem „pełne wdzięczności i chwały przypominanie o Bogu w Jego znakach dokonanych na przestrzeni dziejów — których punktem szczytowym jest osoba Jezusa Chrystusa — i otrzymane w nim obietnice”³⁰, oznacza też jednak przypominanie o człowieku w zbawczych dziejach Boga.

W ten sposób wymienione zostało kolejne specyfikum liturgicznego przypominania, które przekracza tylko czysto kulturalne wspomnienie. W liturgii święta świętujący wkracza w wydarzenie kontaktu pomiędzy Bogiem i człowiekiem³¹, które „dokonało się w pierwotnych wydarzeniach”, zaś w wyniku działania Boga jest te-

²⁵ Por. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 56.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ TENZE, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, w: J. ASSMANN, TH. SUNDERMEIER (red.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, s. 13–30, tu: s. 23.

²⁸ Por. G. BRÜSKE, *Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses: Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft*, LJ 51 (2001), s. 151–171.

²⁹ *Tamże*, s. 161.

³⁰ R. WENTZ, *Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen*, HfL 55 (2001), s. 250–264, tu: s. 264; por. S. WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* (IThS 73), Innsbruck–Wien 2006, s. 108.

³¹ Por. na temat liturgii jako wydarzenia spotkania: J. BÄRSCH, *Spuren seiner Gegenwart — Zum Wirken Gottes in der Welt. Reflexionen aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive*, LJ 55 (2005), s. 127–146.

rażniejszością³² i posiada jakość eschatologiczną. Model kulturowego wspomnienia przyczynia się do otwarcia centralnego wymiaru święta, jeśli będzie odpowiednio teologicznie nadal prowadzony. Pośrednio w tle znajduje się pytanie o znaczenie święta w nowoczesnym społeczeństwie i próba, by na nowo uzasadnić jego sens i jego niezbędność.

W powiązaniu z charakterem święta jako wspomnienia co jakiś czas wskazuje się na jego znaczenie jako „przerywnika” codzienności: spoglądając na równomierne upływający czas — a zatem w znaczeniu uporządkowania czasu; spoglądając na „przyjazną religii bezbożność” czasów współczesnych (J.B. Metz) — a zatem w znaczeniu symboliczno-rytualnego przepowiadania wiary. Mówiło się także o antykulturze, która związana jest z liturgią i świętem³³. I tak ewangelicki przedstawiciel teologii praktycznej Karl-Heinrich Bieritz podkreślał wielokrotnie element alternatywny i kontrkulturowy w chrześcijańskim święcie; widzi w tym własną wartość, jak również jego społeczne znaczenie. Bieritz należy do tych, którzy sprzeciwiając się „folkloryzacji i umuzealnieniu chrześcijańskich zasobów przekazu i znaków”³⁴, przypisują kulturowemu wspomnieniu również w święcie centralne znaczenie, ponieważ przypominanie oznacza wyzwolenie. Podkreśla on element kontrfaktyczny i kontr-obecny, który zawiera albo też wnosi dwuwymiarowość w życie człowieka z dystansu do terażniejszości i ze spotkania z Innym³⁵. Święto jako coś kontrkulturowego albo jako kultura alternatywna to modele przewodnie, które znamionują spojrzenie na święto i na rok kościelny.

Przedstawiciel ewangelickiej teologii praktycznej Peter Cornehl obrał inny punkt widzenia. Występuje on przeciwko „hermeneutyce podejrzenia” i optuje za „hermeneutyką odkrycia”, która z ciekawością i konstruktywnie podchodzi do fenomenu religijnej i liturgicznej inkulturacji³⁶. Jego cel stanowi „integralna praktyka święta jako strategia liturgiczna Kościoła ludowego”, wychodząc od różnorodnych znaczeń wielkich świąt. Cornehlowi chodzi o wzrost „uczestnictwa i kompetencji świątecznej”³⁷. Zmierza on do tego, aby „widzieć związek pomiędzy religijnymi, pedagogicznymi i biograficznymi aspektami i wyprowadzać stąd pastoralne i pedagogiczne zadania”³⁸. Tło dla prac obydwu teologów stanowią doświadczenia Wschodu i Za-

³² Por. WAHLE, *Gottes-Gedenken*, s. 108.

