

KS. JAN PERSZON

ROLA RYTUAŁU W RELIGIJNOŚCI KOŚCIELNEJ I RODZINNEJ

Współczesne społeczeństwo jest widownią nieustannych przemian. Dotykają one wszystkich wymiarów ludzkiego życia, nie omijając szeroko pojętej dziedziny kultury i wspólnot religijnych. Refleksja nad zmianami kulturowymi i procesami przemian religijnych od lat podejmowana jest przez nauki społeczne. Socjologia religii i dziedziny pokrewne ukazują zmiany, jakie zachodzą w postawach religijnych, praktykach dewocyjnych, podejściu do instytucji religijnych, akceptacji wymaganych przez Kościół zasad moralnych. Istotnym elementem każdej kultury jest system wierzeń, poglądów, zwyczajów, znaków, symboli i rytuałów, poprzez które człowiek w wieloraki sposób identyfikuje się z konkretną wspólnotą, wyraża i doskonali bogactwo swej natury. W wymiarze religijnym (który w pewnych aspektach transcenduje kulturę) człowiek – zawsze w formie kulturowo uwarunkowanej – nawiązuje kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Stąd zmiany kulturowe w jakiejś mierze destabilizują bądź wzmacniają rytualno-obrzędowy wymiar religii, transformują społeczną percepcję symboliki rytualnej, przyczyniają się do obumierania pewnych znaków i kreowania nowych.

Chrześcijaństwo, jako jedna z tzw. wielkich religii, nie jest – jeśli chodzi o swe formy zewnętrzne (obrzędy, symbole, ryty, zwyczaje) – na tle innych tradycji religijnych jakimś absolutnym wyjątkiem. Istotnym bowiem wymiarem bytowania człowieka jest kultura. I choć chrześcijaństwo jako religia objawiona jest dziełem samego Boga, z tajemnicy Wcielenia Syna Bożego

wynika – i to w sposób zarówno oczywisty jak i konieczny – zapodmiotowanie tajemnicy zbawienia w ludzką kulturę. W kulturze Izraela wzrastał i działał Chrystus, a po Jego zmartwychwstaniu czerpało z niej kształtujące się i zdobywające swą tożsamość pierwotne chrześcijaństwo.

Wyjście apostołów (ze św. Pawłem na czele) z Ewangelią ku narodom Imperium Romanum wiązało się z jej nowymi kulturowymi „wcieleniami” Historia Kościoła obfituje w najrozmaitsze perypetie i epizody, kiedy to w obronie (nie zawsze właściwie rozumianej) ortodoksji ludzie Kościoła usiłowali ewangelizowanym kulturom narzucać własne (a wcześniej utrwalone) schematy kulturowe. Kiedy indziej podejmowano wysiłek (egzemplaryczna jest tu praktyka zalecana przez Grzegorza Wielkiego w odniesieniu do Brytanii¹) łagodnej i cierplivej inkulturacji orędzia zbawienia.

W rezultacie naturalnego i zwykle długiego procesu inkorporacji chrześcijaństwa w poszczególne kultury mamy do czynienia z tzw. kulturą chrześcijańską. W wielu przypadkach stanowi ona kompletny system znaczeń, tłumaczący członkom konkretnej społeczności całą rzeczywistość. Egzystowanie w takim modelu kulturowym oznacza, iż niemal wszystkie segmenty życia przeniknięte są treściami religijnymi, a człowiek interpretuje siebie i świat w oparciu o wzorce zawarte w doktrynie i tradycji Kościoła.

Specyficzny model „kultury chrześcijańskiej” stanowi – w znacznej mierze zachowany do czasów nam współczesnych – kultura rolnicza. W wielu krajach europejskich aż do połowy XX wieku przetrwały – dzięki relatywnie szczelnej izolacji – społeczności rolnicze, których obrzędowość i wierzenia stanowiły szczególny przypadek inkorporacji chrześcijaństwa w codzienne życie. Religijność wiejska, aczkolwiek za cenę licznych zniekształceń, jest rezultatem dążenia człowieka do osadzenia wszystkich wymiarów egzystencji w boskiej, świętej, nieprzemijającej rzeczywistości. Stąd zasadniczym „językiem”, w jakim się ona wypowiada, jest rytuał, nawiązujący do boskiego archetypu².

