

# PRZEGLĄD CZASOPISM

---

*Liturgia Sacra* 16 (2010), nr 1, s. 231–255

## THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT 189 (2009), NR 2

Wielokrotnie już przedmiotem badań teologii było zagadnienie relacji pomiędzy poszczególnymi jej dziedzinami. W przeszłości, a także współcześnie prowadzone są badania na temat relacji nauki o liturgii do pozostałych dyscyplin teologicznych. Temu zagadnieniu został poświęcony drugi zeszyt kwartalnika „Theologische Quartalschrift” z 2009 r., wydawanego przez Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze. We wprowadzeniu do tego numeru tematycznego, zatytułowanego *Liturgia w horyzoncie odniesienia do przedmiotów teologicznych*, A. Odenthal przypomniał, że nauka o liturgii, jak żaden inny przedmiot, jest nauką soborową, a posoborowa reforma liturgii domaga się stałej refleksji nad celebracją liturgiczną i jej uwarunkowaniami. Nauka o liturgii jest umiejscawiana na styku z innymi dziedzinami teologii, a zagadnienie relacji nauki o liturgii do innych obszarów teologii było już wielokrotnie podejmowane i różnie interpretowane. Współcześnie oczywistością jest związek nauki o liturgii z egzegezą, historią Kościoła oraz ekumenizmem. Należy pamiętać, że liturgia i naukowa refleksja nad nią nie jest wyłącznie sprawą nauki o liturgii, ale domaga się spojrzenia także z punktu widzenia innych dyscyplin teologicznych. Prezentowany numer „Theologische Quartalschrift” stanowi bodziec dla naukowego dialogu na temat liturgii z punktu widzenia dogmatyki, etyki teologicznej, teologii pastoralnej oraz egzegezy Nowego Testamentu. Niezależnie od perspektywy, liturgia Kościoła zawsze jest związana z tożsamością świętowania chrześcijańskiego oraz jego ważnością dla chrześcijanina.

1. Artykuł Th. Freyera, *Liturgia — wezwanie dla dogmatyki?*, zawiera uwagi na temat relacji dogmatyki i nauk liturgicznych. Artykuł jest próbą dokonania rozrachunku dotyczącego poznawczego znaczenia liturgii dla tożsamości i zadań wspól-

czesnej dogmatyki. W pierwszym punkcie swojego referatu autor dokonuje prezentacji liturgii w perspektywie współczesnej dogmatyki. Wśród dominujących stanowisk na ten temat we współczesnej dogmatyce zostały szkicowo przedstawione przemyślenia W. Beinerta, zgodnie z którym modlitwa, celebrowanie liturgiczne, doksológia, przepowiadanie i język codzienności są formami wyrazu wiary, a zatem obszarami fenomenów, w których dochodzi do głosu przedmiot dogmatyki. Z punktu widzenia teorii poznania liturgia, w polu napięcia między objawieniem i wiarą, służbą i świadectwem, otwiera wymiary rzeczywistości i doświadczenia, które transcendują horyzont poznania rozumowego i dyskursywnego. Z kolei P. Hünnermann rozumie liturgię jako *locus theologicus proprius* i jako taki jest ona „instancją świadczenia o wierze”. Liturgia przepowiadania słowa Bożego i posługi miłości jest istotną pragmatyczną instancją przekazu wiary Kościoła. Liturgia jako źródło poznania teologicznego nie ogranicza się tylko do wyrażania urzędowo normowanych tradycji nauczania czy do bycia pedagogicznym narzędziem przekazu tej nauki, ale powinna próbować odczytać treść słowa Bożego we współczesności. Zdaniem H. Hopinga relacja dogmatyki i nauki o liturgii jest analogiczna do wiary, która artykułuje się w celebrowaniu liturgicznym. Przedmiotem nauki o liturgii jest wiara *sub specie celebrandi*, a dogmatyki — *sub specie doctrinae*. Dogmatyka i nauka o liturgii spotykają się w *symbolum fidei* jako ich wspólnym punkcie odniesienia, w którym wiara i modlitwa, wyznanie i liturgia są nierozłączne. Dominujące pozycje we współczesnej dogmatyce pozwalają na wskazanie głównych tendencji. Wychodząc od tych stanowisk, Freyer zwraca uwagę, że cechą charakterystyczną dogmatyki jest fakt bycia nauką wiary. Możliwość racjonalnego dostępu do dogmatyki zostaje poszerzona przez liturgię, która jest albo przedmiotem badań dogmatycznych, albo zostaje uznana za teologiczne źródło poznania, a przez to za rzeczywiste przeciwstawienie logosu dogmatyki. Teologiczno-dogmatyczne dowartościowanie wymiaru pragmatycznego liturgii zakłada uznanie różnorodności form językowych wiary i ich autonomię. Ponadto dogmatyka naukowo-teoretyczną legitymizację liturgii wiąże ściśle z centralnymi zasadami eklezjologii i liturgii sakramentów. Dotyczy to głównie rozumienia liturgii jako jednego z trzech podstawowych aktów Chrystusa i Kościoła, w którym urzeczywistnia się jego istota. Dotyczy to także wspólnoty wszystkich ochrzczonych jako podmiotu liturgii, która ma prawo i obowiązek do udziału w celebrowaniu liturgicznym. Pragmatyczna wizja liturgii zakłada także wymiar estetyczny jako jej stronę wewnętrzną. Zgromadzona wspólnota z jej aktywnym działaniem przynależy do znaku estetycznego, który w swojej jakości estetycznej nie zostaje ograniczony do *signum sacramenti* w sensie tradycyjnym. Prawdę tę wyraża konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, pisząc, że liturgia, w której urzeczywistnia się dzieło naszego zbawienia, w najwyższym wymiarze przyczynia się do tego, że wierzący przez ich życie wyrażają tajemnicę Chrystusa i właściwą naturę Kościoła i innym ją objawiają (KL 54). Wymiar estetyczny i wewnętrzna struktura liturgii wyraża się w tym, że urzeczywistnia się w niej dzieło zbawcze, które przyczynia się do tego, że wierzący wyrażają i objawiają tajemnicę Chrystusa i właści-

wą naturę Kościoła przez ich życie. Stanowiska Hünermanna i Hopinga, zdaniem Freyera, otwierają perspektywy dalszych pytań dotyczących doniosłości i znaczenia wymiaru estetycznego liturgii, jej relacji do dogmatyki oraz jej wymiaru semantycznego i pragmatycznego. Nie chodzi przy tym jedynie o określone treści, ale sposoby dotarcia do przedmiotu dogmatyki oraz o pytanie o to, czy i w jakiej mierze wymiar teologiczno-estetyczny jest elementarny i niezbędny. Nierozłącznie związane jest z tym pytanie o to, czy i w jakiej mierze wymiar teologiczno-estetyczny dogmatyki posiada punkt wyjścia i odniesienia w estetyce liturgicznej.

