

KS. JERZY GRZEŚKOWIAK

GENEZA SOBOROWEJ ODNOWY ZNAKU W LITURGII *

4 XII 1973 r. minęło 10 lat od przełomowego dla ogólnokościelnego życia wydarzenia, jakim było ogłoszenie przez Sobór Watykański II *Konstytucji o liturgii świętej*, inicjującej generalną reformę liturgii. Rocznicą ta stanowi okazję do refleksji nad minionym okresem i skłania do krytycznej oceny, przy czym zrealizowaną dotąd odnowę porównuje się z jednej strony z soborowymi założeniami i wytycznymi, z drugiej zaś zestawia się ją z wymogami współczesności. Warunki bowiem, w których Kościół żyje i działa, bezustannie się zmieniają, stwarzając nowe problemy oraz nowe postulaty.

Wydaje się, że celem uniknięcia błędów, jakie popełniano w przeszłości na polu liturgicznym, nie od rzeczy będzie cofnąć się do początków soborowej reformy i ukazać jej genezę. Nie chodzi tu jednak o wszystkie kwestie, lecz o specyficzny kąt widzenia, mianowicie o ujęcie liturgii od strony znaku.

Nie ulega już dziś wątpliwości, że istotny rdzeń całej problematyki reformy liturgicznej stanowi zagadnienie znaku. Parafrazując określenie sakramentów przez św. Tomasza z Akwinu: „Sacramentum ponitur in genere signi”¹, możemy powiedzieć w ogóle o liturgii: „Liturgia ponitur in genere signi” Stanowiące bowiem istotę liturgii zbawczo-kultyczne spotkanie Boga z człowiekiem, przez Chrystusa, we wspólnocie Kościoła, realizuje się poprzez szereg znaków wzrokowo-słuchowych. Liturgia jest więc pewnym zespołem czy może trafniej to wyrażając — „systemem znaków”². W ostatnich czasach postuluje się, by system znaków ozna-

* Artykuł jest poszerzeniem jednego z zagadnień wstępnych rozprawy doktorskiej autora pt. *Problem znaku w soborowej odnowie liturgii* (Lublin 1973 mps Archiwum KUL).

¹ S. Th. III q. 60 a. 1.

² „Znaki, które wzajemnie się warunkują, stanowią tzw. «system znaków»” (T. Milewski. *Teoria znaku*. „Zeszyty Naukowe KUL” 7:1964 z. 3 s. 3).

czać wyrazem „kod”³. Można by więc także mówić, że liturgia to specyficzny kod, stanowiący rządony wewnętrzną spójnością układ, złożony z szeregu różnych charakterystycznych znaków, tworzących organiczną całość. Cała zewnętrzna, uchwytna zmysłami rzeczywistość liturgii podpada przeto pod kategorię znaku. Ten moment znakowości — dawniej mocno zagubiony i stanowiący dalsze tło, nawet w encyklice *Mediator Dei* znajdujący się na drugim planie — został bardzo mocno zaakcentowany w *Konstytucji o liturgii*. W soborowym opisie liturgii (bo trudno nazwać go definicją) powiedziano bowiem, że w liturgii „przez znaki zmysłowe wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7).

Zadaniem niniejszego artykułu jest odpowiedzieć na pytanie, jak doszło do tego, że w centrum reformy liturgicznej należało postawić problem znaku. Chodzi więc o pewne usystematyzowanie sub specie signi różnorodnych przyczyn, jakie złożyły się na fakt, że liturgia Kościoła katolickiego stała się niedostępnym, zamkniętym w sobie światem, a wierni uczestnicząc w niej byli jak „obcy i milczący widzowie” (pap. Pius X).

Przed Vaticanum II było dla wszystkich rzeczą oczywistą, że istniał swoistego rodzaju rozdźwięk pomiędzy ówczesnymi znakami liturgii a możliwością ich recepcji ze strony człowieka. Zewnętrzna szata symboli i obrzędów liturgii chrześcijańskiej nie pozwalała wejść w pełni „w serce” tajemnicy przez nie uobecnianej. Przyczyny tego rozdźwięku tkwią częściowo w liturgii, częściowo zaś winę za to ponosi sam człowiek. Na przestrzeni wieków różne procesy w pewnym stopniu osłabiły w człowieku uwrażliwienie na znak i symbol. Z drugiej zaś strony poważnym przeobrażeniom uległy znaki liturgii. Mówiąc obrazowo: człowiek „oddał się” od znaków, a znaki „odeszły” od człowieka. Zanalizujemy obydwa aspekty zagadnienia ukazując najbardziej istotne momenty.

I. PROCES WYOBCOWANIA CZŁOWIEKA WOBEC SYMBOLIZMU

Bez wątplenia pierwotne podejście człowieka do sfery znaków, symboli i obrazów było inne niż obecnie. Starożytność — jak wykazuje C. Vagaggini⁴ — inaczej pojmowała znak i symbol. Na oznaczenie jakiejś rzeczywistości, dostępnej nie bezpośrednio, lecz tylko poprzez zna-

³ Por. U. Eco. *Pejzaż semiotyczny*. Warszawa 1972 s. 46-50, 63-67, 77-86, 203-211. „Kod stanowi uporządkowanie symboli w system różnic i opozycji, a jednocześnie obejmuje reguły ich łączenia” (tamże s. 78).

⁴ *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln 1959 s. 38-43.

ki, używano w starożytności szeregu pokrewnych pojęć jak eikon, symbolum, mysterion, mysterium, typos, imago, species, figura, sacramentum. Określenia te — w stosunku do treści ambiwalentne — mówią z jednej strony o pewnej identyczności znaku z treścią oznaczaną, z drugiej zaś także o pewnej ich rozbieżności. W rozumieniu znaku akcent kłaść można na jednym lub drugim momencie. Jak wykazują wzmożone ostatnio badania historyczne⁵, w starożytności podkreślano jedność znaku i treści oznaczanej, podczas gdy czasy nowożytne wprowadziły wyraźną dysjunkcję w tej relacji. Jedni proces ten określają jako „sprowadzanie znaków do rzędu przedmiotów”⁶, inni mówią o „przekształcaniu znaku w sygnał”, a G. Stefani dysjunkcję tę określa z punktu widzenia semiotologii jako „insuffisance du signifiant” (co można przetłumaczyć jako „niewystarczalność elementu znaczącego” lub „niedostateczna moc elementu znaczącego”) i widzi w niej główną przyczynę trudności w zrozumieniu znaków przez człowieka współczesnego⁷.

Fundamentem starożytnej koncepcji symbolu była filozofia grecka: platonizm i neoplatonizm. Grecka ontologia i metafizyka symbolu bazowała na poglądzie, że każdy byt w tym świecie ma swój odpowiednik (prototyp) w świecie idei. Świat widzialny jest odbiciem, symbolem świata duchowego, niewidzialnego. Duchowa i teologiczna recepcja platońskiego dualizmu przez chrześcijaństwo przyczyniła się do rozwoju chrześcijańskiej symboliki w okresie patrystycznym⁸. Najpełniejszy jej rozkwit przypada na średniowiecze (XI-XII w.). Ziemia i cały stworzony przez Boga świat stanowiły wtedy dla ludzi prawdziwe vestigium Dei; sakramenty i sakramentalia były traktowane jako symbole rzeczywistoś-

⁵ Zob. H. Willms. *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. Münster 1935; L. Koch. *Zur Theologie der Christen Ikone*. „Benediktinische Monatschrift” 19:1937 s. 375-387; 20:1938 s. 32-47, 168-175, 281-288, 437-452; H. Menges. *Die Bildlehre des hl. Johannes von Damascus*. Münster 1937; W. Dürig. *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie*. München 1952; T. Camelot. *Simbolo e simbolismo*. W: *Enciclopedia cattolica*. T. 11. Roma 1953 s. 611-616; F. W. Eltester. *Eikon im Neuen Testament*. Berlin 1958; H. R. Schlette. *Symbol*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 2. München 1963 s. 606-613; J. Splett. *Symbol*. W: *Sacramentum Mundi*. T. 4. Freiburg 1969 s. 784-789.

⁶ Por. A. Vergote. *Le regard du psychologue sur le symbolisme liturgique*. „La Maison Dieu” 1967 nr 91 s. 133.

⁷ *Essai sur les communications sonores dans la liturgie*. „Paroisse et Liturgie” 52:1970 s. 104.