³³ Por. B. KRANEMANN, *Unterbrechung. Das Kirchenjahr in der Erlebnisgesellschaft*, BuK 70 (1997), s. 259–267.

³⁴ K.-H. BIERITZ, *Verschrankung der Zeiten. Der Gottesdienst als Ort kontrapräsentischer Erinnerung*, BThZ 23 (2006), s. 66–84, tu: s. 83.

³⁵ *Tamże*, s. 81.

³⁶ P. CORNEHL, *Erlebnisgesellschaft und Liturgie*, w: TENZE, *Die Welt ist voll von Liturgie. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis*, Stuttgart 2005, s. 90–108, tu: s. 104.

³⁷ TENZE, *Zustimmung zum Leben und Vergewisserung im Glauben. Integrale Festzeitpraxis als volkshirchliche Gottesdienststrategie*, w: TENZE, *Die Welt ist voll von Liturgie*, s. 291–306, tu s. 305.

³⁸ *Tamże*, s. 306.

chodu, jak również odmienne wyobrażenia na temat kontr- i inkulturacji oraz zróżnicowane rozumienie kultury współczesnej. Dyskusję tę, która toczy się już od wielu lat, można by w podobny sposób prowadzić także na gruncie teologii katolickiej, chociaż nie można nie zauważyć znamion konfesyjnych.

2.2. Święta inkulturowane

Drugi sposób podejścia do tematu wychodzi od spostrzeżenia, że takie pojęcie, jak „sekularyzacja”, które określało przez długi czas spojrzenie na rozwój religii, może być używane tylko w sposób bardzo zróżnicowany. I tak podkreśla Arno Schilson, że niezaprzeczalnym faktem jest odwrót od Kościoła i od chrześcijaństwa w Niemczech, jednakże stanowczo się sprzeciwia twierdzeniu o „nieodwracalnemu postępowi sekularyzacji”³⁹ Schilson wypowiedział się, i jest to ważne dla tematu „święto”, przeciwko kościelnemu „odwrotowi z rzekomo pozbawionego wiary i religii społeczeństwa i życia publicznego”⁴⁰ Jego prace są z tego powodu pomocne, ponieważ poddaje on bardzo krytycznej analizie zjawiska kultury współczesnej, potem jednak zawsze podejmuje próbę opisu zadań i możliwości Kościoła chrześcijańskiego w takiej właśnie kulturze. Jego analiza społeczeństwa opiera się m.in. na pracy Gerharda Schultze o społeczeństwie przeżycia. Działanie zorientowane na przeżycie, estetyzacja codziennego zachowania, zorientowanie na podmiot i jego stylizację, czy — jak to wyraża Schultze — „funkcjonalizacja warunków zewnętrznych dla życia wewnętrznego”⁴¹ znamionują nie tylko społeczeństwo, ale także obchodzenie się z religią. Schilson potrafi jednak wskazać, że obok tego istnieje także zainteresowanie życiem wspólnotowym i wspólnotą, że poszukuje się doświadczeń socjalnych i siły kreującej tożsamość⁴². Zarazem jednak wskazuje on na tendencje religiotwórcze, które ustala na podstawie takich motywów, jak dążenie do pokonania kontyngencji (przygodności), troszczenie się o tożsamość i — co ważne dla święta — „tęsknota za ukształtowanym i wypełnionym czasem”. Jego *resumée* wypada bardzo dobitnie: „Kto zamyka się na te kulturowe fakty i przeoczy stan faktyczny także współczesnych chrześcijan, pozbawia się wszelkiej możliwości, aby ten współczesny człowiek odnalazł właściwy dla siebie wyraz w liturgii”⁴³. Dla liturgii, w tym także

³⁹ Por. tu artykuły pracy zbiorowej: H. JOAS, K. WIEGANDT (red.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am M. 2007.