Współczesne propozycje dotyczące związku dogmatyki z liturgią otwierają drogę w kierunku wymiaru estetyki jako integralnego momentu dyskursu dogmatycznego, co z reguły uważane jest za wezwanie metodologiczne i poznawcze. Bodźcem dla takiego ujęcia są rozważania J. Wohlmutha — autora artykułów na temat estetyki teologicznej, zwłaszcza sakramentów. Wohlmuth przypisuje liturgii i jej wymiarowi chrystologicznemu ważne znaczenie poznawcze dla całej teologii, i analogicznie do antropologicznego tria logika – estetyka – etyka, rozróżnia wymiary: chrystologia, chrystoestetyka i chrystosoteryka. Liturgia jako fenomen estetyczny znajduje swoje miejsce pomiędzy wiarą i teologią i jest estetyczną postacią doświadczenia spotkania z Jezusem w wierze. Jasne rozróżnienie pomiędzy dogmatyką jako nauką wiary i nauką o liturgii zajmującą się celebracją wiary i związane z tym założenie przyporządkowania *fides quae* (dogmatyka) i *fides qua* (nauka o liturgii) zostaje przewyciężone przez poznawczo-genetyczne pierwszeństwo wymiaru estetycznego. Liturgiczne doświadczenie spotkania z Jezusem oznacza z jednej strony otwarcie dyskursu dogmatycznego, a z drugiej prowadzi do konstatacji, że dogmatyka nie może pozbyć się wymiaru eschatologicznego. Na płaszczyźnie eschatologii liturgia nabiera szczególnego znaczenia, staje się *ensemble* eschatoestetyki. Estetyka liturgiczna znajduje się pośrodku między eschatologiką i eschatopraktyką i posiada daleko idące implikacje antropologiczne i teologiczne. Wohlmuth rozróżnia pomiędzy trzema aspektami estetyki mającymi znaczenie dla eschatoestetyki: estetyka jako nauka o postrzeganiu, estetyka jako krytyczna teoria sztuki oraz relacja estetyki i języka. Charakterystyczne dla eschatoestetyki jest mowa metaforyczna będąca nie tylko figurą retoryczną, ale posiadającą także odniesienie do prawdy. Metaforyka otwiera język na to, co jeszcze jest otwarte, i uzdalnia do słuchania tego, co może nastąpić. Należy przy tym pamiętać, że wypowiedzi wiary nie są punktami dojścia, ale punktami wyjścia, które wskazują na otwartą drogę. Metaforyczny język liturgii transcenduje język logiki, bez deprecjonowania go albo rezygnacji z niego. O ile liturgia w swojej istocie jest określona przez język metaforyczny, spotyka się w niej estetykę podobieństw prawdy (*verisimile*). Eschatologiczny brak wiedzy otwiera osobę wierzącą na chwałę, która jaśnieje w celebracji liturgicznej, także jeśli nie można jej pojąć. To, czego dotyczy poznanie w ścisłym sensie jako wiedza albo świadomość, przekazuje także liturgia, a postrzeganie głębi wymiaru naszej egzystencji otwiera liturgia o wiele bardziej niż zdolna jest do tego logika. W związku z tym sposób dotarcia do liturgii nie jest w pierwszym rzę-

dzie teoretyczny, ale estetyczny. Wohlmuthowi nie chodzi o przeciwstawienie estetyki logice, ale o wskazanie właściwego im zasięgu i miejsca w ramach wspomnianego trio. Chodzi o różne sposoby dotarcia do liturgii będące w relacji interferencji.

W trzecim punkcie swoich rozważań Freyer przedstawia trzy tezy odnośnie relacji dogmatyki i nauki o liturgii. Pierwsza z nich dotyczy tego, że profil naukowy i specyficzny w każdej z tych dziedzin współcześnie w kontekście postmodernizmu domaga się spojrzenia krytycznego i przepracowania zawężeń historycznych i poznawczych specyficznych dla każdej z nich. Umiejscowiona w postmodernizmie dogmatyka będzie kompetentna do wykazania krytycznej postawy wobec współczesności jedynie wówczas, kiedy będzie rozumiała interpretację znaków czasu jako pytanie o własną tożsamość. Podstawowa charakterystyka postmodernizmu nie jest określona wyłącznie przez pluralizm i tendencje fundamentalistyczne, ale także przez daleko idące ambiwalencje. Ten współczesny „brak przejrzystości” nie może być teologicznie porównywany z tendencjami relatywistycznymi w odniesieniu do języka, prawdy i etosu. Teologia, także dogmatyka, jest konfrontowana ze sposobem myślenia, które pozostawia obszary otwarte, nie wykluczające z góry tego, co niemożliwe.

Druga teza dotyczy tego, że dla dogmatyki w kontekście postmodernizmu zarysowują się trzy wymiary: estetyczny, logiczno-ontologiczny i etyczno-praktyczny, które nie mogą być ze sobą poróżnione. Przy tym dogmatyka zgodna jest z nauką o liturgii w tym, że liturgiczno-estetyczne doświadczenie spotkania z Jezusem w wierze posiada szczególne metodologiczne i poznawcze znaczenie dla wszystkich innych estetycznych sposobów postrzegania wiary. Nauka o liturgii nie różni się zasadniczo od dogmatyki przez wspomniany aspekt trójwymiarowości, ale przez formalną koncentrację na liturgii jako horyzoncie wyjaśnienia wiary. Wobec tego zadaniem dogmatyki jest włączenie w jej dyskurs estetyczny także zjawisk paraliturgicznych występujących w Kościele i społeczeństwie. Pozostałe elementy strukturalne dogmatyki, nauczające i praktyczne, korespondują z jej przeznaczeniem do tego, aby rozwinąć naukę wiary Kościoła w jej diachroniczno-synchronicznej artykulacji, wyjaśnić racjonalnie jej roszczenie obowiązywania i prawdy oraz krytycznie rozjaśnić świadectwo wiary w kontekście historii i społeczeństwa. Liturgia jest dla dogmatyki czymś więcej niż „tematem”, ale w jej jakości liturgiczno-estetycznej i ważności kryteriologicznej staje się jako źródło poznania teologicznego, jako *locus theologicus* konstytutywnym elementem strukturalnym dogmatycznej tożsamości. Teza o wymiarze estetycznym dogmatyki w jej strukturalnej trójwymiarowości rodzi poważne pytania i problemy. Należy do nich m.in. pytanie o to, czy nie prowadzi to do rezygnacji z jej tożsamości i roli w ramach całego kanonu przedmiotów teologicznych. Kolejne pytanie dotyczy tego, czy dogmatyka i nauka o liturgii nie są zasadniczo zamiennie, czy w sytuacji wymiaru estetycznego obu dyscyplin nie ma możliwości redukcji jednej dyscypliny do drugiej. Wreszcie, jak dokładnie rozumieć relację wymiaru estetycznego do logiczno-ontologicznego i prak-

tycznego. Jeśli chodzi o rezygnację z tożsamości dogmatyki, to jest ona możliwa jedynie w sytuacji, gdyby tożsamość dogmatyki była wielkością czasowo niezależną, apriorycznie określoną, nieomylną i nie pozostawiającą miejsca na pytania. Tymczasem dogmatyka reflektuje nad roszczeniem prawdy swój fundament teologiczny i rozumowo go wyjaśnia. Jeśli chodzi o drugie pytanie, to dogmatyka i nauka o liturgii posiadają wspólny punkt odniesienia w estetyce liturgicznej jako refleksji dotyczącej liturgicznego doświadczenia spotkania Jezusa w wierze. Stąd wynikają, przykładowo dla sakramentologii, nie tylko treściowe i tematyczne, ale także metodologiczne i poznawcze związki obu dyscyplin. Jednakże w odróżnieniu od nauki o liturgii, która mówi o człowieku w jego wspólnotowych relacjach w kontekście świętowania liturgicznego, dogmatyka reflektuje o człowieku w polu napięcia pomiędzy stworzeniem, historią i wypełnieniem z punktu widzenia objawienia się Boga. W odniesieniu do trzeciej wątpliwości należy wyjść od założenia dotyczącego poznawczo-genetycznego pierwszeństwa tego, co estetyczne, wobec tego, co logiczno-ontologiczne i etycznie-praktyczne.

