

POBOŻNOŚĆ LUDOWA A LITURGIA

Tak sformułowany temat rozumiem jako postulat ukazania związków czy dynamiki tych związków pomiędzy pobożnością ludową a liturgią. Odpowiedź kształtować się będzie przez krótko zarysowaną historię tego problemu (I), ukazanie stanowiska II Soboru Watykańskiego (II), waloru pobożności ludowej i teologicznych wymiarów liturgii (III). Te przedłożenia prowadzić będą do zarysowania pewnej strategii wzajemnych związków pobożności ludowej i liturgii (IV). Zaczniemy od dwóch wstępnych uwag.

Chrześcijaństwo, nierozdzielnie złączone z osobą swego Założyciela Jezusa Chrystusa, jest w swej najgłębszej strukturze zawsze „wcielone”. Nie istnieje w stanie czystym; pozostaje złączone z kulturami. Miłująca opatrność Ojca Niebieskiego przygotowywała Wcielenie Jezusa, poczynając od założenia świata pomyślanego jako swoiste „teatrum” dla dramatu zbawienia. To wszystko, co przygotowywało „pełnię Jezusowego czasu”, a zarazem niepowtarzalne (*ephapax*) wydarzenie zbawcze, „zamyka się” w chrześcijaństwie. Przedstawia się ono w konsekwencji jako szeroko „żebrowane” różnymi elementami kulturowymi i religijnymi. W drodze na spotkanie powtórnie przychodzącego Pana Dobra Nowina „wciela się” w polarnie zróżnicowane kultury, przejmuje w siebie elementy religijności nie tylko przedchrześcijańskie, ale także postchrześcijańskie i w pewnym sensie antychrześcijańskie¹.

Z kolei drugi termin użyty w tytule — liturgia — nie jest rzeczywistością istniejącą sama dla siebie. Sakramenty św. na czele z Eucharystią nie tylko są *propter homines* w sensie niesienia pomocy ludziom, lecz także od strony „ich prawdy” (*res sacramenti*), która realizuje się w sercu człowieka. Podobnie nurt doksolologiczny — „chwałą Boga jest żyjący człowiek”².

Mówiąc o związku pobożności ludowej i liturgii, trzeba mieć na uwadze ciągle trwający proces. Związku tego nie można ustalić raz na zawsze. Wcielanie się Królestwa Bożego, które znajduje w liturgii swój wyraz i najpełniejsze ukonkretnienie, będzie

¹ H. Denis, *Les strategies possibles pour la gestion de la religion populaire*, La Maison Dieu (LMD) 122 (1975) 171.

² Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* IV, 20, 7.

się różnicować w zależności i od rozumienia służby Bożej i od kultury społeczeństw.

I

Spójrzmy krótko na kształtowanie się związków: pobożność religijna i liturgia w historii chrześcijaństwa.

Należałoby sięgnąć już do Starego Testamentu celem wskazania symbiozy, względnie walki, pomiędzy religijnością Starego Przymierza — oficjalnym kultem sprawowanym tak pieczołowicie w świątyni jerozolimskiej, a bogatym nurtem religijności Ludu Bożego, kwitnącym w formach przeżywania szabatu, paschy, w obrzędach pogrzebowych, w manticznych praktykach, w walorze przywiązywanym do snów, czy w ekstazach. Brak jest w dalszym ciągu dokładnych opracowań w tym względzie, chociaż ostatnio pojawiły się pewne opracowania³.

1. Pierwsze gminy chrześcijańskie wyrosły w tradycji żydowskiej i ukształtowały się także w przeżywaniu liturgii rodzinnej, a szczególnie liturgii dnia szabatu⁴. Posiłek, w kręgach kultury żydowskiej, rozumiany był jako liturgia. Chrześcijanie gromadzili się, by *kat oikon* — po domowemu łamać chleb, przyjmować posiłek z radością i prostotą serca (por. Dz 2, 46). Już wcześniej pojawiło się jednak napięcie, które obrazuje Sobór Jerozolimski. Dla pogan, a ściśle dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego posiłek nie posiadał takiej samej wymowy co dla Żydów, nie miał charakteru liturgii. Św. Paweł musiał interweniować w stosunku do Koryntian. W konsekwencji doszło do oddzielenia sprawowania Eucharystii w połączeniu z ucztą (agapa). Sygnalizuje także ten problem ok. 150 roku św. Justyn.

2. Konstantyński zwrot sprawił, że chrześcijaństwo obficie przejmowało elementy innych kultur. Zakres tego przejmowania był szeroki (strój, oznaczenia, zwyczaje). Przejmowanym elementom nadawano głębszy sens. Wiązanie jednak tych elementów z chrześcijaństwem nie burzyło jedności.

3. Inny nieco przebieg posiadało misjonowanie w kulturze Celców czy Germanów. Tu tylko nieliczne elementy rodzime wchłaniała liturgia, która przychodziła już w udoskonalonym kształcie i z językiem łacińskim. Powodowało to stawianie się liturgii coraz

³ Obszerną literaturę podaje A. Schenker, *Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament*, w: J. Baumgartner (hrsg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 11-25.

⁴ Szkic historyczny oparłem na R. Bachleitner, *Auseinanderentwicklung von Liturgie und Volksfrömmigkeit*, Heiliger Dienst 40 (1986) 3-8.

bardziej światem duchownych i zakonników; w konsekwencji pobożność ludowa rozkwitała obok liturgii, względnie przejmowała niektóre tylko elementy z liturgii. Dla przykładu warto wspomnieć tzw. pobożność oglądania hostii (*Schaufrommigkeit*), czy rozwój różnych form dramatyzacji (oficja dialogowe, dramaty religijne), pielgrzymek czy błogosławieństw.