¹ W zachowanym liście Grzegorza Wielkiego do Augustyna z Canterbury zaleca się daleko posuniętą tolerancję wobec miejscowych zwyczajów. Papież sugeruje ostrożną i roztropną politykę asymilacji, a także zezwala na – uwzględniające miejscowy kontekst kulturowy – dowolności liturgiczne. Zob. A. J. C h u p u n g c o. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York 1982 s. 26 n.

² M. Eliade (*Traktat o historii religii*. Tł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966 s. 388 n.) pisze o wzajemnych związkach rytuału i mitu. Mit wyjaśnia i uzasadnia rytuał, nawiązując do wzorcowych dzieł istot boskich dokonanych *in illo tempore*, czyli w prehistorii. Społeczność, reaktualizując poprzez rytuał owo ustanowione w praczasy wydarzenie, dąży do umieszczenia swej egzystencji w życiodajnej rzeczywistości świętej. Tak mit, jak rytuał opierają się na wierzeniach.

W chrześcijaństwie oznacza to obrzędową reaktualizację dzieła Jezusa Chrystusa nie tylko w świętej liturgii Kościoła, ale także w pozornie profanijnej rzeczywistości codziennego życia. Stąd (zwłaszcza w minionych stuleciach) obserwujemy narastające bogactwo obrzędów, poświęceń, błogosławieństw, egzorcyzmów, procesji, modlitw, których celem było włączenie możliwie wszystkich momentów życia rolniczego w sferę świętą. Chodzi zarówno o sakralizację poszczególnych części roku wegetacyjno-astronomicznego, jak i ważniejszych wydarzeń rodzinnych i osobistych. W ten sposób uświęcający charakter katolickiego roku liturgicznego (warto zauważyć, iż Reformacja dążąc do oczyszczenia chrześcijaństwa z pogańskich naleciałości i promując *reductio ad Scripturam* wydała „katolickim zabobonom” zdecydowaną wojnę) zasymilował wiele elementów kultur rodzimych, nasycając je własną treścią teologiczną i nadając im nową interpretację³. Rezultatem długotrwałego oddziaływania chrześcijaństwa na kulturę (interakcja ta jest obustronna; chrześcijaństwo „wcielone” w konkretną kulturę nosi więc znamiona dla tej kultury charakterystyczne) jest oczyszczenie jej z elementów nie dających się znaczeniowo „zagospodarować”⁴. Jak jednak dowodzi historia i współczesne badania religijności ludowej (w sensie pobożności popularnej, aktualizowanej przez zwykłych chrześcijan), puryfikacja ta niemal nigdy nie osiąga pełnego skutku⁵. Przede wszystkim jednak podkreśla się kulturotwórczy charakter Ewangelii, która podnosi, uszlachetnia, uświęca i ubogaca kulturę, uwydatniając jej perspektywę zbawczą⁶.

³ M. Eliade (*Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Princeton 1991, s. 151 n.) analizując rozmaite symbole i obrazy chrześcijańskie ukazuje ich bardzo skomplikowany, częstokroć nawiązujący do „pogańskich” archetypów (przede wszystkim w zakresie formy), rodowód.

⁴ Zob. W. J. L u z b e t a k, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*. Tł. S. Tokarski. Warszawa 1998 s. 100 n.