⁸ Zob. J. A. Jungmann. *Symbolik der katholischen Kirche*. Stuttgart 1960 s. 9-20; J. Daniélou. *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris 1961; tenże. *Liturgie untr Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*. München 1963; L. Voelkl. *Zusammenhänge zwischen der Antiken und der frühchristlichen Symbolwelt*. „Das Münster” 16:1963 z. 2 s. 233-282; H. Rahner. *Symbole der Kirche*. Salzburg 1964.

ci nadprzyrodzonej, czyli łaski Bożej; bogactwo symboliki weszło również do architektury kościelnej⁹.

Stopniowo obserwuje się jednak regres „myślenia symbolicznego”. Przyczyniła się do tego m. in. teologia scholastyczna, która swą dociekliwą, drobiazgową analizą pojęciową wypierała „obrazy” Pisma św. Filozofię platońską wypierała natomiast od XIII w. filozofia arystotelesowska, obniżająca wartość myślenia symbolicznego. Później zaś filozofia racjonalistyczna, przy wzrastającej dechrystianizacji wieku oświecenia, jeszcze bardziej osłabiła zrozumienie dla symbolu. Racjonalizm Kartezjusza odrzucił jako subiektywne każde poznanie za pośrednictwem zmysłów; jedynym źródłem poznania jest rozum. Filozofia kartezjańska pozbawiła więc człowieka wewnętrznej jedności i psychosomatycznej harmonii. W takiej koncepcji antropologicznej, według której człowiek stanowi tylko zewnętrzny zestaw elementów, rola pierwiastka cielesno-zmysłowego w poznaniu i ekspresji człowieka została zredukowana do minimum. Ten proces racjonalizacji i spirytualizacji nie oszczędził również chrześcijaństwa: w formacji duchowości chrześcijańskiej nacisk położony był na pierwiastku wewnętrznym. Typowy przykład to tzw. *devotio moderna*, odnosząca się z nieufnością do wszelkiego rodzaju zewnętrznych form i ceremonii krępujących modlitwę wewnętrzną, a skupiająca się jedynie na wartościach wewnętrznych, na myślach i uczuciach. To wszystko nie stwarzało sprzyjających warunków dla zrozumienia symboli i musiało ujemnie wpłynąć na uczestnictwo wiernych w liturgii, na zubożenie ich gestów i postaw¹⁰. F. Diethelm stwierdza, że racjonalizm, nie uznający żadnych tajemnic i sprowadzający wszystko do oczywistości rozumowej, wywołał większe spustoszenie niż ikonoklazm reformacji¹¹.

Filozof P. Wust cały nurt nowożytnej filozofii, zajmującej się nie „obrazem”, lecz „pojęciem”, określił jako „duchowe zaatakowanie obrazów” (*eine Art geistigen Bildersturm*), jako niszczycielską walkę z tym, co dawniej określano terminami „forma substantialis”, „species”, „morfę”, „eidos”, a co stanowiło centrum zainteresowania filozofii¹².

Wyraźnie zauważalne etapy postępującego procesu walki z „obrazem” (ikonoklazm), etapy zmiany postawy człowieka wobec symbolu w dziejach kultury zachodniej, syntetycznie ujął G. Durand, stwierdzając, że istnieją trzy źródła „tłumienia obrazu” w mentalności zachodniej: „pozytywistyczne” sprowadzanie obrazu do znaku; „metafizyczna” redukcja obrazu

⁹ Schlette, jw. s. 609; Jungmann, jw. s. 27-39.

¹⁰ Por. R. Guardini. *Liturgische Bildung*. Burg Rothenfels a. M. 1923 s. 23-26.

¹¹ *Erziehung und Liturgie*. Einsiedeln 1964 s. 236.

¹² *Dialektik des Geistes*. Augsburg 1928 s. 303.

do pojęcia i „teologiczne” poddanie obrazu celom doczesnym i determinantom historii¹³.

Do łańcucha przyczyn osłabiających w człowieku „wycucie” dla symbolu dołącza się w czasach najnowszych rewolucja naukowo-techniczna, która zmieniła stosunek człowieka do natury i zrodziła nową mentalność, zwaną mentalnością techniczną¹⁴.

Cywilizacja techniczna zmieniła stosunek człowieka do natury. Przyroda jest przez człowieka opanowywana, a mimo to staje się ona dla niego coraz bardziej obca. Kontakt z nią zostaje coraz bardziej ograniczony (do wyjazdu w góry lub nad morze w okresie urlopu, do odwiedzin w ZOO czy ewentualnego pośrednictwa telewizji). Zanika więc w człowieku doświadczenie i postawa, jakie może dać kontakt z przyrodą. Człowiek — „mały bóg świata” (Leibniz) — zbudował sobie nowy, sztuczny świat, stworzył nową „nie-naturalną naturę”¹⁵. Człowiek współczesny nastawiony na wszystko utylitarnie bardziej skłonny jest patrzeć na naturę w kategoriach użyteczności, niż dostrzegać jej symbolikę.

Przejęcie z kultury agrarnej w przemysłową jest już faktem dokonanym. Tymczasem liturgia, jej formy, znaki, symbole i obrazy językowe powstały właśnie na gruncie kultury rolniczej, w okresie ścisłego powiązania człowieka z przyrodą, i zaczerpnięte są z zakresu zjawisk bezpośredniego otoczenia człowieka — z natury. Dlatego dla człowieka dzisiejszego, który nie znajduje do nich właściwego klucza, są one w pewnym stopniu obce i nieczytelne. I tak np. nie mogą być obecnie łatwo zrozumiałe i przeżywane (dla ogółu) takie symbole jak: pasterz, baranek, ofia-

¹³ „Ainsi se préfilent dans la même perspective ces trois sources, ces trois »états« de la répression de l'image dans la mentalité occidentale: réduction positiviste de l'image au signe, réduction »métaphysique« de l'image au concept, enfin réduction »théologique« de l'image aux servitudes temporelles et déterministes de l'histoire et aux justifications didactiques” (*Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*. „Lumière et Vie” 16:1967 nr 81 s. 47). Zagadnieniu temu poświęcił G. Durand rozprawę *L'imagination symbolique*. (Paris 1964); wymieniony artykuł jest streszczeniem zasadniczych tez tej książki.

¹⁴ Zob. V. Ayeł. *Mentalité technique et ouverture à la liturgie*. „La Maison Dieu” 1964 nr 40 s. 57-85; B. Häring. *Mentalność techniczna a włączenie się w powszechność liturgii*. „Homo Dei” 28:1959 s. 361-368; S. Wilkanowicz. *Mentalność techniczna a życie religijne*. „Znak” 14:1962 s. 169-178; A. Dondeyne. *Technika i religia*. Tamże s. 321-328; K. Rahner. *Der Mensch von heute und die Religion*. „Der Seelsorger” 35:1965 s. 18-30; K. Brockmüller. *Industriekultur und Religion*. Frankfurt a.M. 1964; H. Schade. *Religiöse Symbole der Industriekultur*. „Stimmen der Zeit” 91:1966 s. 280-289.

¹⁵ Por. J. Emminghaus. *Die Vollziehbarkeit des Kultes. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 117:1969 s. 201.

ra, oliwa, źródło — skoro odpowiadające im rzeczywistości stały się dla człowieka obce.

Zmieniony stosunek człowieka do przyrody to tylko jeden ze skutków cywilizacji technicznej. W rzeczywistości chodzi o zjawisko jeszcze bardziej niebezpieczne. Wiek nauki i techniki jest bowiem również poważnym zagrożeniem dla znaków i symboli¹⁶. Technika wyciska na człowieku swoje piętno, w pewnym stopniu ona „wychowuje” go, stwarzając specyficzną mentalność. Niebezpieczeństwo tkwi w tym, że metody stosowane w technice zostają przez człowieka transponowane na inne dziedziny życia, co nie dzieje się bez szkody dla duchowości człowieka. Nie ulega wątpliwości, że techniczno-racjonalistyczna cywilizacja prowadzi do obniżenia wrażliwości na symbol¹⁷. W. Kasper stwierdza, że podczas gdy człowiek mityczny wszędzie w całej rzeczywistości znajdował symbole bóstwa, a człowiek myślący metafizycznie we wszystkich rzeczach na podstawie analogii odkrywał ślady tego, co duchowe i transcendentne, to człowiek ery technicznej całą rzeczywistość traktuje racjonalnie i funkcjonalnie¹⁸.