4. Ważnym etapem w historii związków: pobożność ludowa — liturgia jest początek czasów nowożytnych. Z jednej strony działalność reformatorów rugujących różne formy pobożności ludowej, a z drugiej katolicka reforma krocząca w kierunku ujednoczenia liturgii. Reforma potrydencka odrzuciła bardzo wiele dotychczas praktykowanych zwyczajów i stosowanych tekstów. Pytanie o przyczyny tego zjawiska nie znajduje wystarczającej odpowiedzi w twierdzeniu o przeakcentowanych czy wręcz o przewadze elementów magicznych w wielu zwyczajach. Należy raczej zwrócić się do nowej wizji świata i człowieka, która wymagała odpowiedniego ustosunkowania się ze strony Kościoła. W wyniku reformy potrydenckiej i jej wysiłków uczynienia liturgii bardziej prostą zauważamy renesans zwyczajów średniowiecznych. Następuje także pewne uspokojenie po reformatorskim zamęcie. Barok z kolei staje się świadkiem ogromnego rozkwitu form pobożności ludowej, jak i liturgii.

5. Duch epoki Oświecenia wypowiedział znowu walkę pobożności ludowej. Drastycznie ograniczał jej formy. Przyczyniło się to do nowego kryzysu pomiędzy pobożnością ludową a liturgią. Po przejściu do historii epoki Oświecenia obserwujemy znowu rozwój różnych form pobożności ludowej.

6. W początkach XX wieku doszło ponownie do napięcia czy wręcz konfliktu pomiędzy pobożnością ludową a liturgią. Złożyło się na to szereg przyczyn. Wspomnieć trzeba technizację życia pociągającą za sobą wysoką specjalizację, która jednak oddziela ludzi od siebie. Nie bez znaczenia jest też wyjątkowa mobilność społeczna miejsc pracy, zamieszkania, a także wypoczynku. Zmienia się po prostu społeczna struktura ludności. Społeczeństwo jest rozczłonkowane i bardziej zindywidualizowane. Daje to, co prawda, dużą przestrzeń wolności, ale dystansuje ludzi, zamyka na samych siebie. Człowiek czuje się „samotny w tłumie” Kulturywacja pewnych zwyczajów pobożności ludowej ze swej istoty wymaga zaś społeczności o przewadze interpersonalnych więzi.

Pewna *perturbatio* w zakresie przejawów pobożności ludowej łączy się niewątpliwie z kryzysem wiary. Kryzys znaków, ujmując zagadnienie ogólnie, świadczy o niepewności w wierze — podobnie jak to się dzieje w stosunkach między ludźmi. Gdy pomię-

dzy osobami coś jest nie tak, nie dostrzegamy znaków wzajemnych więzi⁵.

Trzeba także wspomnieć tendencje ekumeniczne, związane głównie z dialogiem z protestantami. Kościół katolicki w zakresie pobożności ludowej zajmuje miejsce pośrodku: pomiędzy z jednej strony judaizmem i Kościołem wschodnim, pielęgnującym bogate zwyczaje i obrzędowość, a z drugiej protenstanzem. Ten ostatni odcina się zdecydowanie od zwyczajów ludowych. Ich pielęgnowanie przeszło w ramy małych, różnorodnych sekt.

Współczesna wreszcie sekularyzacja, która w pozytywnym znaczeniu uwalnia społeczeństwo i kultury od magicznie niejednokrotnie pojmowanej interwencji Istoty Najwyższej, afirmuje realne możliwości człowieka; posiada jednak i negatywny wymiar, polegający na egzorcyzmowaniu ze świata czynnika transcendentnego. Próbuje interpretować świat całkowicie autonomicznie.

Dystansowanie się od pobożności ludowej i uważanie jej za *quantité negligeeable* wiąże się także z niejasnym rozumieniem pojęcia współczesność (*modernitas*)⁶. Słowo to rozumie się jako czynnik kształtujący historię i jako wyznacznik konieczności nieustannego postępu. H. Rosenberg⁷ definiuje *modernitas* jako *Tradition of New*. Termin *modernitas*, przypomnijmy, zrodził się w IV wieku po Chrystusie. Spotykamy go między innymi u papieża Gelazego jako przeciwstawienie *regulas patrum*. Pojawił się wówczas, kiedy stanął problem pogodzenia *mos maiorum* — tradycji ojców z najnowszymi tendencjami w społeczności, które uważa się często za najlepsze, bo najnowsze⁸. Przekonanie, że „od nas zaczyna się historia”, a w konsekwencji dystansowanie się od tradycji, wyrządziło w liturgii duże szkody. Spowodowało między innymi kryzys kultu świętych, wstydzenie się pewnego rodzaju życia swojej matki — Kościoła, tworzenie zbyt modernistycznych form w kulcie⁹, które — okazało się — dzieliły los zgodnie z powiedzeniem, że nic się tak nie starzeje, jak to, co jest najmodniejsze.

Nie bez znaczenia w omawianym problemie jest także zjawisko, które określa się jako szok kultur. Teologia katolicka była

⁵ J. Baumgartner, *Verlust der Zeichen-Verlust des Glaubens?*, Gottesdienst 10 (1976) 2.

⁶ M. Meslin, *Culture et modernité*, w: *Théologie et choc des cultures* (pr. zbior.), Paris 1984, 81-82.

⁷ *The Tradition of New*, 1960, tł. fr. Paris 1962.

⁸ Meslin, art. cyt., 82.

⁹ Zob. B. Nadolski, *Realizacja Konstytucji o liturgii w Kościele powszechnym — stan faktyczny i perspektywy*, Ruch Biblijny i Liturgiczny (RBL) 33 (1985) 287-288.

do naszych czasów teologią europejską i dominującą w całym Kościele. Już pod koniec Soboru Watykańskiego II sytuacja szybko ewoluowała. Zaczęliśmy przechodzić od zachodniego monocentryzmu kulturowego do policentryzmu wewnątrz Kościoła. To postawiło w jaskrawym świetle problem inkulturacji Objawienia, problem „spotkania się” teologii zachodniej z kulturami Ameryki, Afryki, Azji i dążenie do wielości teologii w jedności wiary¹⁰.