⁴⁰ Obydwa cytaty za: A. SCHILSON, *Liturgie(-Reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts*, w: M. KLÖCKENER, B. KRANEMANN (red.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, cz. II: *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (LQF 88), Münster 2002, s. 965–1002, tu: s. 969.

⁴¹ G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am M.–New York 1995⁵, s. 35.

⁴² Por. SCHILSON, *Liturgie(-Reform)*, s. 977, 979.

⁴³ *Tamże*, s. 980.

dla święta, opowiada się za „krytyczną współczesnością chrześcijaństwa”⁴⁴ i uważa kulturę i społeczeństwo za „wyzwanie”⁴⁵. Nie pozabawiając się krytycznego dystansu, stanowisko Schilsona cechuje z jednej strony zainteresowanie diakonalne — pomoc w wyjaśnieniu znaczenia⁴⁶ — z drugiej zaś strony troska o inkulturację. Dla liturgii postuluje on jak najbardziej bogactwo przeżycia, ale również proste i przejrzyste formy. Domaga się także wrażliwości i otwartości „dla pluralistycznych kulturowych i religijnych sytuacji oraz sytuacji współczesnego człowieka”⁴⁷. Liturgia powinna spełniać uprawnione potrzeby ludzi, którzy w kwestii religijnej są w stadium poszukiwań⁴⁸. Sformułował to w ten sposób:

W niezwykle szybkim upływie coraz szybciej zużywającego się czasu liturgia oferuje, podobnie jak oferują również chrześcijańskie święta i pozostałe struktury czasowe, niezbędną podporę, aby definitywnie nie utracić w rzece czasu oparcia i orientacji, środka i właściwej miary⁴⁹

Niezbędne są uczciwa solidarność i dotrzymanie kroku współczesności. Z podobnymi oczekiwaniami zajmował się świętem, a dokładniej świętami Bożego Narodzenia, Stefan Böntert. Rozwija on swoje tezy w dyskusji ze studium ewangelickiego teologa Matthiasa Morgenrotha o tzw. „chrześcijaństwie bożonarodzeniowym”⁵⁰. Böntert dostrzega konieczność pewnej równowagi dla święta pomiędzy zagrożeniem jego tożsamości poprzez dopasowanie do społecznych zwyczajów z jednej strony a zanegowaniem kultury niczym postawieniem zapory z drugiej strony. Podobnie jak u Schilsona, jego przemyślenia dotyczą „zazębiania się (...) świata, w którym ludzie żyją, i sprawowanej liturgii”⁵¹. W odróżnieniu do Schilsona wylicza on jeszcze jako cechy świąt Bożego Narodzenia ich charakter emocjonalny, familijny, „inscenizację dziecięcego przyjmowania”⁵², „odgraniczenie tego, co światowe”⁵³, nadzieję zorientowaną na przyszłość. Böntert opowiada się zarówno za antropologicznym, jak

⁴⁴ *Tamże*, s. 993.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ Por. niedawno wydane dzieło: P.M. ZULEHNER, *Ritendiakonie*, w: B. KRANEMANN, TH. STERNBERG, W. ZAHNER (red.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (QD 218), Freiburg im Br. 2006, s. 271–283.

⁴⁷ Por. SCHILSON, *Liturgie(-Reform)*, s. 995.

⁴⁸ Inną pozycję przyjmuje, przynajmniej sugerując się tytułem: W. HAUNERLAND, *Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse. Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis*, *HID* 60 (2006), s. 49–63.

⁴⁹ A. SCHILSON, *Leben aus der Mitte der Zeit. Über die Feier der Liturgie im Zeitalter der Beschleunigung*, w: TENZE, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, Tübingen–Basel 1997, s. 144–170, tu: s. 170.

⁵⁰ Por. M. MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002. Krytycznie o artykule Morgenrotha: K.-H. BIERITZ, *Feste und andere Katastrophen. Unzeitgemäße Anmerkungen zur „christlichen Festkultur”*, *LJ* 56 (2006), s. 215–236.

⁵¹ S. BÖNTERT, *Vom Himmel hoch, da kommt nichts her? Erkundungen zu der Kunst, an Weihnachten Gottesdienst zu feiern*, *LJ* 54 (2004), s. 223–248, tu: s. 231.