Charakterystyczną cechą mentalności technicznej jest ujmowanie i wartościowanie wszystkich zjawisk w kategoriach skuteczności i użyteczności. Dlatego człowiek techniczny nie potrafi już globalnie i syntetycznie wnikać w świat symboli. Zamiast zwracać uwagę na ich bezpośredni sens i rzeczywistość w nich wyrażoną, ocenia on jedynie ich użyteczność. Nie chce nad rzeczami myśleć, lecz pragnie je posiadać. Nie ma zrozumienia dla spraw nie przynoszących bezpośrednio korzyści. U człowieka technicznego zanika spojrzenie w głąb, w wewnętrzny sens rzeczy, w ich symbolikę. Tym samym maleje zainteresowanie kultem, a znaki kultyczne jako nieprzydatne pod względem użyteczności i korzyści uważa się za bezsensowne¹⁹.

W cywilizacji technicznej człowiek poddaje doświadczeniu wszelkie przejawy materii i życia; wszystko sprawdza, kontroluje, oblicza, planuje, organizuje. Istotne dla niego jest to, co można zobaczyć, dotknąć, zmie-

¹⁶ „In einer technisierten Welt, die auf mathematischen Kalkül und distanzierender Rationalität beruht, scheint kaum Raum für bildliches Denken zu bleiben” (E. J. Lengeling. *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*. Hrsg. W. Heinen. Würzburg 1969 s. 186).

¹⁷ Por. W. Dürig. *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*. Mainz 1962 s. 104-112.

¹⁸ *Wort und Symbol im sakramentalen Leben*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie* s. 157.

¹⁹ Por. M. Schmaus. *Der Kult als Erfüllung echten Menschentums*. W: *Der Kult und der heutige Mensch*. München 1961 s. 326; Th. Maertens. *Les conditions dans lesquelles l'homme moderne met le rite en question*. „Paroisse et Liturgie” 47:1965 s. 647.

rzyć i zważyć. Cała rzeczywistość traci więc charakter tajemniczości. Współczesnemu człowiekowi trudno jest więc przyjąć, by jakaś rzecz poza widzialnym swoim kształtem „mówiła” jeszcze o czymś innym, by mogła uobecniać coś, czym nie jest w swym dotykalnym kształcie. Obecnie poza ilością, jakością i techniczną użytecznością nie widzi się w otaczającej nas rzeczywistości nic więcej. Materializm praktyczny odcina człowieka od zagadnień metafizycznych. Metafizyczną postawę człowieka wobec świata wyrażającą się w stawianiu pytania „dlaczego?” wyparła postawa pozytywistyczna stawiająca tylko pytanie „jak?” i „co mi to da?” Człowiek o postawie metafizycznej zdawał sobie sprawę, że każda rzecz „coś do niego mówi”, że zawiera jakiś apel odnoszący się do niego. W tej postawie ważniejsza była osoba niż rzecz. Fakty materialne były traktowane jako przekaźniki poselstwa interpersonalnego²⁰. Dziś widzi się tylko materialną stronę rzeczy. Straciły one także swą religijną wymowę. Człowiek nie odwołuje się już dziś do pierwszej przyczyny — Boga, ale nauczył się wszędzie dostrzegać przyczyny drugorzędne. Cała przyroda, natura, cały świat ukazuje się dziś jako system zamknięty. W świadomości człowieka znika dziś zrozumienie dla tajemnicy, a skoro tak jest, to również niepotrzebny jest symbol, który jest jedynym środkiem jej przedstawienia.

Umysłowość naukowa i techniczna przekształca więc symbol w znak; usiłuje sprowadzić wszystko do znaków prostych, jednoznacznych i użytecznych²¹. Dystans istniejący pomiędzy symboliką liturgiczną a człowiekiem technicznym A. Aubry wyraził krótko: „Homo technicus jest tak bezradny wobec symbolu liturgicznego jak homo liturgicus wobec symbolu matematycznego”²².

Problem znaku liturgicznego i jego recepcji przez człowieka nowożytnego wielokrotnie podejmował R. Guardini. Już 50 lat temu głosił, że podstawowym zadaniem wychowania liturgicznego jest uwrażliwienie człowieka współczesnego na symbol i nauczenie go wykonywania aktu liturgicznego całą swoją osobowością²³.

Nie jako teolog, lecz jako fenomenolog religii i krytyk nowożytnej kultury zauważa Guardini, że w rozwoju kultury ginęła stopniowo duchowa zdolność poznawcza zmysłów człowieka; człowiek nowożytny utracił umiejętność prawdziwego „żywego oglądania” i nie żyje już „w obra-

²⁰ Por. L. Gannaz. *Poznanie poprzez znaki*. „Katecheta” 7:1963 s. 122-123.

²¹ Por. Th. Maertens. *La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui*. „Paroisse et Liturgie” 51:1969 s. 112.

²² *Le temps de la liturgie est-il passé?* Paris 1968 s. 101.

²³ R. Guardini. *Liturgische Bildung*. Burg Rothenfels 1923 s. 23.

zach”²⁴; nasze czasy to „działanie bez obrazów” (Tun ohne Bild), ponieważ technika uniemożliwia życie w wielkich obrazach natury, w naturalnych symbolach, które stają się dla człowieka coraz bardziej obce²⁵. Człowiek dzisiejszy już nie ogląda, nie kontempluje, lecz jedynie przygląda się, obserwuje, stwierdza; nie wsłuchuje się, lecz przyjmuje do wiadomości; nie uczestniczy, lecz jest tylko widzem. Istota wychowania liturgicznego polega więc na tym, by człowiek nauczył się posługiwać swoimi zmysłami, by nauczył się patrzeć i słuchać, by nauczył się „żywego oglądania”²⁶. Tylko wtedy można naprawdę uczestniczyć w liturgii i ją współuczestniczyć. Zdaniem Guardiniego bowiem akt liturgiczny realizuje się już przez oglądanie²⁷. Akcentując rolę zmysłów w liturgii stwierdza, że będzie mogła ona w pełni objawiać nadprzyrodzoną rzeczywistość tylko wtedy, gdy to objawianie poprzez znaki oko ludzkie potrafi dostrzec, ucho — słyszeć, a ręka — dotykać²⁸. Trudno nie przyznać tu racji Guardiniemu. Bez tej elementarnej umiejętności niewiele pomogą wszelkie reformy obrzędów i tekstów.

II. SZANSE SYMBOLU DZISIAJ

Ukazanych wyżej rysów mentalności współczesnego człowieka, niezbyt sprzyjających doświadczeniu symbolizmu, nie można lekceważyć. Ale z drugiej strony trzeba powiedzieć, że pewne osłabienie „wrażliwości” na symbol nie jest jeszcze równoznaczne z całkowitą „ślepotą”. Taka pesymistyczna ocena, jaką spotyka się niekiedy w literaturze zagadnienia, by-

²⁴ „Wir existieren nicht mehr in Bildern. An Stelle der geschauten Bilder sind Begriffe getreten; an Stelle verkörperten Bilder Apparate; an Stelle der lebendigen Rhythmen Zeit-Teile [...]. Wer tiefer schaut, weiss welch ein Unsinn das ist. In Wahrheit wird der Mensch auf diesem Weg krank, denn sein inneres Wesen kann nur aus Bildern leben” (t e n z e. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. Würzburg 1958 s. 63).

²⁵ Tamże s. 62.

²⁶ „Heute besteht das Problem also darin wieder lebendiges schauen zu lernen” (t e n z e. *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*. W: *Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk*. Leipzig 1969 s. 329).

²⁷ Tamże s. 327. Podobnie wyraża się J. Dreissen: „Ten, kto się »przygląda«, jest tylko jałowym i krytycznym obserwatorem, ten zaś kto »ogląda«, jest działającym (Tuender)” (*Das Symbol in Liturgie und Katechese*. „Katechetische Blätter” 9:1965 s. 354).

²⁸ Guardini. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* s. 104. Taki sam postulat pod adresem człowieka współczesnego stawia K. Rahner w artykule: *Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung (Bild-Wort-Symbol in der Theologie* s. 146).

łaby sądem zbyt pochopnym i sprzecznym z naturą człowieka. Mówi się dziś bowiem wyraźnie, że człowiek jest istotą symboliczną i że bez symbolu nie może istnieć²⁹.

Należy więc raczej opowiedzieć się za stanowiskiem G. Duranda, który sytuację symbolu w czasach współczesnych przedstawia bardziej optymistycznie³⁰. Uważa on, że społeczeństwo Zachodu, choć przesycone jest techniką, pragnie i szuka symbolu, a jego życie pełne jest obrazów i mitów niekontrolowanych, bezkierunkowych, pozbawionych właściwej wartości hermeneutycznej. Jego zdaniem tzw. mentalność naukowa i techniczna obejmuje jedynie najbardziej zewnętrzne, powierzchowne warstwy umysłowości człowieka. Optymistyczne stwierdzenie potwierdza Durand danymi historycznymi. Po etapach tłumienia symbolu i jego degradacji powstaje potężny prąd odrodzenia symbolu, począwszy od zainteresowanych nim niektórych kierunków filozofii (G. W. Leibniz, E. Kant, A. Comte, G. W. Hegel), poprzez romantyzm (i jego krańcowy etap surrealizm) i rehabilitację symbolu w etnologii (antropologia strukturalna C. Levy-Straussa) i psychoanalizie (A. Freud, C. G. Jung), aż po współczesną hermeneutykę, w którą decydujący wkład wnieśli m. in. E. Cassirer, C. G. Jung i G. Bachelard, którzy zasadniczą rolę w myśleniu przyznali tzw. „wyobraźni czynnej”³¹.