W trzeciej tezie Freyer ukazuje, że dogmatyka i nauka o liturgii, bez szkód dla ich formalnej koncentracji na estetyce liturgicznej, mają za zadanie rozwinięcie w ramach dyskursu specyficznego dla ich dyscypliny estetyki teologicznej. Przy tym można zaoferować dialog ze stanowiskami fenomenologicznymi współczesności na temat problematyki czasu i podmiotu oraz pytania dotyczącego inności, transcendencji. Dogmatyka rozumiana z punktu widzenia wydarzenia liturgicznego nie może zadowolić się wyjaśnianiem jej wymiarów syntaktyczno-semantycznych oraz językowo-pragmatycznych. Jeżeli dogmatyka w odróżnieniu od nauki o liturgii nie może się ograniczyć do manifestacji i artykulacji wiary modlącego się Kościoła w liturgii, to obie dyscypliny są skierowane na wspólne im wezwania dyskursu teologiczno-estetycznego. W dogmatyce głównym problemem jest relacja między czasem i wiecznością, podobnie jak w eschatologii i innych traktatach teologicznych. Wspólną płaszczyzną dla refleksji dogmatyki i nauki o liturgii jest teologia sakramentów, która wyraźnie pokazuje, że problematyka czasu oraz z nią związana problematyka podmiotu i transcendencji ma także centralne znaczenie dla nauki o liturgii. Pytania, które w tym kontekście się rodzą, dotyczą tego, na ile sakramenty można umiejscowić w sferze fenomenu. Czy są one w pierwszym rzędzie samourzeczywistnianiem się Kościoła, czy „sprawą Innego”, który transcenduje horyzont potrzeb (*conatus essendi*) w kierunku pragnienia niezaspokojonego? Sakramenty jako znaki estetyczne Jezusa Chrystusa rozsadzają ognisko synchronii w tym, że dają świadectwo o diachronicznej „bliskości” transcendencji Bożej. Estetyka liturgiczna sakramentów przygotowuje drogę do redukcji fenomenologicznej podmiotu transcendencji do podmiotu „wcielonego”

2. Artykuł D. Mietha zatytułowany *Liturgia i etyka* dotyczy dialogu między założeniami symboliczno-teoretycznymi nauki o liturgii i eksperymentalnymi założeniami

etyki teologicznej. Autor wychodzi od stwierdzenia, że liturgia jest źródłem motywacyjnym dla działania ludzkiego. Etyka reflektuje nad działaniem w odniesieniu do rozróżnienia na dobre i złe, właściwe i fałszywe. Wiadomo, że mimo dobrych motywów i intencji, można działać etycznie fałszywie i odwrotnie — pomimo braku nastawienia można urzeczywistniać to, co etycznie właściwe. Płaszczyzna motywacji nie gwarantuje zatem, że działanie etyczne jest dobrze lub źle uzasadnione. Właściwie uzasadnione działanie nie może pozostać na płaszczyźnie refleksji, ale musi zostać urzeczywistnione i do tego potrzebna jest wystarczająca motywacja. Przy tym chodzi nie tylko o motywację dotyczącą urzeczywistnienia przekonań etycznych, czyli praktyki, ale o motywację dla etyki w ogóle. Motywy występują tu jako zasadnicze konstytucje podmiotu moralnego, które nie dają uzasadnienia konkretnym osądom o dobru i właściwości działania, ale zadanie uzasadnienia poprzez motywy znajduje się w samym fundamencie. W tym kontekście refleksja teoretyczna etyki jest tak samo niemożliwa do wywodzenia z liturgii i jej tematyzacji w nauce o liturgii, jak z wiary i jej tematyzacji w dogmatyce. Autor, jak sam zaznaczył we wprowadzeniu, podejmuje próbę ukazania korelacji, względnie strukturalnego odpowiadania sobie nauki o liturgii i etyki teologicznej. Mieth wspomina rozumienie B. Wannewetscha relacji etyki i nauki o liturgii i krytykuje jego ujęcie liturgii w odróżnieniu od etyki politycznej jako pozbawionej wymiaru użytecznego, a jednocześnie chwali jego wkład w ujęcie liturgii jako źródła etyki, w którym rozwija ważne motywy: chrześcijańską formę życia, skutki społeczno-polityczne, znaczenie modlitwy i prośby, kwestie ekologiczne i dotyczące strategii pokoju oraz zagadnienie sprawiedliwości. Problemатyczny jest fakt, że w ujęciu Wannewetscha forma osądu i forma działania stanowią jedność.

Próba czerpania motywów dla etyki z liturgii wyjaśnia, że dialog między nauką o liturgii a etyką musi być prowadzony przy założeniu koncepcji tych nauk. Odniesienie do teorii doświadczenia, w szczególnej bliskości do teologii E. Schillebeeckxa, którą A. Odenthal rozwija do teorii symbolu dla nauki o liturgii, umożliwia poszerzenie dialogu nauki o liturgii z etyką. Za Odentalem i Schillebeeckxem stwierdza Mieth, że rytuał religijny jako *performance* ma coś wspólnego z wymiarem artystycznym, który wzywa do działania i jest jednocześnie jego wyrazem: adoracja, wdzięczność i hołd, teologiczna miłość braterska i siostrzana oraz aktualny etos. Liturgia sakramentalna nie jest teatrem, koncertem muzycznym, choreografią ani *show*, ale jako *performance* ma z nimi pewne wspólne cechy charakterystyczne. A. Odenthal rozwija w tym kontekście 6 tez dotyczących: krytycznej interrelacji między doświadczeniem wiary i doświadczeniem życia; doświadczenia bliskości nieobecnego Pana przez swoją sakramentalną obecność; dotknięcia przez łaskę wewnętrznej, także emocjonalnej struktury ludzkiej egzystencji; demonopolizacji perspektywy wertykalnej biorącej pod uwagę tylko człowieka; interdyscyplinarnego perspektywizmu uwzględniającego krytycznie nauki o człowieku; szczególnego skoncentrowania na zdolności człowieka do symboliki. Szczególnie teza dotycząca

doświadczenia wychodzącego od doświadczenia tego, co niedoświadczone, prowadzi Mietha do stwierdzenia, że liturgia jest miejscem przyjęcia *negatio negationis*, zaprzeczeniem zaprzeczenia.

Aby wyjaśnić konwergencję pomiędzy wkładem teologii odniesionej do doświadczenia, autor ukazuje najpierw niektóre elementy etyki eksperymentalnej w sensie doświadczenia życiowego, co czyni w odniesieniu do zagadnienia sprawiedliwości. Mieth w swoich przemyśleniach wychodzi od doświadczenia niesprawiedliwości jako poruszającego doświadczenia kontrastu. Wiele ważnych doświadczeń bazuje na doświadczeniu oburzenia wobec bezprawia, braku miłości i nikczemności. W teoretycznym doświadczeniu sprawiedliwość zostaje ukazana najpierw w świetle negatywnym, które zakłada, że człowiek posiada wyobrażenie o powinności sprawiedliwości względnie jej pragnie, zanim jeszcze sprecyzuje, jak ją rozumie. To wycucie uzyskuje wyraźniejszy profil przez doświadczenie kontrastu niesprawiedliwości.

W tym miejscu autor artykułu prezentuje 10 tez dotyczących teorii doświadczenia. Doświadczenie opiera się na formach przedrefleksyjnych (sposrządzenie, przeżycie, spotkanie, wydarzenie), ale potrzebuje dodatkowych momentów: pamięci, opowiadania, refleksji. Doświadczenie i doświadczanie należy odróżnić, choć zależą od siebie. Doświadczenie dotyczy wydarzenia, a doświadczanie związane jest z procesowym przyswajaniem, kompetencją przez powtarzanie. Doświadczenie i rozum różnią się od siebie, ale są współzależne. Nasze doświadczenia są nie tylko określane przez kategorie rozumowe, ale istnieje zależność rozumu od zmysłowości i poczucia. Można odróżniać doświadczenia codzienności od specyficznych doświadczeń mających swoją pointę, jak np. doświadczenia estetyczne, moralne, religijne. Doświadczenie estetyczne kieruje się na intensywność form i kształtowania, moralne — na dobro i zło, właściwe i fałszywe, religijne — na sens życia, wyzwolenie, pomoc. Te różne doświadczenia mogą wzajemnie na siebie oddziaływać, wzmacniać się lub osłabiać. W przypadku doświadczenia moralnego można odróżniać doświadczenie kontrastu (tak nie można), doświadczenie ukierunkowania (staje się dla mnie jasne) i doświadczenie motywacji (nieuchronnie staje się dla mnie jasne). Doświadczenie nie zastępuje racjonalnego uzasadnienia. Od uzasadnienia sądu należy jednak odróżniać odkrycie i rozwiązanie problemów oraz motywy ich rozwiązania. Odkrycie, uzasadnienie i zaangażowanie są zależne od siebie. Intuicja bazuje na doświadczeniu i doświadczaniu, i dlatego jest możliwa do komunikowania poprzez opowiadanie. Na tej podstawie, zdaniem P. Ricoera, dochodzi do powstania przekonań. Mieth twierdzi, że doświadczenie, zwłaszcza doświadczenie moralne, jest jednocześnie doświadczeniem rozumowym i jest częścią praktyki rozumowej. Doświadczenie moralne pomaga rozumowi odkryć i zrozumieć samego siebie oraz zjawiska rzeczywistości. Ważne dla doświadczenia moralnego jest, aby nie stoczyć się w kierunku przedracjonalnym ani w kierunku racjonalności. Dla doświadczenia moralności nadaje się przedracjonalny moment przecierpienia — stąd pochodzi znaczenie doświadczenia kontrastu dla doświadczenia moralnego, w którym zostaje