⁵ Dokumenty kościelne postulują oczywiście model idealny, w którym cała kultura jest przemieniona przez Ewangelię. Na niebezpieczeństwo „zniekształcenia” orędzia Ewangelii w pobożności ludowej zwraca uwagę Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* nr 48. W praktyce model idealny jest trudny do osiągnięcia. M. Eliade (*Myth and Reality*. New York 1975 s. 170 n.), ukazując długi proces kulturowej symbiozy chrześcijaństwa z ludową kulturą narodów Europy, twierdzi (nie bez podstaw), iż w rezultacie – aż do połowy XX wieku – w wielu regionach mamy do czynienia wręcz z „kosmicznym chrześcijaństwem”. Tę formację kulturową charakteryzuje swego rodzaju synkretyzm, w którym treści chrześcijańskie uległy znacznemu zniekształceniu. Por. t e n ż e, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The Significance of Religious Myth, Symbolism and Ritual within Life and Culture*. New York 1959 s. 162 n. Zob. też F. W. D i l l i s t o n e. *The Power of Symbols in Religion and Culture*. New York 1986 s. 47 n.

⁶ Funkcję tę podkreśla wiele – odnoszących się do działalności misyjnej – dokumentów Kościoła. Zob. m.in. Encyklika *Redemptoris Missio*. Wrocław 1995 nr 52. Jan Paweł II pod-

Podjęmowany w niniejszym przedłożeniu temat roli i znaczenia rytuałów w dewocji kościelnej i pobożności domowej nabiera szczególnej aktualności w dobie współczesnej. Dynamiczne przemiany, w jakich uczestniczą całe społeczeństwa, przyczyniają się do istotnych przesunięć w sferze religijnej i związanej z religią symboliki. Niektóre symbole tracą swe dotychczasowe funkcje, zmienia się także percepcja i wrażliwość na treści, które znaki i symbole kulturowe w sobie zawierają. W wielu wypadkach (zwłaszcza w odniesieniu do rytuałów religijnych) badacze kultury sygnalizują kryzys, jaki dotyka tradycyjne symboliczno-rytualne uniwersum. Symptodem „umierania” starego porządku rytualnego jest stopniowe, ale stałe, porzucanie przez ludzi młodych udziału w określonych zwyczajach i obrzędach, które dla generacji starszej stanowiły fundament osobistej i wspólnotowej tożsamości. To zaś sugeruje, iż praktyka wtajemniczenia i wdrożenia (przede wszystkim dzieci i młodzieży) w szeroko pojętą dziedzinę pobożności ludowej przestała funkcjonować. Pobożność ta bezpośrednio łączy się z wierzeniami, obrzędami i zwyczajami, które przez stulecia „przedłużały” obecność wiary w życiu chrześcijan. Istotnym elementem pobożności rodzinnej są przekazywane z pokolenia na pokolenie obrzędy i zwyczaje. W dobie współczesnej wiele z nich jest zagrożonych, to zaś nie pozostaje bez wpływu na globalne postawy wobec innych wymiarów życia religijnego. Malejący udział ochrzczonych w praktykach kościelnych może mieć związek z wyobcowaniem katolików z żywej tradycji liturgicznej. Nieczytelność znaków i rytów wskazuje na niewystarczalność aktualnego wtajemniczenia w liturgię Kościoła.

Paragraf pierwszy artykułu traktuje o znaczeniu rytuałów (czyli czynności obrzędowych odnoszących się do rzeczywistości nadprzyrodzonej) w życiu społecznym. Analiza funkcjonalna rytuałów i uwydatnienie ich sensu religijnego są komplementarne.

Refleksja nad kwestią roli rytuałów w życiu współczesnego człowieka pozwala dostrzec znamiona kryzysu, ogarniającego przekazane przez tradycję czynności sakralne. Kryzys ten wydaje się mieć źródło zarówno w czynnikach cywilizacyjnych, jak i w środowiskach religijnych. Widoczne są także symptomy nieustannego „rodzenia się” nowych symboli i czynności rytualnych, poprzez które społeczność szuka odpowiedzi na pytanie o sens życia.