E. Cassirer w studium *An Essay on Man* z r. 1944 zakwestionował poprawność klasycznej definicji człowieka jako „animal rationale”, która choć nie straciła mocy mimo wszelkich wysiłków nowoczesnego irracjonalizmu, to jednak jest zbyt zacieśniona i nie obejmuje wszystkich form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Różnica pomiędzy człowiekiem a światem zwierzęcym leży w tym, że jeśli system receptorów i efektorów znajdujemy u wszystkich gatunków zwierząt, to u człowieka pomiędzy tymi systemami występuje jeszcze trzecie ogniwo, które można określić jako system symboliczny. Dzięki niemu człowiek — w porównaniu ze zwierzętami — żyje już nie tylko w rozleglejszej rzeczywistości, lecz jak gdyby w nowym wymiarze rzeczywistości. Człowiek żyje więc już nie w świecie jedynie fizycznym; żyje także w świecie symbolicznym, na który składa się język, mit, sztuka

²⁹ Zob. B. Hałaczek. *Człowiek — animal symbolicum. Platforma przyrodniczo-teologicznego dialogu*. „Znak” 23:1971 s. 16-27; M. Maliński. *Egzystencjalność symbolu*. Tamże 22:1970 s. 549-570.

³⁰ W uwagach wstępnych do cytowanego już artykułu *Le statut du symbol* (s. 41) Durand wyznaje, że w pytaniu, postawionym mu przez redakcję „Lumière et Vie”, czy umysłowość naukowa i techniczna pozwala autentycznie przeżyć doświadczenie symbolu i pod jakimi warunkami? — irytowało go dogmatyczne stwierdzenie o istnieniu „mentalności naukowej i technicznej”, a przychylnie usposabiało zapytanie o możliwości symbolu dzisiaj.

³¹ Tamże s. 48-59.

i religia. E. Cassirer proponuje poprawić i rozszerzyć klasyczną definicję człowieka i określić go jako „animal symbolicum”, co — jego zdaniem — trafniej wskazuje na odrębność gatunkową człowieka i pozwala zrozumieć otwierającą się przed nim nową drogę do cywilizacji³². Zasługą tego autora jest to, że całe myślenie człowieka spolaryzował wokół pojęcia symbolu.

O naturalnej skłonności człowieka do symbolizmu świadczy szczególnie jego podświadomość, która jest bardziej poetycka i mityczna niż życie świadome. Psychologia głębi udowadnia, że człowiek zachowuje w podświadomości silny związek z pierwotnymi symbolami. Wykazał to przede wszystkim C. G. Jung (1879-1961), twórca analitycznej teorii osobowości. Novum wniesione przez niego do hermeneutyki to zaliczenie do struktury osobowości m. in. kolektywnej podświadomości z jej archetypami³³.

Kolektywna podświadomość, wspólna wszystkim ludziom, zawiera treści i doświadczenia zdobywane przez wszystkie generacje. Na niej buduje się dopiero podświadomość indywidualna. W podświadomości kolektywnej tkwią motywy mitologiczne i symbole zwane archetypami, wywierające — zdaniem Junga — determinujący wpływ na całe życie psychiczne człowieka. Archetypy — to niewyczerpany zasób prastarej wiedzy o najgłębszych wzajemnych związkach między Bogiem, człowiekiem i kosmosem. Zadaniem człowieka jest wynieść te treści do świadomości. I właśnie poprzez symbole dokonuje się to zróżnicowanie i wyodrębnienie wszystkich treści podświadomego „ja”. W obrazowym języku nieświadomości archetypy występują zawsze w formie przenośni uosobionej lub symbolicznej. Ograniczona ich liczba jest odpowiednikiem typowych, podstawowych przeżyć i doświadczeń nagromadzonych przez człowieka od najdawniejszych czasów. Dla Junga symbol nie jest alegorią ani znakiem, lecz obrazem treści, która w przeważającej mierze wykracza poza świadomość³⁴.

Cenny wkład w ukazanie nieprzemijającej aktualności symbolu i jego nierozzerwalnych związków z naturą człowieka wniósł — mając za punkt wyjścia historię religii — Mircea Eliade³⁵. Zajmowanie się symbolami

³² *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1971 s. 66-70.

³³ C. G. Jung. *Symbolik des Geistes*. Zürich 1948; tenże. *Der Mensch und seine Symbole*. Olten 1968.

³⁴ Zob. J. J a c o b i, *Die Psychologie von C. G. Jung*. Zürich 1959, (tłum. pol.: *Psychologia C. G. Junga*. Warszawa 1968; tenże. *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung*. Zürich 1957; E. F r o m m, *Zapomniany język*. Warszawa 1972 s. 66-118; U. M a n n, *Symbole und tiefenpsychologische Gestaltungs-faktoren der Religion*. W: *Grenzfragen des Glaubens*. Einsiedeln 1967 s. 163-175.

³⁵ Najważniejsze prace M. Eliade'a: *Traité d'histoire des religions*. Paris 1949 (tłum. pol.: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966); *Archétypes et répétition*.

nie jest — według niego — tylko sprawą erudycji, lecz pozwala poznać człowieka i wnieść pozytywny wkład w nowy humanizm i w nową antropologię. Uczony ten materiały z historii religii określa jako „samo źródło myśli symbolicznej”; uważa, że historia religii pozwala poznać „archetypy” symboli, podczas gdy psychologia i krytyka literacka mają do czynienia jedynie z przybliżonymi ich wariantami³⁶. Symbolika odgrywa istotną rolę w życiu religijnym człowieka; dzięki symbolom świat staje się jakby przeźroczysty, zdolny do ukazywania Transcendencji³⁷. Eliade stwierdza: „Myślenie symboliczne nie jest właściwością jedynie dziecka, poety czy psychopaty: jest ono konsubstancjalne z ludzkim bytem — wyprzedza mowę i rozum dyskursywny”³⁸. Symbol odsłania człowiekowi najgłębszą stronę rzeczywistości, nieuchwytną dla innych sposobów poznania. Obrazy i symbole ciągle, także dziś, żyją w człowieku. Według Eliade’a nawet „najpospolitsze istnienie roi się od symboli” i człowiek najbardziej „rzeczowy” żyje obrazami. „Symbole nigdy nie znikają z pola aktualności psychicznej i mogą zmieniać aspekt, rola ich jednak pozostaje niezmienną. Trzeba jedynie zerwać ich nowe maski” Dawne obrazy zmieniają bowiem formę. Aby zapewnić sobie dalsze trwanie, nabrały cech powszedniości i codzienności³⁹.

Współczesne nauki antropologiczne dowodzą zatem, że obrazy, symbole, obrzędy i tzw. symboliczne myślenie należą do natury człowieka⁴⁰. Wbrew temu, co głosił krótkowzroczny racjonalizm, język symboliczny wcale nie jest przejawem jedynie tzw. duchowości pierwotnej. Jest to naturalny ludzki sposób percepcji rzeczywistości, który nie da się zastąpić żadną inną formą i który jest zarazem usprawiedliwiony i konieczny, ponieważ istnieją takie rzeczywistości, do jakich umysł ludzki może dotrzeć tylko poprzez symbolizm. Doświadczenie symboliczne jest nieodłączną i niezniszczalną właściwością człowieka do tego stopnia, że zamknięcie się człowieka przed obrazami prowadzi nieuchronnie do wypaczenia jego osobowości, do swoistej choroby⁴¹. W postawie człowieka wobec symbolu

Paris 1949; *Le Chamanisme*. Paris 1951; *Images et symboles*. Paris 1952; *Die Religionen und das Heilige*. Salzburg 1954; *Ewiger Bilder und Sinnbilder*. Olten 1958; *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in der Religionen*. W: *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg 1963 s. 106-135.

³⁶ M. Eliade. *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970 s. 41-43.

³⁷ Tamże s. 142.

³⁸ Tamże s. 33.

³⁹ Tamże s. 36-40.