⁵² *Tamże*, s. 236.

⁵³ *Tamże*, s. 237.

i za teologicznym zabezpieczeniem jakości⁵⁴. Postuluje akceptację chrześcijaństwa bożonarodzeniowego, ale również akceptację niezbywalnego prawa święta chrześcijańskiego, które wypełnia on używanym przede wszystkim przez Emila Josepha Lengelinga pojęciem liturgii jako dialogu między Bogiem a człowiekiem⁵⁵. Religijność bożonarodzeniowa w jej funkcjonalnym znaczeniu chce on pojmować jako kontekst, w którym przepowiadana będzie Ewangelia⁵⁶. Większą uwagę należałoby poświęcić zainteresowaniu symbolem i rytuałem. Podobnie jak Schilson, również Böntert opowiada się za nadającą kształt kreatywnością i sekularną kompetencją, za bardziej różnorodną kulturą liturgii, która uwzględnia sytuacje życiowe, tzn. także rodzinne i istotne dla życia relacje.

2.3. Święto z jakością misyjną

Kościół katolicki w Niemczech, ale również tamtejsza teologia, odkrywają w ostatnich czasach na nowo misyjny wymiar Kościoła (problem pojęcia „misje” nie może być tutaj poddany dyskusji). W ten sposób dotyka się kolejnego obszaru; krótko mówiąc, pojęciem „misyjny” określa się liturgię i święto, które wspierają człowieka w jego poszukiwaniu Boga i sensu, zdobywają go dla wiary, względnie mogą umocnić zapoczątkowaną już w nim wiarę. Projekty książkowe, jak *Misyjny wymiar liturgii*⁵⁷ lub *Dla dalekich być bliskim. Obchody religijne dla dystansujących się od Kościoła*⁵⁸ i pomniejsze publikacje, ale także dokumenty kościelne wydane przez Niemiecką Konferencję Episkopatu, jak *Czas na zasiew. Być Kościołem misyjnym*⁵⁹ lub *Być Kościołem misyjnym. Otwarte Kościoły, płonące świece, objaśniające słowa*⁶⁰ zajmują się na różnych poziomach takim właśnie obrazem Kościoła, ale także liturgii i kościelnej kultury świętowania. W Erfurcie w minionych latach rozwinięto różne formy świętowania, które odpowiadają temu programowi i zostały one po części przyjęte także poza Erfurtem. Znana jest praktykowana już w latach 80-tych forma uroczys-

⁵⁴ Podobnie już: W.W. MÜLLER, *Inmitten der Zeit. Überlegungen zum Platz des Kirchenjahres in der Moderne*, *HID* 55 (2001), s. 69–77, tu: s. 76: „Symboliczna konstrukcja roku liturgicznego pomaga chrześcijanom odnaleźć i przeżyć ich możliwości w czasach współczesnych. Dokonuje się to w dialektycznym procesie pomiędzy współczesnością a kościelnym dziedzictwem tradycji liturgicznej”.

⁵⁵ Por. E.J. LENGELING, *Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch*, w: K. RICHTER (red.), *Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch*, Altenberge 1988.

⁵⁶ Por. BÖNTERT, *Vom Himmel hoch, da kommt nichts her?*, s. 240.

⁵⁷ Por. B. KRANEMANN, K. RICHTER, F.-P. TEBARTZ-VAN ELST (red.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000.

⁵⁸ Por. M. LÄTZEL, *Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten*, Regensburg 2004.

⁵⁹ Por. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. 26. November 2000* (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

⁶⁰ Por. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen, brennende Kerzen, deutende Worte* (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.

tości bożonarodzeniowej — erfurcka „Liturgia bożonarodzeniowa” (*Weihnachtslob*), która sprawowana jest bez Eucharystii, a zatem jako czyste nabożeństwo słowa Bożego, ale odpowiada oczekiwaniom raczej bardzo zróżnicowanej grupy uczestników wobec nabożeństwa bożonarodzeniowego⁶¹. Stojący za tym programem bp Erfurtu Joachim Wanke opisuje go w ten sposób:

Formy modlitewne i znaki liturgiczne dla poszukujących muszą powstawać tam, gdzie dla współczesnych ludzi pytających o Boga otwiera się transcendencja⁶².