Kontynuacja kultury religijnej jest możliwa tylko dzięki międzypokoleniowej transmisji kompozycji prawd wiary, norm moralnych, zwyczajów i rytuałów. Wtajemniczenie chrześcijańskie obejmuje tradycję liturgiczną i po-

kreśla, iż w procesie inkulturacji Ewangelii ubogacenia doznaje zarówno kultura, której zwiastuje się Chrystusa, jak i wspólnota Kościoła Powszechnego.

bożność pozaliturgiczną. Obydwa elementy kultury religijnej doświadczają przemian, które – z perspektywy chrześcijańskiej – mogą budzić uzasadnione obawy.

I. ROLA RYTUAŁU W KULTURZE RELIGIJNEJ

Badania nad społeczną funkcją rytuałów dowodzą, iż są one zarówno sposobem ekspresji treści wierzeniowej, jak i instrumentem wzajemnej komunikacji wewnątrz społeczności uczestników zachowań rytualnych. Akty rytualne są równocześnie swoistym „magazynem” treści nagromadzonych przez rodzimą tradycję⁷. Poprzez słowa, gesty, symbole i specyficzne zachowania przekazują one i utrwalają w danej społeczności tradycje, prawdy religijne, normy i zasady współżycia społecznego⁸. Przede wszystkim jednak stanowią one „medium” komunikacji pomiędzy społecznością a świętą rzeczywistością nadprzyrodzoną⁹.

Ponieważ religia jest odpowiedzią człowieka na rzeczywistość transcendentną, nie ogranicza się ona do warstwy spekulacyjnej (doktryna, dogmatyka, credo) i kontemplacyjnej. W naturze ludzkiej leży bowiem potrzeba plastycznego udratyzowania swoich przeżyć, przekonań, emocji i poglądów za pomocą czynności symbolicznych, czyli rytuałów¹⁰. Religia wypowiada się i manifestuje w rytuale¹¹. Rytuał odgrywa wielką rolę jako zachowanie społeczne; stanowi on klucz do zrozumienia fundamentu ludzkich społeczeństw. W odniesieniu do religii rytuały odgrywają centralną rolę w systemach wierzeń. Przekazują bowiem wartości i normy, kreują i uświęcają porządek społeczny, scalają płaszczyznę społeczną i transcendentną. W jakimś sensie stanowią one podstawę dla sposobu, w jaki dana społeczność rozu-

⁷ Por. E. R. L e a c h. *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected*. Cambridge 1976 s. 45.

⁸ Formy symboliczne uznaje się za najważniejsze nośniki kultury. C. Geertz (*The Interpretation of Cultures*. New York 1994 s. 89) stwierdza, iż „kultura [...] jest systemem odziedziczonych koncepcji, wyrażanych w formach symbolicznych, przez które ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swą wiedzę i postawy względem życia”

⁹ Zob. V. W. T u r n e r. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca 1986 s. 28 n.

¹⁰ Por. C. G e e r t z. *Religion as a Cultural System*. W: *The Religious Situation*. Ed. D. R. Cutler. Boston 1968 s. 643 n.; A. R. R a d c l i f f e - B r o w n. *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe 1952 s. 157.

¹¹ Zob. H. Z i m o ń. *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*. „Collectanea Theologica” 67: 1997 nr 3 s. 187.

mie samą siebie i cele, dla których istnieje. Powtarzanie zrytualizowanych scenariuszy zachowań przyczynia się z kolei do proliferacji oczekiwanych postaw w grupie, nadto wzmacnia poczucie wspólnoty jej członków¹². Niebagatelne jest też znaczenie rytuałów w odniesieniu do zagadnienia kontynuacji tradycji kulturowej w kolejnych generacjach. Wbrew temu, co się zwykle sądzi, także człowiek współczesny bardzo mocno odczuwa potrzebę posiadania trwałego oparcia dla swej egzystencji; stąd podświadome dążenie do stabilizacji i porządku, do którego mógłby się odwołać¹³.