⁴⁰ Zob. L. Bouyer. *Le rite et l'homme*. Paris 1962; C. Levi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Paris 1958 (tłum. pol.: *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970); M. Becker. *Bild, Symbol, Glaube*. Essen 1965 oraz cały zeszyt „La Maison Dieu” 1950 nr 22 zatytułowany: *Valeur permanente du symbolisme*.

⁴¹ Por. L engeling, jw. s. 190.

można by więc za M. D. Kosterem widzieć albo wyższy stopień człowieczeństwa, albo dehumanizację człowieka i okresu, w którym on żyje⁴². Właśnie w symbolicznym myśleniu dostrzega się punkt wyjścia duchowego odrodzenia współczesnej ludzkości⁴³.

Wskazać można pewne przejawy tego procesu⁴⁴. Telewizja codziennie „karmi” człowieka obrazami; przyjaźń i miłość ludzka nie może obyć się bez znaków; język potoczny jest pełen obrazów, przenośni, porównań; powstają nowe symbole; niekiedy sam człowiek staje się znakiem (M. Gandhi, pastor Küng, pap. Jan XXIII). O odrodzeniu znaku świadczą kierunki symboliczne w sztuce (malarstwo, rzeźba, poezja, film — np. twórczość filmowa I. Bergmanna); rozwija się ekspresjonizm, surrealizm, sztuka abstrakcyjna. Również życie społeczne posiada swe własne formy obrzędowe: takimi są ceremonie otwarcia imprez artystycznych, posiedzeń naukowych, wystaw, zawodów sportowych (np. ceremoniał olimpijski); powstają świeckie uroczystości: akademie, wiece, pochody; akty prawne w urzędach stanu cywilnego otrzymują sobie właściwą oprawę⁴⁵.

Zjawiska powyższe dowodzą, że człowiek współczesny potrzebuje znaków i symboli i że żadna epoka, nawet nasza, nie może się obejść bez

⁴² M. D. Koster. *Symbol und Sakrament*. „Neue Ordnung” 1:1946/47 s. 393.

⁴³ Por. E. Iserloh. *Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie* s. 138. „Uważam za rzecz bardzo ważną odnalezienie mitologii oraz teologii przyczajonej w najbardziej nawet »nijakim« życiu człowieka współczesnego; od niego tylko zależy, aby wrócił ku źródłom i na nowo odkrył głębsze znaczenie wszystkich tych wypływających obrazów i zdegradowanych mitów. [...] Człowiek współczesny może sobie lekceważyć mitologie i teologie, to nie zmienia faktu, że będzie nadal karmił się upadłymi mitami i zdegradowanymi obrazami. Najstraszliwszy kryzys współczesnego świata — druga wojna światowa i wszystko, co z nią się wiąże — dowiódł ostatecznie, że zanik mitów i symboli należy do sfery złudzeń. [...] Cała owa, istotna i nie do wykorzenia, część człowieka zwana wyobraźnią, nurza się w najlepsze w symbolizmie i nadal przeżywa archaiczne mity i teologie” (Eliade. *Sacrum, mit, historia* s. 40).

⁴⁴ Por. M. Einig. *Der heutige Mensch und die Liturgie*. Augsburg 1968 s. 128-129; A. Kirchgässner mówi nawet o „powtórnych narodzinach obrazu” (*Die mächtige Zeichen*. Freiburg 1959 s. 93). Zob. J. G. Arapura. *Die Wiederentdeckung des Symbols*. W: *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*. Hrsg. H. Bürkle. Stuttgart 1966 s. 125-151.

⁴⁵ Zob. J. Vodopivec. *Der Kult im profanen Bereich und profanierte Kult*. W: *Der Kult und der heutige Mensch*. München 1961 s. 249-264.

Popularność świec w zakresie religijnym i świeckim (uroczystości domowe, oficjalne przyjęcia „przy świecach”) świadczy, że technika nie może wyprzeć w człowieku skłonności do prasymboli (jednym z nich jest ogień, naturalne światło). Sprawdza się w tym przypadku wypowiedź J. A. Jungmanna: „Im bardziej człowiek techniczny odsuwa się od natury, tym większa jest jego tęsknota powrotu do początków” (*Sinn und Probleme des Kultes*. W: *Der Kult und der heutige Mensch* s. 15).

symboli i rytualizmu tak głęboko zakorzenionego w naturze człowieka ⁴⁶. Z tej racji nie można mówić o „niezdolności” człowieka dzisiejszego do percepcji symbolu, lecz co najwyżej o pewnym „osłabieniu wrażliwości” w tej dziedzinie ⁴⁷.

Wydaje się więc, że skoro człowiek współczesny jest otwarty na symbol — a wrażliwość ta, choć stłumiona nieco przez nowożytną mentalność techniczną i naukową, może być jeszcze bardziej spotęgowana i pogłębiaona przez odpowiednie wychowanie — to z pewnością wrażliwy jest także na znaki liturgii, o ile one będą posiadały zdolność przemawiania do niego i moc poruszania najgłębszych jego warstw. Dlatego należy przyznać słuszość H. Schmidtowi, który na Międzynarodowym Kongresie Liturgicznym w Monachium w r. 1960 powiedział: „Nie sądzę, by człowiek współczesny był tak ślepy wobec symbolów, jak się zwykle podkreśla. To raczej kształt kultu na przestrzeni wieków zagubił wiele z mocy symbolicznej i zdolności przemawiania do człowieka. Ten, kto przez te liczne ozdoby, jakie wieki nagromadziły wokół liturgii, potrafi dotrzeć do samego rdzenia, dostrzeże potężną moc nadprzyrodzonych znaków. [...] Człowiek dzisiejszy jak uwrażliwiony jest na wszystko, co jest prawdziwe i proste, tak otwarty jest również na autentyczną symbolikę” ⁴⁸.

Stawiając tak sprawę wchodzimy równocześnie w dalsze zagadnienie. Jeśli bowiem człowiek współczesny, zakładając pewną formację, potrafi zrozumieć autentyczny symbol religijny, to przyczyn niespójności pomiędzy znakami liturgii a człowiekiem dzisiejszym szukać należy także w obecnej formie liturgii. Człowiek współczesny odrzuca tylko pewne formy symbolu, których znaczenie mu się wymyka, ponieważ należą one do innej epoki i kultury.

⁴⁶ „Nostalgiczne pragnienie obrzędu odczuwane przez niektórych niewierzących płynie stąd, że cała ludzkość odczuwa związek człowieczeństwa z symboliką bytowania” (A. Vergote. *Gesty i czynności symboliczne w liturgii*. „Concilium” 7:1971 s. 104).

⁴⁷ G. Deussen, choć mówi o ślepcie dzisiejszego człowieka wobec symbolu (Symbolblind), stwierdza, że „obcość” nie jest jeszcze niezbędnością do symbolizmu: „[...] Symbolentfremdung noch nicht zur Symbolunfähigkeit geworden ist” (*Die neue liturgische Gemeinde*. Frankfurt a. M. 1968 s. 50). Autor ten wskazuje na możliwości i kierunki przewyciężenia rozdźwięku istniejącego pomiędzy symboliką liturgii a współczesnym człowiekiem (tamże s. 43-58). S. Wisse natomiast mówi nie o „niezdolności” do zrozumienia symbolu, lecz o niedocenianiu (Gering-schätzung) lub o nadużywaniu (Missbrauch) dzisiaj symbolu w ogóle, a zwłaszcza symbolu religijnego (*Das religiöse Symbol*. Essen 1963 s. 272-274).

⁴⁸ *Gefahren und Möglichkeiten für den religiösen Kult in der modernen Gesellschaft*. W: *Der Kult und der heutige Mensch* s. 294.

III. PRZEOBRAŻENIA W ZNAKACH LITURGICZNYCH

Rzut okna na historię liturgii pozwala dostrzec, że jej znaki i symbole ulegały najrozmaitszym przeobrażeniom albo też nie dostosowywane do kulturowego rozwoju człowieka „kostniały”, tracąc swą wymowę. Jeden i drugi proces sprawił, że stały się niejasne, niezrozumiałe lub dwuznaczne, tak że nie mogły być w pełni funkcjonalne. Syntetycznym skrótem tych przeobrażeń jest sformułowanie E. J. Lengelinga: „Długa droga przez wieki doprowadziła liturgię do atrofii znaków głównych, i — co jest paradoksalne — do hipertrofii znaków drugorzędnych”⁴⁹.