Zasygnalizowane czynniki ujawniły się w reformie po Vaticanum II w tzw. purytaniźmie liturgicznym, który dokonywał swoistej „czystki” w liturgii, nie oglądając się na walor tradycji i nie zawsze licząc się z potrzebami psychologiczno-religijnymi wiernych. Poczynania te znajdowały często inspirację i oparcie w różnych stwierdzeniach oceniających pobożność ludową, jako „magiczną resztę”, „proletariackie przeciwieństwo arystokratycznego charakteru rzymskiej liturgii”¹¹, jako produkt podświadomości jednostki, która próbuje przezwyciężyć własne obawy¹², jako „kultura ubogich w duchu”¹³, „dobro z drugiej ręki”¹⁴, „alternatywa prowizoryczna”¹⁵ w stosunku do liturgii. Tymczasem prace nad opracowaniem nowej księgi *Benedictionale* trwały nadal. Wśród uczestników zespołu, przygotowujących nowy dokument, pojawiła się wypowiedź, że Stolica Apostolska w odnowie błogosławieństw ma na uwadze animowanie udziału wiernych¹⁶. Ten sam autor próbował sugerować drogę odnowy przez analizę tradycji oraz współczesnej sytuacji — *attenta et traditione antiqua et situatione moderna*¹⁷.

Warto także odnotować głos liturgisty z Trewiru Balthasara Fischera¹⁸, który sugerował, aby w pobożności ludowej odróżnić zwyczaje wrogie liturgii, uzupełniające liturgię i pokrewne liturgii. Wyraził także opinię, że pobożności ludowej nie można traktować jako folklorystycznie interesującego marginalnego zjawiska. Pobożnością ludową jest to wszystko, co poza lub obok li-

¹⁰ Cl. Geffré, *Introduction*, w: *Théologie et choc*, dz. cyt., 7.

¹¹ J. Hennig, *Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum*, *Archiv Für Liturgiewissenschaft (ALW)* 10/2 (1968) 355-374.

¹² B. Secondun, *Attualità e complessità della religiosità popolare*, w: *La religiosità popolare*, Roma 1978, 31.

¹³ A. N. Terrin, *Liturgia e religiosità popolare*, w: *La religiosità*, dz. cyt., 249.

¹⁴ M. Squillacciotti, *Per un approccio antropologico-culturale al fenomeno della religiosità popolare*, w: *La religiosità*, dz. cyt., 193.

¹⁵ S. Marsili, *Liturgia e devozioni: tra storia e teologia*, *Rivista Liturgica* 63 (1976) 174-193.

¹⁶ P. M. Gy, *De benedictionibus*, *Notitiae* 7 (1971) 131-132.

¹⁷ Tamże, 130-131.

¹⁸ *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, *Liturgisches Jahrbuch* 17 (1967) 130.

turgii jako wyraz pobożności chrześcijańskiej zostało zachowane przez wiernych, albo w ciągu wieków się ukształtowało. Fischer przeciwstawił się także zjawisku monopolizowania liturgii i sugerował wejście w fazę czy etap wsłuchiwanie się z szacunkiem w to wszystko, co wyrosło poza liturgią. Warto także odnotować jego radość związaną z wyborem Jana Pawła II na Stolicę Piotrową. Ten, dziś już emerytowany, profesor Instytutu Liturgicznego radość swoją motywował nadzieją ożywienia przez Papieża Polaka elementów związanych z pobożnością ludową w całym Kościele¹⁹. Stanowisko Fischera w zakresie niebezpieczeństwa monopolizacji liturgii jeszcze mocniej podkreślił jeden z najwybitniejszych historyków liturgii, A. J. Jungmann²⁰. Apelował on o niezastępowanie Mszą św. wielu przez wieki praktykowanych nabożeństw. Praktyka taka, twierdził, to wielkie zubożenie życia Kościoła. Historia potwierdza, że obok oficjalnej liturgii zawsze istniały różne i przebogate formy kontaktu z Bogiem. Monopolizowanie Mszy św. (termin włoski *Panmessismo*) może pociągnąć za sobą zjawisko inflacji Mszy. Autor zapytuje, czy nie idziemy w niedobrym kierunku i proponuje modyfikację pewnych form nabożeństw celem dostosowania ich do współczesnej mentalności człowieka.

Podobne zjawisko spotykamy we Francji. W słynnym dziele *Le catholicisme populaire*²¹ Robert Pannet w oparciu o przeprowadzone badania wykazał żywotność i sensowność religii ludowej. W zakończeniu swej pracy zacytował wypowiedź Pawła VI, który przy odnowie pobożności ludowej zalecał wyjątkową ostrożność, aby nie wygaszać form tej pobożności i nie wstrząsać wiarą i miłością ludzi. Zalecał kształtować prawdziwe zamiłowanie do autentycznej, prostej, pięknej i wspólnotowo przeżywanej liturgii, a także do innych form kultu, zachowanych i przekazanych przez tradycję. Faktyczny jednak przebieg odnowy liturgii skłonił tego Papieża do opublikowania specjalnego dokumentu — *Evangelii nuntiandi* (w 1975). Jest to pierwszy w historii Kościoła dokument traktujący *ex professo* o religijności ludowej, o jej granicach, niebezpieczeństwach i zaletach. Był on wynikiem refleksji uczestników Synodu Biskupów na temat ewangelizacji ludów.