Z tego zrodziło się kolejne święto, które łączy się z dniem wspomnienia św. Walentego: wzmiankowane już „Nabożeństwo z błogosławieństwem dla ludzi, którzy idą razem drogą życia we wspólnocie partnerskiej”⁶³. Chodzi tu o nabożeństwo ekumeniczne w jednym z miejskich kościołów Erfurtu, którego centralny punkt stanowi błogosławieństwo par. Poprzedzają je: przepowiadanie słowa z modlitwą, medytacja obrazu, kazanie i życiowe świadectwo par. Można otrzymać błogosławieństwo Aaronowe lub osobne błogosławieństwo dla najróżniejszych konstelacji partnerskich, to ostatnie z rąk proboszczów i pastorek, jak również par, które opowiadały o swoim partnerstwie. Wykorzystana zostaje konkretna sytuacja życiowa ludzi, konkretna relacja miłości, która poprzez dzień św. Walentego dociera w społeczeństwie do świadomości szerokiej grupy ludzi jako coś, co kojarzy się z Bogiem i Jego błogosławieństwem. W takiej właśnie sytuacji głosi się Ewangelię i udziela błogosławieństwa. Zaproszeni są chrześcijanie i niechrześcijanie. Święto to ma za zadanie oddziaływać w społeczeństwie i ma stanowić — jak to nazywa bp Wanke — wyraz zdolnego do udzielania informacji i radośnie informującego Kościoła⁶⁴. Kościół wyraża swoje zaczerpnięte z Ewangelii rozumienie miłości i partnerstwa w rytualny sposób i bardzo ofensywnie. Bp Wanke dostrzega następującą zmianę paradygmatów: odejście od przekazu pedagogicznego wiary i przejście do jej misjonarsko-ewangelizującego głoszenia⁶⁵.

⁶¹ Por. J. WANKE, *Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988*, „Gottesdienst” 23 (1989), s. 145–147; R. HAUKE, *Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen*, w: K. KRANEMANN, R. RICHTER, T. TEBARTZ-VAN ELST (red.), *dz. cyt.*, cz. II, s. 100–102.

⁶² J. WANKE, *Liturgie und säkulare Gesellschaft. Erwartungen eines Bischofs*, w: M. KLÖCKENER, B. KRANEMANN (red.), *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg 2006, s. 209–220, tu: s. 217.

⁶³ Por. R. HAUKE, *Eine Einladung. Segnungsgottesdienst für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind*, „Gottesdienst” 34 (2000), s. 52n; w większej części identyczne z: R. HAUKE, *Partnerschaft unter dem Segen Gottes*, „Arbeitsstelle Gottesdienst” 17 (2003), s. 69–73; TENZE, *Segnungsfeier für Liebende. Ein Erfahrungsbericht über zwei ökumenische Feiern am Valentinstag (14. Februar) in Erfurt*, w: H. BAUERNFEIND, R. GEIER (red.), *Leben braucht Segen. Segensfeiern für alle, die segnen und gesegnet werden wollen*, Freiburg im Br. 2002, s. 89–100; B. PIONTEK, *Valentinstag in Erfurt. Ein Heiliger kehrt zurück in die Kirche...*, w: I. MILDENBERGER, W. RATZMANN (red.), *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), Leipzig 2005, s. 165–170.

⁶⁴ Por. WANKE, *Liturgie und säkulare Gesellschaft*, s. 214.

⁶⁵ *Tamże*, s. 210.