Przede wszystkim zagubił się zupełnie znak zgromadzenia liturgicznego. Z biegiem czasu wierni, nie uczestnicząc czynnie w liturgii, przestali być jej podmiotem. Zgromadzenie liturgiczne nie było więc już przeżywane jako epifania Kościoła. Społeczna struktura liturgii została zaciemniona tak dalece, że przestała ona być znakiem Kościoła (np. komunია stała się indywidualnym spotkaniem z Chrystusem, a nie znakiem spotkania również z braćmi, na co wyraźnie, zdaniem tradycji, wskazują postaci chleba i wina).

Wypaczeniu uległo także wiele zasadniczych znaków liturgicznych, które straciły całą skalę rozpiętości swego znaczenia, ponieważ została zredukowana do ostatecznego minimum ich materialna szata, a tym samym w pewnym stopniu rozerwał się związek z symboliką naturalną. Materialne „zubożenie” znaków szczególnie jaskrawo uwidacznia się przy znakach sakramentalnych, zwłaszcza przy użyciu materii sakramentu⁵⁰. Oto kilka przykładów: chrzest przez zanurzenie zastąpiono polaniem; we mszy uległ zniekształceniu znak uczyty; przez zakaz przyjmowania komunii pod postacią wina znak uczyty ograniczony został do pokarmu; małe hostie ani wyglądem, ani smakiem nie przypominały chleba (co więcej, na opłatku przypominającym bibułę umieszczano dodatkowe symbole nieeucharystyczne); przesadna cześć wobec N. Sakramentu poddyktowała zwyczaj podawania komunii do ust; nałożenie rąk na głowę pokutującego, wyrażające pojednanie z Bogiem, zostało zredukowane do podniesienia ręki za kratkami konfesjonału; przy bierzmowaniu namaszczenie usunęło na dalszy plan pierwotne nałożenie rąk; namaszczenie olejem w sakramencie chorych oraz przy chrzcie, kapłaństwie i bierzmowaniu zostało zredukowane do minimum.

Z biegiem czasu dookoła symboliki centralnej nagromadziła się warstwa symboli drugorzędnych, które miały liturgię przybliżyć ludziom żyjącym w innym kręgu kulturalnym. Gdy znaki główne „ubożały”, dru-

⁴⁹ Jw. s. 194.

⁵⁰ Por. J. Pieper. *Weistum, Dichtung, Sakrament*. München 1954 s. 295-316.

gorzędne rozrastały się coraz bardziej⁵¹. Nieraz na oznaczenie jednej treści tworzono kilka znaków czy obrzędów, wskutek czego powstawały zbędne powtórzenia⁵². W ten sposób każdy wiek pozostawiał w liturgii własną spuściznę form, znaków, gestów i słów, których nagromadziło się tyle, że w czasie sprawowania liturgii nie miały możliwości „zaowocowania”⁵³.

Bogactwo i przepych w dawnych obrzędach pochodziły stąd, że liturgii, posiadającej charakter eschatologiczny, usiłowano w różny sposób nadać charakter „przedsmału” przyszłego królestwa Bożego, przez co miała ona być niejako „niebem na ziemi”. Od w. VI wiele form przyjęto z bizantyjskiej dworskiej etykiety; w średniowieczu na ceremonie papieskie i biskupie poważny wpływ wywarły świeckie zwyczaje feudalne.

Niejednokrotnie zatracala się w liturgii właściwa hierarchia znaków⁵⁴. Rozbudowywano znaki szacunku i czci wobec przedstawicieli hierarchii ze szkodą dla rodzinnej atmosfery w zgromadzeniu liturgicznym i dla prawdy znaku⁵⁵. Kiedy indziej znów znaki traciły swą wyrazistość, ponieważ łączono je wzajemnie; np. w obrzędzie bierzmowania, jako wyraz kompromisu w sporze teologów co do materii tego sakramentu, połączono razem nałożenie rąk, namaszczenie olejem i znak krzyża⁵⁶.

Niektóre znaki utraciły swe pierwotne znaczenie. Tchnienie czy gest dotknięcia śliną miały w starożytności wartość symboliczną — obecnie znak ten stał się zupełnie obcy. Dziwić musiały także egzorcyzmy odprawiane nad małym dzieckiem. Dotychczasowa demonologia zawarta w

⁵¹ Podczas gdy np. przy poświęceniu wody chrzcielnej w VIII w. czyniono nad nią jeden znak krzyża, to później dołączono następujące gesty: dzielenie wody w kształcie krzyża, tchnienie, dwa rozlania wody, zanurzenie paschału i wlanie oleju. Por. E. J. Lengeling. *Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie. W: Liturgie. Gestalt und Vollzug.* Hrsg. W. Dürig. München 1963 s. 190. Podobnie kanon mszy daleko odbiegł od prostoty pierwszych wieków: pierwotnie czyniono w nim tylko jeden znak krzyża, a przed reformą soborową było ich 20. Zob. H. Schmidt. *Grandeur et misère du rite.* „La Maison Dieu” 1953 nr 35 s. 110-129.

⁵² Zob. H. Rennings. *Zum Problem der Verdoppelungen in der Liturgie.* „Liturgisches Jahrbuch” 10:1960 s. 91-103.

⁵³ Por. J. Gelineu. *Nowe perspektywy liturgii.* „Znak” 16:1964 s. 1120.

⁵⁴ Por. G. Wucherer-Huldenfeld. *Leitsätze zur symbolgemässen Gestaltung der Liturgie.* W: *Liturgie der Gemeinde.* Wien 1968 s. 109 n.

⁵⁵ Np. szereg przyklęknięć i pokłonów we mszy, komunია do ust zamiast na rękę, postawa klęcząca zamiast stojącej podczas komunii św., używanie wina do puryfikacji, ołtarz oddzielony kratami od wiernych, dotykanie naczyń kultycznych przez ręcznik itp.

⁵⁶ Podobne zjawisko zachodziło przy mieszaniu oleju z wodą podczas poświęcenia wody chrzcielnej. Por. H. B. Meyer. *Lebendige Liturgie.* Innsbruck 1966 s. 53-56.

rycie chrztu była niezrozumiała. Egzorcyzmy w dawnej formie nie odpowiadały ani teologii, ani współczesnej mentalności.

Przemyślenia wymagały również znaki, które kiedyś miały charakter czysto funkcjonalny, a później tracąc wartość użytkową zyskały sens symboliczny (np. mycie rąk w czasie mszy, podniesienie hostii itp.).

Do liturgii wkradły się także tzw. znaki-atrapy tj. nic nie znaczące znaki-imitacje. Do tej kategorii należały m. in. ceremonie żałobne przy pustej trumnie, uroczyste trzymanie przez subdiakona pateny przeznaczonej dla hostii, którą kładziono na obrus (!), ukrywanie pateny pod korporałem⁵⁷, przechodzenie na drugą stronę ołtarza przy czytaniu Ewangelii itp. Znaki-atrapy zaciemniały liturgię i osłabiały w człowieku zdolność do pełnego rozumienia prawdziwej symboliki.

Do nieprawidłowego rozwoju i rozumienia znaków liturgii przyczyniła się także w poważnym stopniu ich alegoryczna interpretacja, rozpowszechniona zwłaszcza w średniowieczu (na Wschodzie o wiele wcześniej). W ten sposób np. nie znając historycznego rozwoju poszczególnych obrzędów mszy i ich sensu, całą mszę ze zdumiewającą fantazją interpretowano jako szczegółowe przedstawienie historii zbawienia; w poszczególnych elementach mszy św. dopatrywano się podobieństwa i zbieżności z faktami Starego i Nowego Testamentu⁵⁸. Z natury rzeczy człowiek percypuje symbol intuicyjnie i globalnie. Zdaniem I. H. Dalmais — jeśli zamiast tego pojawia się analiza szczegółowa, wówczas znaki stają się przedmiotem intelektualnych spekulacji, a nawet moralizowania; obrzęd rozkłada się na części, próbując każdą z nich wyjaśnić. Alegoryzacja nie upraszcza więc niczego, ale komplikuje. Przez zastanawianie się nad szczegółami drugorzędnymi tłumi się w psychice pierwiastki istotne, które posiadają najbogatszą wartość symboliczną. Posługiwanie się alegorią prowadzi najczęściej do „nieuleczalnego skostnienia obrzędów”⁵⁹.

IV. NEGATYWNY WPŁYW POTRYDENCKIEJ SAKRAMENTOLOGII

Do wypaczenia znaków liturgicznych przyczyniła się również wtórnie katolicka sakramentologia, uformowana przez polemicznie nastawiony wobec reformacji Sobór Trydencki.