Wielkie znaczenie dla ukierunkowania zmiany w realizacji liturgicznej odnowy posiadało stanowisko Jana Pawła II, który w swych licznych podróżach pasterskich konsekwentnie afirmuje

¹⁹ *Der Papst aus Polen, Gottesdienst* 12 (1978) 161-162.

²⁰ *Untergang der Abendandacht?*, *Theologisch-praktische Quartalschrift (ThPQ)* 121 (1973) 39-44.

²¹ Paris 1974.

walor jakże zróżnicowanych elementów pobożności ludowej. Znamienne w tym względzie jest także przemówienie Papieża do profesorów teologii podczas pielgrzymki do Niemieckiej Republiki Federalnej²² oraz wcześniejsza wypowiedź J. Ratzingera²³, ukazująca ścisły związek pomiędzy kultem i kulturą. W wypowiedzi tej autor dystansuje się od racjonalistycznego traktowania liturgii, występuje przeciw spłycaaniu liturgii, infantylizmowi duszpasterskiemu, który degradowuje liturgię do spotkania towarzyskiego, do poziomu komiksu. Autor przeciwstawia się także żądaniu banalnej zrozumiałości misterium.

Tak stanowisko Jana Pawła II, jak i kardynała, znalazły swój wyraz w posłaniu, jakie Synod Biskupów z 1985 roku skierował do wiernych Kościoła²⁴. Odnośnie do interesującego nas problemu znalazło się stwierdzenie mówiące wprost o inkulturacji, o przyjmowaniu przez Kościół wszystkiego, cokolwiek pozytywnego znajduje się w kulturach.

Fundamentalne znaczenie z punktu widzenia *praxis* duszpasterskiej posiada wydana w 1984 r. księga *De Benedictionibus*. Zawiera ona nie tylko teologiczne rozumienie błogosławieństw; mówi także o znaczeniu i roli tych błogosławieństw w historii zbawienia i w życiu Kościoła. Nowa księga liturgiczna zawiera przede wszystkim liczny zestaw błogosławieństw, obejmujący przede wszystkim osoby (I cz.), różne budynki (II cz.), utensylia liturgiczne (III cz.) i przedmioty, którymi posługują się wierni w swoim kontakcie z Bogiem (IV cz.).

Wyjątkowo fragmentaryczny zarys historii związków pomiędzy pobożnością ludową i liturgią byłby bez wątpienia wymowniejszy przez ukazanie na przykład dziejów księgi *Benedictionale*, zawierającej błogosławieństwa i poświęcenia praktykowane w Kościele. Wymownym jest na przykład fakt, że w stosunku do licznych błogosławieństw w wiekach średnich, które niekiedy były *officium ad ponderandum hominem*²⁵, w rytuale po Soborze Trydenckim znalazło się tylko 27. Stało się to także wskutek sytuacji spowodowanej wystąpieniem Lutera. Papieże Benedykt XIV i Pius XI rozszerzyli nieco zakres błogosławieństw, dodając

²² *Papst Johannes Paul II. in Deutschland* (15-19 November 1980), Hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofkonferenz in Bonn, Bonn 1980, 167-172.

²³ *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981; por. także *Raport o stanie wiary*. Z ks. kard. J. Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Warszawa 1986, 103-115.

²⁴ *Kościół kierowany Słowem Bożym głosi tajemnice Chrystusowe dla zbawienia świata*, Poznań 1986.

²⁵ A. Franz, *Die kirlichen Benediktionen im Mittelalter*, B. II. Freiburg 1909, 464.

71 niezarezerwowanych błogosławieństw i 69 zarezerwowanych. Z kolei reforma Rytuału Rzymskiego z 1925 roku zawierała 74 błogosławieństwa niezarezerwowane i 25 zarezerwowanych²⁶. Zagadnienie to stanowi odrębny problem.

Historia, która jest nauczycielką prawdy, wskazuje, że formy pobożności ludowej były dziejowym konstansem. Zawsze obok oficjalnej liturgii istniały inne formy kontaktu z Transcendentnym. Historia uczy także, że związki: pobożność ludowa — liturgia były dynamiczne. Pobożność ludowa żywiła liturgię, kontynuowała jej ducha w konkretach życia. Historia była także świadkiem napięć i konfliktów, które dokonywały swoistego oczyszczenia pobożności ludowej z elementów przybierających kształty zbyt magiczne. Formy pobożności ludowej nabierały szczególnie magicznych znamion, gdy autonomizowały się, a liturgia była za mało prężna i żywa, by utrzymywać należny jej z istoty rzeczy prymat.

II

Wydarzeniem, które otwiera nowy etap historii ludzkości²⁷, był niewątpliwie Sobór Watykański II. Stanowisko Ojców soborowych odnośnie do pobożności ludowej, lub mówiąc ściślej, odnośnie do nabożeństw ludowych jest jasno wyrażone w Konstytucji o liturgii. Artykuł 13 tej Konstytucji stwierdza, że Kościół usilnie zaleca nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, zgodne z przepisami i zasadami Kościoła, zwłaszcza te nabożeństwa, które odbywają się z woli Stolicy Apostolskiej. Szczególnym uznaniem cieszą się także nabożeństwa Kościołów partykularnych, sprawowane z polecenia biskupów, stosownie do zwyczajów lub zatwierdzonych ksiąg. Końcowy fragment wspomnianego artykułu poleca tak uporządkować nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, aby zgadzały się one z liturgią, z niej poniekąd wypływały i do niej prowadziły wiernych. Winny także uwzględniać okresy roku liturgicznego. Podana została także motywacja takiego polecenia. Zamyka się ona w stwierdzeniu, że liturgia ze swej natury przewyższa wszystkie nabożeństwa i stanowi źródło i szczyt całej działalności Kościoła.