uaktywnione nasze współczucie (*compassio*). Ważna jest zatem refleksja nad czuciem, która nie jest jedynie przemyśleniem i analizowaniem uczuć. Należy wystrzegać się przy tym dwóch ekstremów: uczynienia z moralności sprawy uczuć oraz izolacja moralności od uczuć jako skłonności i mechanizmów nieracjonalnych. Refleksja nad czuciem sprawia, że człowiek czujący może zachować się czująco wobec samego siebie i innych. Formacja moralności wyrasta z doświadczenia moralnego, które jest pomostem pomiędzy czuciem i rozumem. Jeżeli dobro odnosi się do całości, ale całość jako taka jest nieznaną i nie do wyobrażenia, jeżeli to, co właściwe, może zostać uzasadnione jedynie pod warunkiem przyjętego horyzontu teoretycznego, to doświadczenie moralne trzyma razem to, co dobre i właściwe.

W dalszej części swoich przemyśleń Mieth analizuje zagadnienie sprawiedliwości Bożej, która dochodzi do głosu w doświadczeniu niesprawiedliwości. Nawiązując do sformułowania: „błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5,6), stwierdza, że chodzi o sprawiedliwość odpowiadającą tym, którzy jej pragną. Jednocześnie zwraca uwagę, że sprawiedliwość społeczna, będąca przedmiotem zainteresowania etyki społecznej, różni się od sprawiedliwości prywatnej lub sprawiedliwości jako cnoty indywidualnej ukierunkowanej na kwestie społeczne oraz od usprawiedliwienia z wiary dokonującego się przez łaskę Bożą. W Starym Testamencie potrzeba sprawiedliwości społecznej występowała w ramach doświadczenia niesprawiedliwości. W Ewangelii św. Mateusza dokonała się jednak zmiana rozumienia sprawiedliwości. Bożą sprawiedliwość rozumie się jedynie mając świadomość tego, co Boże, a królestwo Boże oznacza rozdzielanie dóbr Bożych. W konsekwencji sprawiedliwość Boża polega na tym, aby nie zagłuszać doświadczenia niesprawiedliwości, naśladować miłosierdzie Boże (opcja na rzecz ubogich), słyszeć wołanie o sprawiedliwość oraz dać pierwszeństwa trudowi urzeczywistnienia sprawiedliwości. Sprawiedliwość „z góry” jest możliwa do wypełnienia w doświadczeniu niesprawiedliwości „z dołu”

W ostatniej części swojego artykułu Mieth rozwija zagadnienie sprawiedliwości w liturgii na przykładzie roszczenia Eucharystii. Wychodzi przy tym od tezy głoszącej, że bez sprawiedliwości nie ma Eucharystii, co potwierdza biblijny związek Eucharystii ze sprawiedliwością rozdzielczą (1 Kor 11). Podobne wydarzenie miało miejsce w Hiszpanii w czasie wojny domowej za czasów reżimu Franco, kiedy niektórzy katolicy w proteście wobec ślepego powiązania Kościoła z reżimem nie przystępowali do Komunii św. Dla Wannehetscha jest to rodzaj instrumentalnego nadużycia Eucharystii. Zaproszenie do udziału w Eucharystii nie może być zależne od uwarunkowań społecznych, które nie powinny mieć wpływu na przystępowanie do Komunii św. Dar Eucharystii bezwarunkowo wyprzedza rzeczywistość i dopiero z tego wynika osąd niesprawiedliwości i rasizmu. Nie można przez swoje postępowanie ingerować w dar, który działa sam z siebie. Zdaniem Mietha takie stanowisko wymaga wyjaśnień, gdyż nie każde postępowanie instrumentalne jest nadużyciem. Liturgia oznacza, że Lud Boży wypełnia działanie Boże w czynności symbolicznej,

Boże działanie wypełnia się w ludzkim działaniu, a osąd tego działania jest zadaniem etycznym. Za jego wypełnienie odpowiedzialność moralną ponosi człowiek. Nie ma zatem działania Bożego bez kształtowania odpowiedzialności ludzkiej, w przeciwnym razie Bóg poprzez oddzielenie Go od ludzkiej odpowiedzialności stałby się narzędziem, aby ją redukować lub zniwelować. W tym miejscu odpowiedzialność ludzką należy rozumieć także jako odpowiedzialność kościelną. Należy zwracać uwagę, aby w Kościele nie doszło do sytuacji, w której powołuje się na Boże roszczenie, z którym jednocześnie współgra ludzkie oburzenie. Ostatnio przykładem takiej sytuacji było zniesienie ekskomuniki wobec biskupów Bractwa św. Piusa X, w której jednostronnie mówiło się o jedności Kościoła, która stała się czystym narzędziem. Autor podaje także inne przykłady, które wyrażają jego przekonanie, że jeżeli sprawiedliwość zostaje zneutralizowana liturgicznie, zamiar Boży nie jest właściwie rozumiany i kształtowany. W związku z tym należy wrócić do symbolicznego doświadczenia, w którym doświadczenia: religijne, estetyczne i moralne połączą się w odpowiedzialnej integracji, co stanowi ważne zadanie nauki o liturgii. Z pewnością istnieje także odpowiedzialność wobec motywów objawienia, tradycji, wspólnoty Kościoła, która ciągle na nowo jest poddawana próbie. Współcześnie doświadczenie kontrastu powinno być szczególnie duże z zaprzeczającym moralności wykorzystaniem komunikacji liturgicznej i dążeniem do jedności w Kościele. Ujęcie to spotyka się z niezrozumieniem jedynie wówczas, kiedy autorytet wiary jest tak rozumiany, że nie znosi żadnej korekty moralnej, ponieważ *mores* są podporządkowane *fides*, a te z kolei urzędowi papieskiemu. Z tej perspektywy nie byłby przeszkodą udziału w liturgii fakt popełnienia masakry, wykonywania tortur lub prowadzenia niesprawiedliwych wojen. W konsekwencji, paradoksalnie, twierdzenie o nieinstrumentalizowaniu liturgii prowadzi do jej instrumentalizowania, a jej niepolityczny *service* staje się niezamierzonym utwierdzeniem struktur zła. Paradoksalnie człowiek staje się zdolny wypełnić odpowiedzialności wiary tylko wtedy, kiedy uznaje odpowiedzialność etyczną i pozwala się przez nią korygować, zamiast ją przekraczać.