⁵⁷ Nawet ten znak interpretowano alegorycznie: ukrycie pateny pod korporałem miało wyrażać ucieczkę apostołów przy pojmaniu Chrystusa w Ogrójcu; część pateny pozostawała jednak na zewnątrz korporału na znak, że Piotr i Jan szli za Chrystusem aż na dziedziniec. Por. Deussen, jw. s. 56.

⁵⁸ Zob. J. A. Jungmann. *Symbolik der katholischen Kirche*. Stuttgart 1960 s. 37-38; tenże. *Missarum Sollemnia*. T. 1. Wien 1962 s. 114-121; M. Righetti. *Manuale di storia liturgica*. T. 1. Milano 1950 s. 45-48; Meyer, jw. s. 16-20.

⁵⁹ I. H. Dalmais. *Initiation à la liturgie*. Paris 1963 s. 22.

Przedstawiciele reformacji podjęli krytykę tzw. sakramentalizmu pastoralnego, przejawiającego się w tym, że ówczesne duszpasterstwo kładło nacisk przede wszystkim na udzielanie sakramentów (przy czym zbyt-
nio ufano ich obiektywnej skuteczności), a na uboczu pozostawiano słowo Boże budzące wiarę i dyspozycje, nieodłączne przecież od prawidłowego rozumienia skuteczności sakramentów. Reformatorzy wpadli jednak w drugą skrajność. Głosząc zasadę „sola fides” — sakramenty potraktowali jako pomocniczy środek do jedyne-
go i właściwego sakramentu — przepowiadania słowa Bożego. Skuteczność sakramentu oparli wyłącznie na subiektywnej, osobistej wierze poszczególnego człowieka⁶⁰.

Sobór Trydencki broniąc zagrożonych pozycji zaakcentował obiektywną moc działania sakramentów posługując się formułą „ex opere operato”, oznaczającą skuteczność sakramentu mocą samego dokonania obrzędu, niezależnie od zaangażowania szafarza, przy jednoczesnym niesprecyzowaniu się ze strony przyjmującego sakrament — „non ponentibus obicem” (Denz 849-851)⁶¹. Wskutek tego teologia potrydencka nie zajmowała się już znaczeniem znaku sakramentalnego, lecz jedynie prawną stroną: określano dokładnie warunki konieczne do ważności aktu sakramentalnego. Pojęcie znaku sakramentalnego zawężono do samej materii i formy sakramentu. Znaki liturgiczne oceniano jedynie z punktu widzenia ich istotnej funkcji w obiektywnej skuteczności sakramentu. Interesowano się jedynie koniecznym minimum znaku do zaistnienia opus operatum, a pomijano tak istotną zasadę zrozumiałości znaku, która wywiera przecież decydujący wpływ na subiektywne przeżycie, warunkujące skuteczność liturgii, tzn. mszy świętej, sakramentów i sakramentaliów.

Skutki takiej koncepcji sakramentu były fatalne. Doprowadziło to w praktyce pastoralnej do tzw. walidyizmu sakramentalnego⁶², czyli do nadzwyczajnej troski o samą tylko ważność sakramentalnego obrzędu. W praktyce chodziło tylko o to, by dokładnie wykonać istotne znaki, podczas gdy inne ceremonie, także przecież oddziałujące na wewnętrzne usposobienie i zaangażowanie wiernych, były lekceważone. Przy takim zawężonym spojrzeniu na znak sakramentalny — jego zrozumiałość nie ma żadnego znaczenia. Jest rzeczą obojętną, czy wierni rozumieją znaki czy nie; stąd nie podejmuje się żadnych wysiłków adaptacji znaków do mentalności człowieka. Również niezrozumiałość słów nie stanowi problemu;

⁶⁰ Por. F. A. Arnold. *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des Eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*. W: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*. Freiburg 1950 s. 114-161.

⁶¹ Por. L. Villette. *Foi et sacrement*. T. 2. Tournai 1964 s. 232-249.

⁶² Por. A. L. Szafranski. *Wiara a sakramenty*. „Ateneum Kapłańskie” 1965 t. 68 s. 21.

owszem, widzi się w niej nawet „zabezpieczenie” misterium. W ten sposób przez całe wieki akcentowano wyłącznie obiektywne, sprawcze działanie znaków, nie dostrzegając wagi ich znaczenia psychologicznego. Znaki, które miały przybliżyć tajemnicę, same stały się tajemnicą.

V. KODYFIKACJA LITURGII I BRAK ADAPTACJI MISYJNEJ

Przyczyn „oddalenia się” liturgii od człowieka szukać należy również w nadmiernej kodyfikacji liturgii dokonanej przez Sobór Trydencki. Różnorodność, improwizacja, adaptacja i swoboda w wyborze form — tak charakterystyczne i owocne dla liturgii pierwszych wieków chrześcijaństwa⁶³ — zostały całkowicie przekreślone przez ujednoczenie liturgii rzymskiej, zapoczątkowane na Soborze Trydenckim w r. 1562, a zakończone w r. 1614 wydaniem *Rituale Romanum*. Ustanowiona w r. 1588 Kongregacja Obrzędów centralistycznie decydowała o obliczu liturgii w całym Kościele katolickim. Liturgia została w całości skodyfikowana, rubrykami objęto najdrobniejsze szczegóły, narzucając z góry ustalone w centrali rzymskiej gotowe obrzędy i teksty⁶⁴. Jakakolwiek adaptacja była już odtąd niemożliwa, a znaki liturgiczne stawały się coraz bardziej niezrozumiałe.

Trzeba tu także dostrzec negatywny wpływ ówczesnej koncepcji prawa i posłuszeństwa⁶⁵. Kapłani byli wychowywani w duchu prawa pozytywistycznego; sprawując liturgię zachowywali wiernie wszystkie przepisy, lecz w ich posłuszeństwie niekiedy brakowało wysiłku, by zrozumieć sens nakazanych obrzędów. Taka legalistyczna postawa prowadziła do zatracenia wycucia symboliki liturgicznej; kapłani sami jej nie rozumiejąc, byli także niezdolni do wtajemniczenia w nią wiernych.

Na konieczność odnowy znaków liturgicznych wskazywały nie tylko trudności, jakie w swej dotychczasowej formie sprawiały one współczesnemu człowiekowi kultury europejskiej. Liturgia rzymska, ukształtowana w kulturze żydowsko-helleńsko-rzymskiej, zawsze stanowiła jedną z istotnych trudności w działalności misyjnej Kościoła. Początkowo cechowała

⁶³ Por. B. Botte. *Riten und liturgische Familien. Abriss der Liturgiegeschichte*. W: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Wyd. A. G. Martimort. Bd. 1. Leipzig 1965 s. 16-45; L. Bouyer. *Improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne*. „La Maison Dieu” nr 111:1972 s. 7-19.

⁶⁴ I. H. Dalmais pisze, że wątpliwości liturgiczne kierowane do Kongregacji Obrzędów sprzyjały rozwojowi „kasty rubrycystów” uprawiających kazuistykę, którą można porównać jedynie do kazuistyki epigonów Talmudu (*Transparence des signes, opacité des choses*. „La Maison Dieu” 1965 nr 81 s. 28).

⁶⁵ Por. Häring, jw. s. 361-362.

jeszcze liturgię pewna elastyczność; podlegała ona przemianie i adaptacji. Gdy Kościół wkraczał na nowe tereny misyjne, liturgia zyskiwała zawsze nowe elementy, w nowo nawróconych narodach zachowywała własne oblicze i piętno (np. liturgia mozarabska, ryt gallikański, celtycki, ryty wschodnie, liturgia w Anglii)⁶⁶. Sobór Trydencki zamknął jednak wszelką możliwość adaptacji misyjnej. A tymczasem właśnie wówczas, na początku okresu nowożytnego, wraz z odkryciem nowych lądów Kościół wkraczał na nowe kontynenty, i tam, nie uwzględniając specyfiki lokalnej mentalności i sposobów ekspresji, prznosił zachodnioeuropejską formę chrześcijaństwa i jego kultu. Kulturę europejską, jako wyrosłą z chrześcijaństwa, uważano za najdoskonalszą. Misjonarze pocztywali za swój obowiązek nie tylko nawracanie, ale i europeizowanie ludów Wschodu i Nowego Świata. Stosując tzw. metodę „tabula rasa” burzono zastane kultury, aby chrześcijaństwo budować na ruinach dawnych religii i kultury danego narodu⁶⁷. W liturgii nie przeprowadzano żadnych adaptacji, posługiwano się językiem łacińskim oraz europejskimi symbolami i sposobami ekspresji. Taka metoda nie mogła oczywiście sprzyjać ekspansji chrześcijaństwa na innych kontynentach świata.