Od strony merytorycznej ważniejszym jest inne stwierdzenie Konstytucji o liturgii. Dotyczy ono stosunku Kościoła do niezwykłego wprost bogactwa form pobożności ludowej, oddalonego

²⁶ O. Nigsch, *Sacramenta praeparatoria*, ThPQ 115 (1967) 45-51.

²⁷ J. M. Lustiger, *Vatican II pour un nouvel âge de l'histoire humaine*, Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 801.

w pewnym sensie przez Sobór Trydencki. Soborowy dokument mówi o zachowaniu jedności rytu rzymskiego. Podkreśla jednak, że chodzi o istotną jedność. Dlatego należy dopuścić upragnione różnice i dostosowania do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów, zwłaszcza na misjach, jak również, w razie przeglądu i poprawiania ksiąg liturgicznych. Zasadę tę należy brać pod uwagę przy układaniu obrzędów i rubryk. Nie trzeba podkreślać, jak dalekim w tym momencie okazał się Kościół od wszelkiego „rasizmu kulturowego”, jak wszystko służy mu do głoszenia Ewangelii. Śmiem sądzić, że stwierdzenie z 38 art. Konstytucji o liturgii posiada donioślejsze znaczenie niż uprzednio wspomniany art. 13. Oba te artykuły należy brać łącznie.

III

Ukazanie związków pomiędzy pobożnością ludową i liturgią winno dalej zasadzać się na świadomości charyzmatów i ambivalencji pobożności ludowej, a z drugiej strony na teologicznych fundamentach liturgii. Nie chciałbym rozwodzić się szeroko nad pozytywami pobożności ludowej. Uczynił to magistralnie Paweł VI we wspomnianym już dokumencie *Evangelii nuntiandi*.

Religijność ludowa „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać, udziela ludziom pomocy do poświęcenia się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności, stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi we wnętrzu człowieka takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu spotkać można: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek. „Z drugiej zaś strony „zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu. Często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary, może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnotce Kościoła” (EN 48).

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad niektórymi charyzmatami pobożności ludowej. Opierając się na przebogatej wręcz literaturze przedmiotu, walory pobożności ludowej można sprowadzić do następujących:

1. Otwarcie na transcendencję. Liczne formy i rytury pobożności ludowej są formą komunikowania się z transcendencją, sposobem szukania jej, poszukiwania kontaktu z Nienazwanym, Nie-

pojętym. Posługiwanie się tymi formami daje jednocześnie wierzącemu silne przekonanie, że nie znajduje się w ślepej uliczce, że jego wysiłki nie są „czekaniem na Godota” W rycie realizuje się w jakimś sensie i szukanie i poczucie, że jest się szukanym i słuchanym. Poczucie poszukiwania i znalezienia ²⁸.

2. Pomoc w poszukiwaniu sensu życia.

3. Poczucie bezpieczeństwa i zbawienia. Poczucie bezpieczeństwa wzmocnione jest także przez tradycjonalność (nie tradycyjność) form. Daje ona z jednej strony działaniu człowieka poczucie egzystencjalnej trwałości i zadomowienia, sprawia, że „powrót do domu Ojca” jest dla konkretnego człowieka bardziej możliwy wtedy, gdy ten dom pozostał ten sam ²⁹; z drugiej strony wyjątkowa wrażliwość na zmiany, które utożsamia się bardzo często ze zmianą religii, powoduje, że zmiana form pociąga za sobą wykoźnieniające i wręcz traumatyzujące konsekwencje ³⁰.

4. Pogłębienie wzajemnych związków wspólnoty. Działania pobożności ludowej są w wysokim stopniu wspólnotowotwórcze, integrujące. Pociągają za sobą aktywizowanie podstawowej potrzeby człowieka, jaką jest świętowanie (*homo festivus*). Znamienny jest w tym względzie podział zwyczajów, dokonany przez W. Heima ³¹. Dzieli on zwyczaje na: zabezpieczające egzystencję, świąteczne, komunikatywne, społeczno-charytatywne.

5. Objęcie całego człowieka i wszystkich dziedzin jego życia, angażowanie wszystkich zmysłów wierzącego człowieka i całego środowiska. Pobożność ludowa kontaktuje człowieka z Bogiem w jakiejś uniwersalnej pełni, w której wszystkie rzeczy są obecne bez radykalnych podziałów na *sacrum* i *profanum*.

6. Bliskość życia.

7. Prostota w strukturze.

Zarysowane walory pobożności ludowej wskazują już same na pewne ambiwalentne elementy, o których wspomniał Paweł VI. Literatura przedmiotu powtarza je, uwyrażniając jeszcze niebezpieczeństwo fatalizmu, niekiedy alienacji na skutek dyspensowania się od odpowiedzialności osobistej, małe uwzględnianie histo-

²⁸ O. Bischofberger, *Wesen und Sinn des Ritus*, w: J. Baumgartner (Hrg), *Wiederentdeckung*, dz. cyt., 154.

²⁹ R. Schaeffler, *Kult in Zeitalter technischer Rationalität*, Herderkorrespondenz 30 (1976) 616.

³⁰ A. Dupront, *Religion populaire*, w: P. Poupard (red.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 1431.

³¹ Heutiges, *Kirchenjahrbrauchtum im Bistum Basel*, Basel 1981; tenże, *Alten und neues religiöses Brauchtum*, *Diakonia* 16 (1985), 104-111.

ryczności człowieka, niebezpieczeństwo rytualizmu, magiczności i zniekształcenia obrazu Boga.