3. O. Fuchs w artykule „*Bezwarunkowe*” warunki wstępne rytuału jako dar i zadanie pastoralne przedstawia problematykę relacji teorii pastoralnej i nauki o liturgii. We wprowadzeniu historycznym autor stwierdza, że relacja duszpasterstwa i liturgii, klasycznie określane jako liturgia pastoralna, nie należy od kilku dziesięcioleci do centralnych zagadnień teologii pastoralnej. W II poł. XX w. w cieniu emancypacji teologii pastoralnej od dogmatyki dokonywała się także emancypacja teologii pastoralnej od nauki o liturgii, która polegała na tym, że teologia pastoralna przyjęła jako zadanie zastosowanie tego, co jest dane w liturgii sakramentów. Znamienne dla tego kierunku jest rekonstrukcja pastoralna posługi kapłańskiej wobec jej redukcji do kwestii kultu, w którym ogranicza się ją do dokonywania święceń i błogosławieństw. Z perspektywy teologii urzędu Soboru Watykańskiego II dokonała

się reintegracja sakramentu, duszpasterstwa, liturgii i funkcji kapłańskich, które są na siebie wzajemnie otwarte. Właściwie należy mówić o kombinacji liturgii i duszpasterstwa. Impuls dla powiązania liturgii i doświadczenia przenika rozważania H. Haslingera na temat sakramentów jako wyzwającego wyjaśnienia rzeczywistości życiowej. W sakramencie nie celebrytuje się niczego innego aniżeli to, co w życiu człowieka jest doświadczaną i przeżywaną rzeczywistością. Podobne stanowisko zajęła H. Kohler-Spiegel, która twierdzi, że głównym problemem działania liturgicznego jest dekonkretyzacja, rozdzielenie symbolicznych działań od konkretnej rzeczywistości życiowej, choć jednocześnie podkreśla realno-symboliczny wymiar sakramentów i dialogu liturgicznego między Bogiem i człowiekiem. W teologii pastoralnej badania na ten temat prowadził szczególnie H. Wahl, który twierdzi, że rytuał nie jest tylko wyrazem i przedłużeniem ludzkich potrzeb, ale występuje w nim coś z doświadczeń niemożliwych do wywiedzenia, obcych, zamkniętych, w czym konstytuuje się zupełnie nowe doświadczenie. Fuchs wspomina także własne badania, w których próbował bezpośrednio wprzęgnąć liturgię w dyskurs teologii pastoralnej i przypisać jej znaczenie teologii łaski. Przemyślenia te należy rozumieć jako bodziec dla teologów pastoralnych do podjęcia dialogu z nauką o liturgii. Fakt, że nauka o liturgii jest samodzielną dyscypliną w ramach teologii praktycznej, zabezpiecza jej odmiennosc od teologii pastoralnej, konieczność poszanowania tej odrębności oraz wzajemnej wymiany i wyjaśnienia napięć i dialektyki między teologią pastoralną i nauką o liturgii. Powiedzie się to tym bardziej, jeśli nauka o liturgii będzie rozumiała samą siebie jako teologia praktyczna i w tych ramach będzie prowadziła badania historyczne i systematyczne. W swoim artykule autor pragnie przeprowadzić dialog i pogłębić rozumienie zasygnalizowanego problemu, mianowicie relacji pomiędzy odpowiednością doświadczenia rytuału oraz prawdy o tym, że w rytuale doświadczalne staje się to, co inne, niedostępne w ludzkim doświadczeniu. Problem ten prowokuje potrzebę refleksji między teologią pastoralną i nauką o liturgii.

W drugim punkcie swoich wywodów Fuchs wyjaśnia dialektykę pomiędzy rytuałem i doświadczeniem. Przy tym dotychczasowa perspektywa postrzegania liturgii jako centralnego wydarzenia w Kościele zostaje uzupełniona przez perspektywę, w której rytuał dotyczy procesów dokonujących się wewnątrz i na zewnątrz, zatem na granicy, i w związku z tym ma on charakter ograniczony. Doświadczenie rytuału nie stanowi zwyczajnego odzwierciedlenia w przestrzeni symbolu, jak dzieje się to paralelnie w odniesieniu do codziennych i niecodziennych doświadczeń człowieka. Istnieje doświadczenie rytuału, w którym dokonuje się coś przeciwnego, aż do dialektyki negatywnej pomiędzy tym, co jest symbolizowane w rytuale, a tym, co jest doświadczane w życiu. Heterotropiczna jakość liturgii nie jest wyłącznie kwestią wszechogarniającej tajemnicy Bożej, ale może stać się określeniem relacji pomiędzy doświadczeniem symbolizowanym i aktualnym. Uwagi te wiążą się z dominującą hermeneutyką Soboru Watykańskiego II o potrzebie paralelizacji rytuału

i doświadczenia, która jest niezbędna dla powstania relacji zaufania. Rytuał jest nie tylko spotęgowanym wyrazem ludzkiego doświadczenia, ale jest także w opozycji wobec niego i reprezentuje rzeczywistość, która może być kontrafaktyczną wobec doświadczenia. Rytuał realizuje uwielbienie Boga także wówczas, kiedy pozornie w bezpośredniej komunikacji z Bogiem nie może, albo jeszcze nie może, zostać przeżyte. W rytuale łaska jest obecna jeszcze przed doświadczeniem i niezależnie od niego. *Actuosa participatio* ukazuje się w określonej otwartości na pasywność, na otrzymanie, na bycie włączonym w przemienienie, które nie jest zatroskane o własne „ja”, ale odważnie i wielkodusznie może wszystko dać Bogu, a w nim człowiekowi. Takie symboliczne doświadczenie pozostawia otwartą przestrzeń między bytem i tamtym światem. To, co uobecnia rytuał, jest zawsze jednocześnie obietnicą, która w doświadczeniach ludzi w wielu wymiarach obecnie nie jest jeszcze zadowolona, ale może zostać doświadczona w nadziei, a często nawet wbrew nadziei. Perspektywa eschatologiczna, która występuje w wielu tekstach liturgicznych, uobecnia diachronię, która jest otwarta do przodu i kontrafaktyczna. Naprzeciwność liturgii wobec świata może posiadać dla wspólnoty wiary wymiar rozgraniczający, czasami także kłopotliwy. Uzasadnienie Kościoła w oparciu o teologię łaski, w której wszyscy ochrzczeni należą do niego nie na podstawie dokonań komunikacyjnych, ale w oparciu o bezwarunkowe przyjęcie przez Boga i na bazie uprzedniego daru Ciała Chrystusa, umożliwia i potrzebuje odpowiedniego postępowania z różnymi przypadkami w duszpasterstwie. Łaska usprawiedliwienia nie byłaby wystarczająco uniwersalnie rozumiana, gdyby rezultat integracji z wiarą i Kościołem był warunkiem jego skuteczności, a nie był postrzegany jako jego umożliwienie.

W części zatytułowanej *Liturgia na granicy* autor wychodząc od opisu nawrócenia P. Claudela, które dokonało się podczas liturgii uroczystości Bożego Narodzenia w 1886 r., stwierdza, że zewnętrzne doświadczenie, które w życiu Claudela spowodował rytuał, umożliwił walkę wewnętrzną. Wydarzenie to potwierdza, że liturgia to, co bezwarunkowe, aprioryczne rzeczywistości Boga daje i zadaje rzeczywistości dramatyczno-symbolicznej człowieka. Pierwszym darem i zadaniem duszpasterstwa jest przemyślenie, aby wobec tego działania Boga poprzez rytuał budzić zaufanie. Liturgia jest formą, w której człowiekowi przez Boga zostaje odebrana subiektywna bezznaczeniowość, a podarowane bezwarunkowe uznanie. Szczególnie wyraźnie dochodzi to do głosu w liturgii Triduum Paschalnego.

Dotychczasowe spostrzeżenia autora zostają wyjaśnione w kolejnym fragmencie zatytułowanym *Duszpasterskie znaczenie rytuału zawarcia małżeństwa*. Na podstawie kościelnego rytuału zawarcia małżeństwa, w którym chodzi o uprzednią rzeczywistość daną w rytuale motywowaną teologią łaski, Fuchs wskazuje na związane z nią możliwości i zadania duszpasterskie. Rytuał zawarcia małżeństwa jest dramatyczno-symbolicznym wyrazem przemiany życiowej, która rozpoczęła się od spotkania dwojga ludzi i teraz zostaje związana z nadzieją na możliwie długą wspólną przyszłość w relacji międzyosobowej i najczęściej także w rodzinie z dzieć-