Podczas święta z „misyjną” jakością w centrum znajduje się świętowanie Ewangelii⁶⁶. W jaki sposób staje się to punktem odniesienia — zmienia się podczas każdorazowego świętowania. Podczas święta nie chodzi o afirmacje społecznego stanu rzeczy takim, jaki jest, ale o objaśnienie przeżytych doświadczeń, umożliwienie doświadczeń nowych, otwarcie na przejścia i transformacje. Spotkanie z Ewangelią powinno posiadać jakość performatywną. Zarazem zmienia się samorozumienie Kościoła, w którego środku stoi nowa otwartość — „gościnność” Chodzi o otwartość na ludzi, którzy nie żyją w środku Kościoła, o obdarowywanie się i otrzymywanie dokonujące się pomiędzy gospodarzami a gośćmi, chodzi o wydarzenie opierające się na wzajemności. Kościół pragnąłby przekazywać dalej wiarę na podstawie własnego przekonania; napotyka jednak przy tym to, co inni przynoszą ze sobą jako wspomnienie, historia życia czy doświadczenie. W końcu bp Wanke ciągle podkreśla, że trzeba docierać właśnie do ludzi poszukujących sensu albo których wiara znajduje się dopiero w stadium jej początków. Domaga się on konsekwencji sięgających aż do rdzenia liturgii, przez co wpływa to na całą celebrację liturgiczną:

Teksty liturgiczne i rytuał domagają się dalszych prac, aby mogły być lepiej rozumiane przez mało praktykujących chrześcijan lub tych, którzy stoją na uboczu⁶⁷.

Takie obchodzenie się z liturgią, świętem i w dalszym sensie autentycznie kościelnym rytuałem ukazują Kościół, który nie lęka się otworzyć na bardzo różnorodne biografie wiary, religijny pluralizm, najróżniejsze formy bliskości i dystansu. Prowodzi to w konsekwencji do bardziej różnorodnego działania Kościoła i przemienia go samego, zawsze jednak pamiętając, że nie może on zrezygnować ani z żyjącej tradycji, ani z pełnej inwencji otwartości.

3. Perspektywy dla naukowych badań liturgicznych

Różne stanowiska odnośnie chrześcijańskiego święta, które zostały tutaj naszkicowane, stoją z różnym temperamentem w konfrontacji do kultury czasów obecnych, czy to poprzez dyskusję o tezach nauk o kulturze, czy też poprzez wymianę zdań z trendami społecznymi. Zdobycze poznawcze dla rozumienia święta są wyraźne, choć nie można nie dostrzegać faktu, że odwołując się do wspomnianego przykładu — a to można także wykazać dla innych pól czynności liturgicznych — wiele z tematów, z których zrezygnował sobór Kościoła katolickiego, podjętych zostaje

⁶⁶ Ten temat obszerniej w: B. KRANEMANN, *Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen*, w: J. FREITAG, C.-P. MÄRZ (red.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Dr. Joachim Wanke zum 65. Geburtstag* (EThSt 88), Leipzig 2006, s. 201–219; por. też: TENŽE, *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, LJ 56 (2006), s. 181–201.

⁶⁷ WANKE, *Liturgie und säkulare Gesellschaft*, s. 214.

w nowej dyskusji. Ponieważ przez święto poruszony zostaje temat istotnego, życiowego działania Kościoła i temat znajdujący się na skrzyżowaniu Kościoła i społeczeństwa, nie dziwi to wcale. Jasnym staje się jednak także, że liturgika, która jest dyscypliną naukową stojącą w teologii na pograniczu systematyki, historii i teologii pastoralnej⁶⁸, a znajduje się również na pograniczu pomiędzy teologią a naukami o kulturze, staje obecnie przed nowymi, zarazem jednak dawnymi pytaniami. Dyskusja o święto zmusza do konfrontacji z kulturą współczesności, a także do wyjaśnienia własnego pojęcia kultury. Święto jest kulturowo wielowarstwowo powiązanym wydarzeniem i nie pozwala się, moim zdaniem, z tej sieci wyodrębnić, o ile nie ma stracić swojej witalności i dynamiki.