Ujmując problem syntetycznie, można powiedzieć, że trzy są podstawowe elementy, które określają pobożność ludową. Są to: *sacrum*, symbol i ryt³². Hierofanie, w których manifestuje się *Sacrum-Numinosum*, posiadają trzy elementy: Rzeczywistość (*Sacrum-Numinosum*), przedmiot lub byt, za pośrednictwem którego dokonuje się manifestacja *sacrum*, i pośrednik (przedmiot lub byt) przyodziały nową dymensją sakralności. Z hierofanią przeto nierozłącznie wiąże się symbol, a z tym ostatnim ryt. Działania rytualne pozwalają człowiekowi nawiązać kontakt z *Sacrum*. *Homo religiosus* wierzy, że jego życie w konkretnym środowisku jest funkcją archetypu, który jest rzeczywistością pierwotną. Właśnie ryt pozwala uczestniczyć w tej rzeczywistości, naśladować model pierwotny i układać życie zgodnie z archetypem. To jest dziedzina *homo religiosus*. Natomiast chrześcijanin — *homo christianus* idzie dalej. Najpełniejszą hierofanią *sacrum*, które w religii chrześcijańskiej jest osobowe: Bóg, *par excellence* Osoba, jest wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie³³. Objawiający się Bóg jest i *Sacrum* i *Sanctum*. Jezusowe ciało, w którym zamieszkała cała pełnia Bóstwa, jest również *sacrum* substancjalnym, absolutnym, osobowym. *Homo christianus* jest *homo religiosus*, który żyje i wchodzi w coraz pełniejsze relacje z tą najwyższą hierofanią — Jezusem. Czyni to w Duchu Świętym poprzez symbole i rytę, które podtrzymują ten związek i pomagają dostosowywać jego życie do Jezusa — Archetypu i Modelu wszelkich kontaktów z Bogiem.

Liturgia z kolei jest przede wszystkim *opus Dei*, to jest działaniem Boga. Bóg jest Dobrym Samarytaninem w stosunku do ludzkości³⁴. Dokonuje dzieła zbawienia człowieka przez Jezusa w Duchu Świętym. Odwieczny plan Boga Ojca, dotyczący zbawienia, zrealizował Jezus Chrystus przez paschalne misterium męki, śmierci i zmartwychwstania. Z woli samego Chrystusa dzieło to „wspominane jest” w liturgii. Liturgia jest anamnezą — skuteczną pamiątką zbawczego dzieła Chrystusa. Niemniej zapodmiotowana jest w człowieku. Liturgia jest jednocześnie działaniem człowieka. Ujmując oba te wymiary, trzeba powiedzieć, że liturgia jest działaniem Boga razem z Jego ludem. Nie ma

³² J. Ries, *La religion populaire entre la foi chrétienne et son expression culturelle*, Esprit et vie 97 (1987), 10 serie, nr 23, 322.

³³ Tamże, 323.

³⁴ M. Casalis, *Service de Dieu et liturgie*, w: J. Gelineau, *La liturgie source et sommet de la vie chrétienne*, Paris 1970, 33.

liturgii bez ludzi. Nie istnieje liturgia sama dla siebie. Liturgia jako synergia całego Kościoła obejmuje całego człowieka. Człowiek w liturgii jest człowiekiem biblijnym. Posoborowa liturgia nie hołduje dychotomii: dusza i ciało. Rozumie i traktuje człowieka całościowo w jego psychofizycznej złożoności. Ciało nie jest tylko instrumentem duszy, lecz stanowi na równi z duchem zasadę podmiotowości człowieka. Kościół życzy sobie, aby udział w liturgii obejmował całego człowieka i aby cały człowiek „zanurzył się „w zbawczym dziele Chrystusowego uświęcenia i uwielbienia.

Pełne rozumienie liturgii, nietrudno to dostrzec, obejmuje *a fortiori* wszystkie elementy, o których była mowa w odniesieniu do pobożności ludowej. Czynności liturgiczne są ze swej natury wspólnotowe. Uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga dokonuje się w liturgii pod osłoną znaków, które posiadają swą ostateczną legitymizację w praznaku — Jezusie Chrystusie, pierwszym Liturgu. *Principium* wcielenia jest zasadą liturgii. Wszystko, co w życiu Jezusa pełniło rolę znaku, cała Jego cielesność, „ludzkość Zbawiciela” przeszła w sakramenty Kościoła. „Twarzą w twarz ukazałeś mi się w znakach widzialnych” — pisał św. Ambroży³⁵. Właśnie w znakach widzialnych i skutecznych — w sakramentach Chrystus działa swoją mocą (KL 7). Jak nie ma chrześcijaństwa bezznakowego, tak nie istnieje autentyczna liturgia tutaj, na ziemi, bez znaków.

Z zagadnieniem znaków łączą się rytualne działania. W zakresie rozumienia rytu winna dokonać się dosyć zasadnicza korekta. Ryt nie jest działaniem przede wszystkim ludzkim. Nie jest wysiłkiem człowieka usiłującego nawiązać kontakt z Bogiem. Ryt to działanie nade wszystko Boga, który wzywa wspólnotę do współdziałania w tym działaniu. Działanie to zakłada jednak pewne warunki. Ryty są działaniem Boga przez człowieka i w człowieku. Działanie człowieka pozostaje zawsze w związku z pierwszym założycielskim dziełem Boga. Można powiedzieć, że pozostaje w związku z archetypem. Właśnie ryt w swej złożonej funkcjonalności sięga do „początku”, do *in illo tempore*, celebryje tę rzeczywistość, przekazuje społeczności wierzących nadprzyrodzoną rzeczywistość, potwierdzając tym samym ich tożsamość. Rytualne działanie otwiera także na przyszłość, która nie jest utopieczna, lecz jest antycypowanym inicjalnym wchodzeniem w pełnię³⁶.

³⁵ *De mysteriis* 3, 8.

³⁶ J. Goetz, *Symbole et mythe*, *Gregorianum* 61 (1980) 450.

IV

Z dotychczasowych rozważań zdają się wynikać następujące stwierdzenia.