mi. Ponadto w rytuale chodzi o uprzednią rzeczywistość Bożą, a w niej o określoną relację z Bogiem. W rytuale dokonuje się określona życiowa przemiana, która zostaje podniesiona na progu między Bogiem i człowiekiem. Od tego progu następuje powrót do międzyludzkich relacji małżonków oraz z innymi ludźmi. Przy tym normy, które tym relacjom towarzyszyły, zostają przekroczone albo zniesione. Można zatem mówić o „zmianie statusu”, w którym relacja dwojga ludzi nie jest już związana jedynie z własną odpowiedzialnością i zasługami, ale zasadniczo z odpowiedzialnością Boga za ten związek. Trwanie przy rytualnym „pomiędzy” jest nadejściem innego świata wkraczającego w świat obydwójga. Rytuał daje w jakiejś mierze teologiczny metakomentarz w relacji dwojga ludzi. Biorąc poważnie przepowiadanie chrześcijańskie, że Bóg pragnie właściwego postępowania człowieka i przyjmuje bezwarunkowo człowieka w swoją miłość i uznanie darujące wolność, zanim człowiek się zmieni, to powiązanie zawarcia związku małżeńskiego z relacją z Bogiem posiada radykalne znaczenie teologii łaski. Treściowo chodzi tu o przeciwstawienie zasługi i łaski, czynienia i otrzymywania, działania i tajemnicy. Względna uprzednia rzeczywistość i kontynuacja rytuału tworzą antropologiczną i symboliczno-teoretyczną podstawę, która szczególnie nadaje się do utworzenia środka wyrazu dla tej uprzednio danej rzeczywistości, wyraża się w teologii łaski lub teologii usprawiedliwienia, w których wierzy się w podarowaną grzesznikom miłość Bożą, zanim człowiek uczyni coś w tym względzie albo że musi się zmienić. Sakramenty zawierają łaskę, którą oznaczają, nie mechanistycznie, ale dlatego, że Chrystus jako przyczyna sprawcza łaski związany jest z tą narzędziową przyczyną łaski w sakramencie. W wewnątrzkościelnych odnowach II poł. XX w. widziano daleko idące niebezpieczeństwo obiektywistycznego rozumienia sakramentów i praktyki rytualnej, w których zostały rozdzielone rytuał i doświadczenie. Wraz z podkreślaniem zasług wierzących i ich praktycznego kształtowania życia i uczestnictwa w praktykach Kościoła mogło powstać nowe nieporozumienie, które dla konstruktywnego obiektywnego rozumienia sakramentów nie przyniosło więcej zrozumienia. Stało się mianowicie coś przeciwnego. Zaczęto rozumieć, że bez ludzkiego współdziałania, zasług w przygotowaniu do sakramentów, konieczności ich zrozumienia, sakrament będzie nie tylko bez znaczenia, ale w ostateczności także nieskuteczny. Takie nastawienie jest zamknięte na działanie Boga ponad działaniem człowieka. Ludzie, którzy przychodzą do Kościoła przy okazji kazaliów, jak chrzest, I Komunia św., bierzmowanie, zawarcie małżeństwa, przynoszą „wartość dodaną” wiary, którą nie wyrażają przez zrozumienie znaczenia sakramentów czy spełnienie jakichś warunków ich przyjęcia. Oczekują oni od rytuałów kościelnych czegoś, co przekracza ich zasługi i własne możliwości, i czują instynktownie, że kościelne rytuały należą także do nich, w sensie Boga, który obdarowuje człowieka bez jego zasług, aby z tym mogli iść w życie i działanie. W konsekwencji wyraźne staje się to, że kościelne rytuały, także rytuał zawarcia małżeństwa, nie mogą zostać komuś odmówione, jak nie można odmówić łaski Bożej i nie mogą w żaden sposób stać się okazją do instrumentalizowania wykluczania kogokolwiek.

W punkcie *Duszpasterstwo sakramentu małżeństwa pomiędzy sferą wewnętrzną i zewnętrzną* autor stwierdza, że rytuały kościelne nie są miejscami wypełnienia wspólnoty wierzących w jej najbardziej wewnętrznym centrum, ale znajdują się na obrzeżu pomiędzy wnętrzem i zewnętrzem, między tymi, którzy są blisko i oddalonymi, i są miejscem łączności między zorganizowaną wspólnotą i tymi bez bezpośredniej relacji do wspólnoty. Rytuały służą obu grupom w celu otwarcia określonej relacji do transcendencji i dla obu są darem uprzedniej rzeczywistości Boga. W duszpasterstwie sakramentu małżeństwa oznacza to, że w sytuacji, kiedy ludzie pytają, dlaczego muszą zawierać małżeństwo sakramentalne, należy zwracać uwagę, że nie chodzi o przymus, ale o skuteczne zapewnienie błogosławieństwa Bożego dla zawartego związku i fakt, że Bóg w ich przyrzeczeniu wierności obiecuje im wierność i wyzwala od lęku przed nieznaną przyszłością. W ten sposób sakrament staje się doświadczeniem wyzwolenia. Poprzez wiarę w skuteczność symbolu rytuału, w którym należą do siebie na płaszczyźnie o wiele głębszej, którą jest Bóg, małżonkowie są w stanie także przezwyciężyć konflikty. Zaufanie do Boga jest podstawą wzajemnego zaufania małżonków do siebie. Także nierozzerwalność małżeństwa jest najpierw darem, a dopiero potem zobowiązaniem. Jeżeli przedwcześnie czyni się z wszystkiego zobowiązanie, niszczy się nie tylko rytuał, ale także chrześcijańskie przesłanie o Bogu. Inna konsekwencja mocy działania Boga w rytuałach dotyczy zaangażowanych w duszpasterstwie, aby bardziej poważnie brali łaskę i moc Bożą niż własny w nich udział. W tym, że mają więcej zaufania do rytuału i w nim darowanej łaski Bożej niż do własnych wyobrażeń i uwarunkowań, dają świadectwo zaufania do łaskawego działania Boga i zaufania do ludzi.

Ostatnia część artykułu dotyczy idei bezwarunkowej uprzednio danej rzeczywistości w czasach niebezpieczeństw. Autor nawiązuje do stawianego w nauce o liturgii i teologii pastoralnej pytania dotyczącego tego, ile deformacji w odniesieniu do rytuału jest możliwe, aby w przekazie za jego pomocą dokonywało się przeżycie kształtujące psychikę, teologię i łaskę uprzednio danej rzeczywistości. Z punktu widzenia teologii pastoralnej problem związany jest m.in. z przypadkami, kiedy z racji braku duchowieństwa niemożliwe jest sprawowanie niedzielnej Eucharystii, a w jej miejsce sprawowane jest nabożeństwo słowa Bożego. Z punktu widzenia duszpasterskiego lepsze byłoby rozwiązanie sprawowania nabożeństwa słowa Bożego z udzieleniem Komunii św., gdyż w ten sposób w sercach i umysłach wierzących cała postać Mszy św. zostaje lepiej wypełniana przy świadomości, że nie chodzi o jej postać całościową. Nie jest to oczywiście w zgodzie z zasadą integralności liturgii oraz może prowadzić do zamieszania w świadomości wiernych, że uczestniczą w „małej Mszy św.” Być może w tych przypadkach należy zastosować zasadę osiągnięcia większego dobra, ryzykując małe zło. Jest tak również w przypadku zaangażowania w posługę duszpasterską osób świeckich w przypadku dotkliwych braków osób duchownych. Wydaje się, że mniejszym złem jest pomieszenie Eucharystii z nabożeństwem słowa Bożego, podczas którego rozdziela się Komunię św., niż konieczność całkowitej rezygnacji z udziału w tej celebracji. To samo dotyczy

problemu rytuałów przy łożu chorego, które sprawiają ludzi świeccy w sytuacji braku osób duchownych. W tym ostatnim przypadku możemy mieć do czynienia z konfliktem między *simulatio sacramenti* a najwyższym prawem Kościoła dotyczącym współdziałania przy doświadczanym zbawieniu ludzi. Pewnym wyjaśnieniem powyższych stanowisk jest, zdaniem autora, zasada *Ecclesia supplet*, czyli prawda, zgodnie z którą Kościół jako całość uzupełnia to, czego brakuje w akcie sakramentalnym, jak ma to miejsce w przypadku chrztu, o czym jest mowa w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi*. Sytuacje konieczności deformacji rytuału nie powinno się rozwiązywać na niekorzyść wierzących, ale we wszystkich przypadkach powinno się mieć na względzie doświadczenie łaski. Autor kończy swoje przemyślenia stwierdzeniem, że warunki dopuszczenia do sakramentu święceń nie mogą mieć nigdy takiej ważności, jak integralność liturgii, a ta z kolei nie powinna mieć takiej ważności, jak potrzeba doświadczeniu łaski.