Historia wspomina, co prawda, o próbach przełamania kryzysu działalności misyjnej Kościoła, spowodowanego brakiem adaptacji do innych kultur, ale była to tylko prywatna inicjatywa poszczególnych misjonarzy, a nie oficjalna i legalna metoda działania Kościoła. Chodzi w tym wypadku o tzw. „system akomodacyjny” zainicjowany w Chinach przez Mateusza Ricci († 1610)⁶⁸, a w Indiach przez jezuitę Roberta de Nobili († 1656)⁶⁹. Ten ostatni doszedł do przekonania, że nie można potępiać wszystkich zwyczajów bramińskich, ponieważ mają one charakter społeczny i państwowy. Wprowadził również pewne adaptacje w liturgii (np. w obrzędzie chrztu usunął wszystkie elementy rażące braminów:

⁶⁶ Przykładem dostosowania liturgii jest również dzieło misyjne św. Cyryla Konstantyna († 869) i Metodego († 885), którzy ułożyli alfabet słowiański i przełożyli na ten język nie tylko Pismo św., lecz także modlitwy liturgiczne, otrzymując dla swej metody misyjnej poparcie pap. Hadriana II. Por. B. de Vaulx. *Katholische Missionsgeschichte*. Aschaffenburg 1962 s. 42-44; F. Grivec. *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*. Wiesbaden 1960.

⁶⁷ Por. J. Glazik. *Bild-Wort-Symbol und die Mission der Kirche*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie* s. 269-270.

⁶⁸ M. Ricci pozwalał nowo nawróconym zachowywać mocno zakorzeniony w Chinach kult przodków i Konfucjusza; do chrześcijańskich pojęć teologicznych stosował również terminologię chińską. Zob. P. d'Elia. *Il P. M. Ricci SJ, fondatore delle moderne missioni della China*. W: *Il grandi missionari*. T. 1. Roma 1939 s. 127-176; J. Bettray. *Die Akkomodationsmethode des P. M. Ricci in China*. Roma 1955.

⁶⁹ Por. de Vaulx, jw. s. 83-93.

tchnienie, użycie śliny i soli). Metoda akomodacji została przyjęta przez ogół misjonarzy jezuickich i przynosiła pozytywne rezultaty (tzw. odrębności malabarskie). Szybko jednak natrafiła na sprzeciw ze strony misjonarzy dominikańskich i franciszkańskich, którzy widzieli w niej tolerowanie pogaństwa i oskarżali jezuitów przed Stolicą Świętą. Spór o „system akomodacyjny” objął cały Wschód. Papież Grzegorz XV częściowo stanął w jego obronie (1623), ale później Stolica Apostolska zabraniała tych metod (1704, 1710, 1715), a ostatecznie potępione zostały przez Benedykta XIV bullą „*Ex quo singulari*” w 1742 r.

Do pewnej zmiany w traktowaniu lokalnych zwyczajów na misjach doszło dopiero w XX w. za pontyfikatu pap. Piusa XI⁷⁰ i Piusa XII⁷¹, którzy w metodzie pracy misyjnej kładli nacisk na konieczność adaptacji i zachowania rodzimych zwyczajów. Szereg drobnych rozstrzygnięć nie rozwiązywał jednak zasadniczego problemu obcości rzymskiej liturgii na terenach misyjnych, niezrozumiałości jej języka, symboliki, gestów i obrzędów, pochodzących z zupełnie innej kultury. Działalność misyjna obejmuje bowiem z jednej strony ludy o kulturze bardzo prymitywnej z ograniczonym zasobem pojęć, z drugiej zaś narody z kulturą stojącą na bardzo wysokim poziomie i starszą od europejskiej. Dla obu grup język łaciński i symbolika europejska były niezrozumiałe; co więcej, tam gdzie istnieją inne konwencje, znaki te mogą zawierać nawet zupełnie inne treści.

Z powyższych uwag wynika, że przed Vaticanum II liturgia stanowiła na misjach poważny i, w ówczesnych warunkach, niemożliwy do rozwiązania problem, któremu wyraz dawano w licznych postulatach dotyczących misyjnej adaptacji liturgii, wysuwanych na sympozjach i kongresach⁷².

⁷⁰ Pap. Pius XI w dekretach z r. 1935 i 1936, wydanych dla Mandżuko i Japonii, pozwolił miejscowym chrześcijanom zachowywać zwyczaje narodowe ku czci cesarza, Konfucjusza i przodków ze względu na ich państwowy, a nie religijny charakter. Złagodzone też przepisy z 1742 r.

⁷¹ Pius XII. *Evangelii Praecones*. AAS 43:1951 s. 497-528.

⁷² Zob. referaty na Międzynarodowym Tygodniu Misyjnym w Nimwege-Uden (12-19 IX 1959) w związku z Soborem Watykańskim II: J. Hofinger [wyd.]. *Mission und Liturgie*. Mainz 1960. Zob. tenże, J. Kellner. *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. Innsbruck 1957; J. Beckmann. *Taufvorbereitung und Tauf liturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. „Liturgisches Jahrbuch” 9:1959 s. 29-45; W. Freytag. *Die Sakramente auf dem Missionsfeld*. W: *Reden und Ansätze*. Bd. 1. München 1961 s. 219-228. Bibliografię na ten temat zob. J. Funk. *Die Liturgie in den Missionen*. „Archiv für Liturgiewissenschaft” 8.1964 z. 2 s. 515-556; tenże. *Liturgia und Mission im Lichte der neuesten Literatur*. W: *Missionstudien*. Hrsg. K. Müller. Kaldenkirchen 1962 s. 197-227.

*

Powyższe historyczne poszukiwania pozwalają zauważyć, jak problem znaku dojrzał stopniowo do tego, aby się nim oficjalnie zająć. Liczne prace teologów-liturgistów przygotowały materiał do wypracowania nowych zasad, pozwalających na przeprowadzenie reform o decydującym znaczeniu dla życia Kościoła i rozwoju jego liturgii. Dokonał tego Sobór Watykański II.

DIE GENESIS DER KONZILERNEUERUNG DES ZEICHENS IN DER LITURGIE

Zusammenfassung

Dieser Artikel bildet einen Versuch der Sistematisierung sub specie signi der verschiedenen Ursachen, die im Zeitraum der Jahrhunderte zur Entstehung des eigenartigen „Missklanges“ zwischen den Zeichen der vorkonziliaren Liturgie und der Möglichkeit ihrer Rezeption durch den gegenwärtigen Menschen durchgeführt hatten.

Im Altertum — in der Stütze von der Platonphilosophie — betonte man mehr Einheit des Zeichens und der angegebenen Wirklichkeit; in den neuen Zeiten wurde in dieser Relation ausdrückliche Disjunktion eingeführt. Nach der Blütezeit der christlichen Symbolik in der patristischen Zeit und besonders im Mittelalter, folgt ein Regress des „symbolischen Denkens“, das mit der Aristotelischen Philosophie, scholastischen Theologie, mit dem Rationalismus von Descart, und in neuesten Zeiten mit der technisch-wissenschaftlichen Revolution veranlasste. Gewisse Schwäche der Empfindlichkeit für das Sinnbild ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Vernichtung des symbolischen Denkens; Rechtmässigkeit der Bezeichnung „Homo-animal symbolicum“ (E. Cassirer) bestätigen gegenwärtige antropologische Wissenschaften wie: Psychologie (C. G. Jung) und Religionswissenschaft (M. Eliade) sowie Zahlreiche Tatsachen aus dem Alltagsleben. Der gegenwärtige Mensch ist auf die authentische, und besonders auf die liturgische Symbolik offen. Er wirft ausschliesslich die zur anderen Kulturperiode gehörenden symbolischen Formen weg.

Man bemerkt, die liturgischen Zeichen unterlägen entweder verschiedensten Umgestaltungen, oder sie „erstarrten“ nicht eingepasst zu werden zu den Kulturbedingungen des Menschen. Hier ist besondere Atrophie der Hauptzeichen und Hypertrophie der sekundären Symbolik, sowie Verschiebung in der Zeichenhierarchie und allegorische Interpretation der Sinnbilder. Negativer Einfluss übte auch nachtridentinische Sakramentologie aus, die die Gesetzbedingungen zur Wichtigkeit und zur objektiven Wirksamkeit der sakramentalen Zeichen überspannt betonde, indem sie ihre kerygmatische und psychologische Funktionen vernachlässigte. Nach dem Konzil von Trident wurden die liturgischen Zeremonien von der zentralen Kodifizierung der ganzen Liturgie petrifiziert, so das es nötige Modifikation und Adaptation in der misjologischen Tätigkeit der Kirche in anderen Kulturkreisen unmöglich wurde.