1. Liturgia nie może istnieć bez pobożności ludowej. Byłaby pozbawiona upodmiotowienia w konkretnym człowieku. Byłaby bezcielesna. Równocześnie uprzedmiotowienie wiernych byłoby w jakimś sensie brakiem zaufania do działania Ducha Świętego w Ludzie Bożym. To przecież rozpracowana teologia Ludu Bożego skłoniła Kościół do określenia swego stanowiska względem form pobożności ludowej³⁷. Z drugiej strony określenie Kościoła jako pielgrzymującego Ludu Bożego było jednym z najbardziej typowych dla Vaticanum II i niezwykle dynamicznym.

2. J. Schicho — duszpasterz przemawiający na teologicznym sympozjum poświęconym związkom pobożności ludowej i liturgii — wyraził się, iż w kształtowaniu tych związków nie można stawiać problemu: „wszystko albo nic”, a „człowiek nie powinien rozłączać, co Bóg złączył”³⁸. Symbioza pobożności ludowej i liturgii jest czymś normalnym. Człowiek, biorący udział w liturgii, jest konkretnym człowiekiem ze swoimi potrzebami i odczuciami, które przecież Chrystus chce wypełnić. Liturgia, jeśli ma być bliska życiu i pozostać *actio* Ludu Bożego, winna być w ciągłym „kontakcie” z pobożnością ludową.

3. Owocny kontakt zakłada proces, w którym i pobożność ludowa podlega pewnym korektom, udoskonaleniu, i liturgia jest *semper reformanda*. Pobożność liturgiczna i liturgia mogą i powinny nawzajem uczyć się od siebie. Proces korekty w odniesieniu do pobożności ludowej polega na jej ewangelizowaniu. Pewne wytyczne podał Paweł VI w *Marialis cultus*, wskazując na kryteria biblijne, liturgiczne, ekumeniczne i antropologiczne. Współczesna, odrodzona liturgia, dzięki swej prostocie, autentyzmowi znaków, priorytetowi słowa Bożego, jak również dzięki naciskowi na czynny udział wiernych, stwarza odpowiednie możliwości owocnej symbiozy z formami pobożności ludowej.

Szczególnym polem współdziałania pobożności ludowej z liturgią i uznania jej ze strony liturgii jest kult świętych. Mamy tu na uwadze uznanie kultu przez Kościół, a także znaczenie świętych w konkretnym życiu chrześcijańskim. Historia tego problemu dobitnie potwierdza, jak bardzo akt beatyfikacji czy kanonizacji zależny był od „postawy” ludu, jak w ogóle w pewnym

³⁷ A. Exeler, N. Mette, *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, 10.

³⁸ *Liturgie und Volksfrömmigkeit — eine Lerngemeinschaft*, Heiliger Dienst 40 (1986) 11.

sensie wierni „umożliwiali” ten akt ze strony Kościoła. Właśnie „oddolna” cześć świętych warunkuje oficjalny akt uznania ich ze strony Kościoła. Wyniesienie do chwały ołtarza jest po prostu urzędowym zwieńczeniem czci świętych ze strony wiernych. Brak tej czci stanowi po dziś dzień najważniejszą przeszkodę takiego procesu³⁹.

Współpraca ta znalazła także swój znamienity wręcz wyraz w uzasadnieniu dogmatów w 1854, 1871 czy ostatnio w związku z dogmatem o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny (1950). Papieże odwoływali się wówczas wyraźnie do form pobożności ludowej, związanych z wymienionymi prawdami wiary. Warto przy tym podkreślić, że to odwołanie nie jest gestem pedagogicznym, jak w wypadku święceń diakonatu i kapłańskich (zapytanie ze strony biskupa), czy też wyrazem ostrożności w akceptacji danej prawdy. Trafnie w tym względzie wyraził się H. Urs von Balthasar⁴⁰ mówiąc, że kochający wiedzą najwięcej i najlepiej o Bogu, a teologowie muszą ich pytać.

Współdziałanie, o którym mowa, winno wyrażać się także ze strony liturgii, która jest szczytem, ku któremu zmierza wszelka działalność Kościoła, a zarazem źródłem tej działalności (KL 10), w pełnieniu funkcji krytycznej (zgodnie z oryginalnym znaczeniem tego słowa). Funkcja ta prowadzi będzie do integrowania niektórych przejawów pobożności ludowej w liturgię, a z drugiej strony do zachowania dystansu czy wręcz dezaprobaty.

Jakkolwiek ujmijemy działanie liturgii w stosunku do pobożności ludowej, będzie to zawsze funkcja pierwsza i wiodąca⁴¹, wynikająca z podstawowego priorytetu liturgii jako daru Boga i zarazem działania Boskiego Samarytanina.

Wzajemna symbioza pobożności ludowej i liturgii nie oznacza, dalej, jakiegoś „na siłę” liturgizowania wszystkich przejawów pobożności ludowej. Nie oznacza procesu oktrojowania — narzucania z góry⁴²; będzie to raczej proces integracji najlepszych elementów pobożności ludowej w liturgię, proces takiego kształtowania tych form, by prowadziły one do liturgii i niejako z niej wypływały, i by w jakiś sposób kontynuowały liturgię w życiu codziennym. Takie zresztą życzenie wyraził Sobór Watykański II w cytowanym już artykule Konstytucji o liturgii (13, 3). Liturgia wymaga bowiem takiego typu „zaplecza”, które stanowi dla niej bogate

³⁹ A. Exeler, N. Mette (Hg.), *Theologie des Volkes*, dz. cyt., 19 i 27.

⁴⁰ *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln⁴ 1977.

⁴¹ H. Meyer, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, Heiliger Dienst 40 (1986) 59.

⁴² Tamże, 60.

nutrimentum przygotowujące równocześnie wiernych do owocnego udziału w działaniach liturgicznych.