Zarazem dotyczy to obrazu Kościoła. Wszystkie opisane tutaj stanowiska widzą w święcie samoświadomy Kościół, z własnego przekonania wiary występujący pośród społeczeństwa w imię Ewangelii. Faworyzują one samoświadomość Kościoła, która widzi go jako działającego pośrodku społeczeństwa, włączającego się w procesy społeczne. Nie stan faktyczny się zmienia, ale sposób, jak i w imię czego to się dokonuje. Przyjmuje się zatem taki obraz Kościoła, jaki nakreślony zostaje chociażby w *Gaudium et spes* (nr 1), jednakże w opisanych na początku warunkach społecznych, jak i w niektórych wewnątrzkościelnych relacjach spotkał się on z odrzuceniem. Zadaniem liturgiki będzie, uwzględniając rolę święta, współpracować nad wizerunkiem Kościoła, i zarazem jego recepcją w społeczeństwie. Przy tym z nową intensywnością rozpatrywany będzie temat inkulturacji. Liturgice, jako dyscyplinie naukowej zajmującej się zjawiskami kulturowymi, przypada w ramach teologii szczególnie ważna rola. Ponadto z nowym podejściem należałoby zająć się całym szeregiem pytań. Co rozumiemy pod pojęciem „liturgii”, co obejmuje właściwie „liturgia”? Jeśli trzymać się misyjnego rozumienia święta, nie można uniknąć podobnego rozróżnienia, ze względu na własną strukturę święta, jak również uczestników. W odniesieniu do przedmiotu dyskusja nie jest obca, prowadzono ją parędziesiąt lat temu, spierając się o liturgię i *pia exercitia*. Pojawia się ona na nowo, z dalekosiędnymi konsekwencjami pod znakiem czasów społecznych, ponieważ obecnie chodzi o chrześcijan i niechrześcijan, o wierzących i niewierzących, chodzi także o przyszłość Kościoła w społeczeństwie.

W nawiązaniu do tego należałoby przedyskutować, co rozumiemy pod pojęciem „uczestnictwa”. W wielu nabożeństwach bożonarodzeniowych, i nie tylko tam, bardzo szybko dochodzi się z powszechnie stosowanymi koncepcjami „czynnego uczestnictwa” do jego granic. Jakie są podstawowe założenia uczestnictwa w rytuale świąt; jak dalece można rozróżnić w tym względzie różne grupy uczestników?⁶⁹

⁶⁸ Por. tu: B. KRANEMANN, *Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, TThZ 108 (1999), s. 253–272.

⁶⁹ Por. P. POST, *Een ideaal bevestigd: Actuele kritische notities bij het adagium van bewuste actieve deelname van gemeenschap in de liturgie*, TLi 88 (2004), s. 2–14; J. LAMBERTS (red.), *The Active Par-*

Chrześcijańskie święto i nowoczesne społeczeństwo — to w żadnym wypadku nie jest temat z marginesu badań liturgicznych, ale o wiele bardziej obszar życia liturgicznego, który wskazuje na centralne tematy liturgii, jak również liturgiki, i wzywa do opuszczenia niektórych wydeptanych ścieżek, aby przy pomocy nowych pytań, po części także nowych metod i w nowych naukowych aliansach, zbadać liturgię Kościoła i rozwinąć perspektywy dla praktyki.

Tł. ks. Joachim Kobienia

**Christliches Fest und moderne Gesellschaft.
Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen, Diskussionen, Perspektiven**
Zusammenfassung

Der Aufsatz setzt mit Beobachtungen zur christlichen Festpraxis in der pluralen Religionslandschaft der heutigen Bundesrepublik ein. Er konstatiert eine Dynamik der christlichen Festkultur und beschreibt Gottesdienst- und Feierformen, die zum Konzept einer „missionarischen“ Kirche zu rechnen sind. Das christliche Fest als Feier des Paschamysteriums wird in der Liturgiewissenschaft als Ort des kulturellen Gedächtnisses untersucht. Man fragt nach Möglichkeiten der Inkulturation in spätmoderner Gesellschaft. Insbesondere gilt das Interesse der missionarischen Qualität des Festes. Neue Fragen mit Blick auf das kulturelle Umfeld betreffen das Kirchenbild (Kirche, die inmitten der Gesellschaft für das Evangelium eintritt), das Verständnis von Liturgie heute und gottesdienstliche Teilnahmeformen und ihre Voraussetzungen.

ticipation Revisited. La Participation Active. 100 Ans après Pie X et 40 Ans après Vatican II (TEL 19), Leuven 2004.