4. Ostatni z artykułów, autorstwa M. Theobalda na temat *Liturgia Kościoła a Nowy Testament*, zawiera refleksje na temat wzajemnych relacji nauki o liturgii i egzegezy Nowego Testamentu. We wprowadzeniu autor przypomina, że liturgia Kościoła nie tylko w szerokim wymiarze czerpie z Pisma Świętego, ale jest ono dla niej podstawą teologiczną. To ogólne stwierdzenie jest powszechnie przyjmowane, ale trudniej jest określić bardziej szczegółowo, co ono oznacza. Trudność ta wiąże się z pluralizmem tekstów Nowego Testamentu zawierających wyobrażenia o liturgii. Współczesny stan badań jest zgodny co do tego, że praktyka sprawowania nabożeństw wspólnot wczesnochrześcijańskich, wpływająca z tekstów Nowego Testamentu, nie rozwijała się w jednej formie, ani jednoliniowo, ale różnorodnie, zgodnie z wielością Kościołów lokalnych, które pozostawały ze sobą w łączności. Dopiero w fazie, kiedy Kościół wyszedł poza krąg kultury żydowskiej, podejmowano próby formowania celebracji liturgicznej, wykorzystując przy tym formy istniejące już w poszczególnych miejscach i adaptujące je do własnych potrzeb. Fakty tymczasowej początkowej wielości form celebracji liturgicznej mają ważne znaczenie dla postawionego pytania: Jak liturgia Kościoła została uzasadniona i normowana przez Nowy Testament? Prowadzi to do kolejnego pytania dotyczącego tego, jak Nowy Testament został osadzony w liturgii Kościoła i jakie zawiera możliwości rozumienia tej zróżnicowanej praktyki liturgicznej? Z racji złożoności problematyki autor zaznacza, że podjęte zagadnienia zostaną jedynie naszkicowane.

W pierwszym punkcie zatytułowanym *Nowy Testament jako rezerwuar liturgii Kościoła* autor ukazuje, że Stary Testament stał się dla liturgii Kościoła źródłem języka, gdyż od niego Kościół nauczył się mówić do Boga i o Bogu. Jednym z elementów tego jest publiczne czytanie Pisma Świętego, które w liturgii Kościoła zawsze miało centralne znaczenie. Z Pisma Świętego czerpie liturgia Kościoła bogactwo modlitwy (psalmy, *trishagion*, kantyki Starego i Nowego Testamentu, śpiew trzech młodzieńców, *magnificat*, *benedictus*, *nunc dimittis*). Czytanie tekstów Starego Testamentu jest podłożem, na którym powstały teksty Nowego Testamentu, co

jest rozpoznawalne przez odniesienia do Biblii Izraela. Natomiast geneza kościelnego kręgu świętowania znajduje się w Nowym Testamencie. Sceny i teksty literackie generowały w ciągu wieków praktykę liturgiczną i dążyły pod znakiem *anamnesis* i *mimesis*, aby w wydarzeniu liturgicznym zostać inscenizowane, uobecniane i wspomniane, oraz aby wytworzyły własną, różnorodną rzeczywistość świętowania. Przy tym centralną rolę odgrywało obchodzenie się z czasem i jego rytmem. Przykładem tego jest Ewangelia św. Łukasza i zawarta w niej sztuka opowiadania o poszczególnych wydarzeniach zbawczych. Imponujący jest opis podróży Egerii, w której po raz pierwszy jerozolimską liturgia Wielkanocy zostaje przedstawiona jako dramatyzacja opowiadań nowotestamentalnych. Ewangeliczne opowiadania o pasji i zmartwychwstaniu, które zainspirowały kształtowanie się liturgii Kościoła, same w sobie posiadają tło liturgii. Szczególnie dotyczy to ich przedewangelijnych redakcji i ich wspólnego praprzodka, który prawdopodobnie powstał dla rocznego świętowania paschy wspólnoty jerozolimskiej.

W drugim punkcie Theobald ukazuje Nowy Testament jako środek liturgii wczesnochrześcijańskiej, co dokonało się na płaszczyźnie kanonu ksiąg Pisma Świętego i na płaszczyźnie poszczególnych jego tekstów. Nowy Testament wyrasta z liturgii, w której poszczególne pisma się zdomowiły. To, czy jakieś pismo było publicznie czytane, było ważnym, o ile nie decydującym kryterium późniejszego włączenia go do kanonu ksiąg natchnionych. Obok odziedziczonego z żydowskiej liturgii czytania ksiąg Izraela wkrótce zaczęto czytać także Ewangelie i listy apostołskie. W pewnym sensie zatem Nowy Testament jest efektem liturgicznej rzeczywistości Kościoła. Spostrzeżenie to nie odnosi się do poszczególnych pism, które nie pochodzą z liturgii, choć powstały z myślą o czytaniu ich podczas zgromadzeń liturgicznych i zostały skierowane nie do osób prywatnych, ale do wspólnoty. Autor zwraca uwagę, że z pism nowotestamentalnych nie można odtworzyć całościowego obrazu liturgii wczesnochrześcijańskiej. Istniejące świadectwa na ten temat są przypadkowe i ograniczone, i jedynie są podstawą obrazu fragmentarycznego. Teksty Nowego Testamentu nie dostarczają nam opisu zgromadzeń liturgicznych pierwotnego Kościoła, ale czyni to dopiero św. Justyn w swojej *Apologii*, skierowanej do niechrześcijan. Pisma nowotestamentalne były skierowane do wierzących, wobec których nie było potrzeby wyjaśniania liturgii. Również brakuje w Nowym Testamencie tekstów dotyczących norm sprawowania liturgii, podobnych do tych, które zawiera *Didache*. Wyjątkiem są upomnienia św. Pawła dotyczące zachowania się podczas zgromadzenia liturgicznego (1 Kor 14,37n). Specyficznym problemem jest tekst o ustanowieniu Eucharystii (1 Kor 11,23-23; Łk 22,19n), który odzwierciedla praktykę liturgiczną. Charakter normatywny tego tekstu nie polega na regulowaniu praktyki zgodnie z rodzajem pewnej agendy, ale nawiązując do testamentu Jezusa, zamierza wpłynąć na sprawowanie Eucharystii przez wspólnotę. Także sens słów: „to czyńcie na moją pamiątkę” nie polega na zwyczajnym powtarzaniu działania Jezusa, ale na przypomnieniu, aby brać wzór z Jezusa, który oddał się za nas (1 Kor 11,24). To, że w Nowym Testamencie nie znajdujemy tekstów normujących szcze-