Określenie strategii związku pomiędzy pobożnością ludową a liturgią wymagać będzie także pewnych terminologicznych uściśleń.

1. Przede wszystkim słowa „lud”, „ludowy”⁴³. Jest ono wieloznaczne. Oznacza ludność, lud, jedność języka czy kultury, niekiedy tłum nie posiadający swej identyczności, lud z kulturalną identycznością, lud jako kulturową wielkość, ogół obywateli w przeciwstawieniu np. do senatu (*senatus populusque romanus*). Skoro tak entuzjastycznie zostało przyjęte przez Vaticanum II określenie Kościoła jako Ludu Bożego — musiało prawie natychmiast zrodzić się pytanie: jak należy rozumieć to wyrażenie, jaką interpretację nadawano tej rzeczywistości w Starym Testamencie, skoro chrześcijanie są kontynuatorami ludu Starego Przymierza, ubogaceni „nowością” w Jezusie Chrystusie? Nie miejsce tu na przytaczanie wysiłków teologów zmierzających do stworzenia teologii ludu, która byłaby podstawą w interakcji odnowy życia Kościoła. Sygnalizując problem pragnę zaznaczyć, że rozumienie słowa „lud” winno być bardziej inkluzywne. A więc obejmować nie tyle socjologiczne rozumienie go, lecz zdecydowanie skrypturystyczne. Lud, o którym mowa, to lud Boży Nowego Przymierza, ustrukturalizowany, a jednak niepodzielony, nieprzeciwstawny, obejmujący wszystkich, którzy stanowią Ciało Chrystusa. Mowa o Ludzie Bożym w pobożności ludowej i w liturgii winna więc mieć na uwadze lud *hic et nunc*, stanowiący podmiot urzeczywistnienia się Kościoła.

2. Pobożność⁴⁴. Słowo to wywodzi się wprawdzie od greckiego *eusebeia*, *eusebeo* = być pobożnym, *sebomai*, *sebozomai* = okazywać religijną cześć (łacińskie *pietas*); w naszym języku posiada jednak raczej ujemne konotacje. Nasi praojcowie używali słowa „bożliwy”, „pobożliwy” tj. „po Bogu” czyli „wg Boga”, żyjący zgodnie z Jego wolą. Określano tak człowieka gorliwego w modlitwie, bogobojnego. Pobożność obejmowała całe życie człowieka, wszystkie jego dziedziny. Mówiono np. o pobożnych cenach. Rozumiano przez to ceny uczciwe, sprawiedliwe, proporcjonalne do włożonej pracy i użytego materiału.

Inna trudność wiąże się z używaniem tego określenia w połą-

⁴³ Tamże, 55.

⁴⁴ Zob. B. Nadolski, *Elementy wychowania eucharystycznego*, RBL 39 (1986) 133; W. Dürig, *Pietas liturgica*, Regensburg 1958; H. M. Wolf, *Lebendige Liturgie und Zeichen der Voksfrömmigkeit*, Heiliger Dienst 40 (1986) 34; Meyer, art. cyt., 55-57.

czeniu z „ludowa” Wówczas kojarzy się ona bardziej z elementami naturalnymi, z silnym akcentem uczuciowym, podczas gdy pobożność chrześcijańska bazuje przede wszystkim na Objawieniu, jest bardziej obiektywna w porównaniu z dużą dozą subiektywności, spotykaną w pobożności ludowej.

Ogólne stwierdzenia, naświetlające strategię działania, można by zobrazować ukazaniem bardziej konkretnych pól⁴⁵.

1. Będzie to najpierw dziedzina rytu. Niebezpieczeństwa magiczności w rycie teologia sakramentalna po Vaticanum II chciała uniknąć przez silne akcentowanie wiary. „Działanie rytu dokonuje się w wierze. Ryt pracuje w wierze. Jego działanie jest działaniem wiary. Działania rytualne kształtują wiarę, a z kolei wiara zorientowana jest na ryt i „wyraża się” w konkretnym działaniu. Pogłębione rozumienie rytu, o którym uprzednio wspomiano, prowadzić winno do owocnej symbiozy pobożności ludowej i liturgii.

2. Druga dziedzina obejmuje rozumienie „dziania się”, sakramentu. Pobożność ludowa sprowadza najczęściej przyjęcie sakramentu do jakiegoś zadziałania, chwili, momentu, pomijając przygotowanie, jak również „dopełnienie” sakramentu przez działania w życiu. Współczesne duszpasterstwo sakramentów waloryzuje natomiast trwanie sakramentów. Sprawowanie sakramentu rozciąga się na przygotowanie, jak i „dopełnienie” egzystencjalne. Działania liturgiczne są wyjątkowo radialne. Owo „przed” jest częścią sakramentu, nie przekreśla jednak i nie pomniejsza kairolologicznego charakteru samej celebracji sakramentu. Celebracja bowiem nie powtarza przygotowania.

Konieczna, teologicznie umotywowana i historycznie potwierdzona symbioza pobożności ludowej i liturgii przybierać będzie różne formy. Proces bowiem inkulturacji chrześcijaństwa, trwający aż do końca czasów, dokonywać się będzie w różnych kulturach. Konkretnie zaś pedagogia tych relacji najpełniej realizuje się poprzez sprawowanie liturgii autentycznie i „w prawdzie”. Świętowanie zbawienia *in veritate signi*, w prawdziwości wiary i miłości, znajduje klucz do jedności i różnorodności, do symbiozy *sacrum* i *profanum*. Wówczas liturgia Kościoła przedstawia się jako *circumdata varietate* Oblubienica Chrystusa, który wszystko zjednoczył w sobie.

⁴⁵ Dziedziny te omawia H. Denis, *Les strategies*, art. cyt., 178-189.