główną sprawą sprawowania liturgii w Kościele pierwotnym, nie oznacza jeszcze, że nie były one w jakiś sposób uregulowane, najczęściej przez Kościoły lokalne. Także Nowy Testament nie zawiera zbyt bogatego wyboru tekstów performatywnych, czyli będących bezpośrednio modlitwą. Został wprowadzić przekazany szereg modlitw w konkretnych sytuacjach, ale *Ojciec nasz* (Mt 6,5-15; Łk 11,1-13) jest jedynym formularzem modlitwy. Dodana do tej modlitwy doksologia wskazuje na jej charakter liturgiczny, choć w Eucharystii ma ona zastosowanie dopiero od IV w. Teksty Nowego Testamentu mówią także o psalmach, śpiewaniu pieśni i hymnów podczas sprawowania liturgii (1 Kor 14,26; Ef 5,19n; Kol 3,16). Prawdopodobnie chodziło głównie bardziej o pieśni do Chrystusa, niż starotestamentalne pieśni i psalmy. Na wczesnochrześcijańską liturgię wpływ wywarł także synagogałny język modlitwy, co potwierdza użycie responsoryjnego *Amen* oraz aklamacji *Alleluja* czy *Hosanna*. Przy chrzcie elementami performatywnymi są formuły imion osób Trójcy Świętej. Konstytutywnym dla Eucharystii są od najdawniejszych czasów modlitwy błogosławieństw i modlitwy dziękczynne nad chlebem i winem, później nazwane *anafora*. W świetle etiologii kultu łamanie chleba nawiązuje do żydowskich zwyczajów wieczerzy. Formularze modlitw eucharystycznych podaje dopiero *Didache*. Skromność nowotestamentalnych źródeł w kwestii liturgii wczesnochrześcijańskiej skłania do tego, aby ich charakter wskazywania rozumieć z punktu widzenia stojącej za nimi bogatej rzeczywistości liturgicznej pierwotnego Kościoła. Poszczególne pisma Nowego Testamentu oprócz fragmentarycznego przedstawienia liturgii pierwotnego Kościoła wskazują na istniejące elementy liturgiczne, które były środkiem argumentacji teologicznej. Wydarzenie liturgiczne (np. hymn, porządek nabożeństwa) były pośrednią teologią, która później w ramach dyskursu stała się bezpośrednią teologią. Proces ten można obserwować już w podstawowych elementach liturgii Nowego Testamentu, w których nie chodziło jednak o pogłębienie elementów rytuału, ale o konsekwencje płynące stąd dla życia w Chrystusie.

W trzecim punkcie swojego artykułu autor wymienia ważne dane ramowe, które ukierunkowują rozumienie liturgii zgodnie ze świadectwami Nowego Testamentu. Theobald wychodzi od stwierdzenia, że czymś jednym jest uzyskanie wglądu w elementy liturgii starożytnego Kościoła w oparciu o pisma Nowego Testamentu, a czymś innym ukazanie w oparciu o tę ograniczoną perspektywę modelu genezy liturgii wczesnochrześcijańskiej. Najnowsze badania potwierdzają centralne miejsce żydowskiej tradycji liturgicznej dla rekonstrukcji formatywnej fazy liturgii chrześcijańskiej. Z kolei liturgia jest ważnym kluczem do właściwej oceny relacji chrześcijaństwa i judaizmu. Autor omawia pokrótce ważne cechy charakterystyczne nowotestamentalnego rozumienia liturgii. Pierwszym z nich jest stwierdzenie: „czas się wypełnił, bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1,15), co oznacza, że Bóg definitywnie zdecydował o zbawieniu człowieka. Urzeczywistnia się to w działaniu Jezusa wypędzającego złe duchy, uzdrawiającego chorych, przepowiadaniu oraz spożywaniu posiłków z celnikami i grzesznikami. Podstawowym jednak symbolem soteriologicznym jest spożywanie posiłków Jezusa Zmartwychwstałego z apostoła-

mi, co spowodowało, że Eucharystia z czasem stała się centrum wspólnoty chrześcijańskiej. Wspólnota eucharystyczna przedstawia doskonałą ucztę eschatologiczną, ale w formie antycypacji. Zapowiedź Jezusa o nadejściu królestwa Bożego wiąże się z Jego dystansem wobec świątyni. Śmierć Jezusa przed świętem paschy wskazuje na eschatologiczny znak zbawczy Boga. Z czasem śmierć Jezusa w cieniu święta Paschy stała się jądrem liturgii chrześcijańskiej. W liturgii eucharystycznej jest proklamowana i świętowana śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako eschatologiczne dzieło zbawcze Boga. Kolejnym elementem jest dystans wobec Świątyni, będący konsekwencją soteriologicznego rozumienia śmierci Jezusa w sensie eschatologicznego zadośćuczynienia, co czyni zbędnym kult ofiarniczy dokonywany w świątyni. Św. Paweł nazywa świątynią Boga wspólnotę wierzących w Chrystusa (1 Kor 3, 16). W ten sposób dokonało się zastąpienie świątyni – domu Bożego, domem człowieka, którym jest zgromadzenie – *ekklesia*, gdzie sprawowana jest liturgia. Uczta Pana świętowana jest w codzienności świata, dlatego nie ma potrzeby miejsc świętych, wzgórz, świątyni i ołtarzy ofiarnych, ale ludzie z ich wiarą są miejscem przebywania Boga, przestrzenią, w której Duch Święty sprawia wiarę, nadzieję i miłość. Jeżeli liturgia chrześcijańska nie jest pozbawiona miejsca bo jej miejscem jest przestrzeń życiowa wierzącego, to nie jest ona także pozbawiona czasu, co wyraża się w ukierunkowaniu eschatologicznym na przychodzącego Pana. Choć nadszedł już koniec czasów, to czas się nie zakończył. Specyficznie chrześcijański rytm czasu szybko ukształtował się na bazie świąt żydowskich. Zwłaszcza rytm tygodniowy i roczny jest świadectwem wpływu żydowskiego szabatu i święta Paschy, choć akcentowanie „pierwszego dnia tygodnia” doprowadziło do powstania specyficznie chrześcijańskiej struktury czasu świętowania. Eschatologiczne podstawowe ukierunkowanie egzystencji chrześcijańskiej jest przeżywane w czasie z jej ludzkimi rytмами. Istotny dla dużej części liturgii wczesnochrześcijańskiej jest wymiar rytualny oraz jego wyrażenie w postaci gestów i znaków habitualnych, które sięgają tradycji żydowskiej. To, co zaskakuje w liturgii wczesnochrześcijańskiej w porównaniu do rytuałów ofiarnych albo kultu cesarza, to prostota jej rytów. Ryty chrześcijańskie nawiązują do podstawowych zachowań człowieka (spożywanie posiłku, obmycia wodą), z którymi wiążą się proste znaczenia chrystologiczne. Być może ten aspekt wyjaśnia misjonarską atrakcyjność wspólnot chrześcijańskich. Uwielbienie, modlitwa, wyznanie wiary i śpiew, będące elementami liturgii wczesnochrześcijańskiej, mają wymiar apostołski, co jest jednocześnie związane ze zrozumiałym przepowiadaniem w liturgii prawd wiary. Jasność i zrozumiałość sprawowanych nabożeństw stanowi pryncypium liturgii. Tradycji synagogałnej wczesnochrześcijańska liturgia zawdzięcza także zasadę, że nosicielem celebracji liturgicznej jest wspólnota wierzących, co związane jest z obdarowaniem wszystkich Duchem Świętym na mocy sakramentu chrztu. O żydowskich korzeniach liturgii wczesnochrześcijańskiej świadczy także pokrewieństwo form i rodzajów modlitw, które w chrześcijaństwie zostały rozwinięte i w swej treści kierowane są do jedynego Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ważnym dla liturgii

wczesnochrześcijańskiej był także śpiew psalmów i muzykowanie, co rozumiano jako wejście w rzeczywistość, którą wyrażały teksty.

Naszkieowana problematyka wyjaśnia skomplikowaną i żywotną wzajemną wymianę między liturgią starożytnego Kościoła i Nowym Testamentem, który wówczas i nadal normuje żywotne celebracje liturgiczne. Nowy Testament nie może zatem zostać wyizolowany. Biorąc pod uwagę fragmentaryczne źródła dotyczące wczesnochrześcijańskiej liturgii, wskazujące na żywą tradycję, należy przyjąć, że zasada *sola scriptura* jest niehistoryczną, jeżeli by się chciało ją wykorzystać jako przeciwieństwo wczesnochrześcijańskiego rozwoju liturgii. Ważna jest także zasada: *legem credendi lex statuat supplicandi*, choć nie legitymizuje ona każdej postaci nabożeństwa, gdyż w tradycji istnieją różne wynaturzenia liturgii. Nowy Testament, który ciągle na nowo dochodzi do głosu w liturgii Kościoła i w niej potwierdza aktualną ważność, zawiera w sobie żywe słowo Boże, Ewangelię, z którą wierzący są ciągle na nowo konfrontowani, stawiając sobie pytanie: Gdzie i jak Ewangelia normuje liturgię i samych wierzących, poddających się stałej odnowie w Duchu Jezusa?

Ks. Konrad Glombik