Obserwowany od wielu lat proces kryzysu religii (w odniesieniu do chrześcijaństwa) w Europie Zachodniej, a także zaznaczający się coraz wyraźniej w Polsce trend laicyzacyjny, wydają się mieć organiczny związek z wielorakimi przemianami, jakie zachodzą w sferze społecznej, ekonomicznej, światopoglądowej, moralnej i duchowej¹⁴. W okresie dynamicznych przemian mentalnych i w otoczeniu człowieka dezaktualizują się nie tylko tradycyjne sposoby zachowań, ale nade wszystko odnoszące się do najgłębszej warstwy kultury „kody” symboliczne. Na ich miejsce pojawiają się nowe, relewantne dla zmienionych relacji społecznych, w jakich funkcjonuje człowiek¹⁵. Jak się zdaje, wiele nowych zrytualizowanych zachowań społecznych nie ma bliższych związków z *sacrum* ani odniesień do rzeczywistości nadprzyrodzonej¹⁶. Quasi-rytualna aktywność, będąca w znacznej mierze rezultatem emancypacji wielu sfer życia społecznego spod kurateli chrześcijaństwa, jest zjawiskiem charakterystycznym zwłaszcza dla Europy i Ameryki Północnej.

¹² Por. Dillistone, jw. s. 6.

¹³ Por. J. Hitchcock. *Recovery of the Sacred. Reforming the Reformed Liturgy*. San Francisco 1995 s. 40.

¹⁴ O procesach sekularyzacyjnych i ich przyczynach pisze L. Schneider (*Sociological Approach to Religion*. New York 1970 s. 176 n.). Zob. też T. Parsons. *Social Structure and Personality*. London 1964 s. 311.

¹⁵ Dillistone (jw. s. 15 n.) podkreśla wzajemną ścisłą zależność kształtu odniesień społecznych i symboli używanych przez daną społeczność.

¹⁶ C. Bell (*Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York 1997 s. 138 n.) analizując niesakralne zachowania rytualne podkreśla ich wysoki stopień sformalizowania. Czyni to z nich rodzaj „rytualnej gry” cementującej porządek komunikacyjny między członkami społeczności. Taki charakter mają m.in. skonwencjonalizowane pozdrowienia, gesty powitania, okazjonalne stroje, dobór prezentów, sposób podawania i spożywania posiłków, a także cały ceremoniał wojskowy i dyplomatyczny.

II. KRYZYS TRADYCYJNEGO „ŁADU RYTUALNEGO”

Antropologowie kultury i badacze przemian liturgicznych zachodzących w Kościele katolickim w drugiej połowie XX wieku sygnalizują, iż w okresie tym w wielu krajach i społecznościach wystąpił swoisty kryzys „ładu rytualnego”. Akceleratorem naturalnych i permanentnych przemian kulturowych, jakim społeczności ludzkie podlegają, stały się przede wszystkim czynniki cywilizacyjne¹⁷. Pośród nich wyliczyć wypada gwałtowną urbanizację wielu regionów; masowe przenoszenie się ludności ze wsi do miast wiązało się z porzuceniem dotychczasowych zajęć, stylu życia, modelu spędzania czasu wolnego, wreszcie z transformacją zachowań religijnych. Następstwem migracji było częstokroć wykorzenienie kulturowe¹⁸. W nowym środowisku (zwykle zróżnicowanym) bardzo trudno jest bowiem odtworzyć tradycyjne wzorce społeczne, funkcjonujące na wsi. Bardzo wolno następuje też wytwarzanie nowej sieci więzi sąsiedzkich, przyjacielskich i zawodowych. Nieprzydatna okazuje się związana z pracą na roli obrzędowość doroczna; warunki miejskie nie sprzyjają też kontynuacji wielu przejawów pobożności rodzinnej i zwyczajów gospodarskich¹⁹.

Nie do przecenienia jest wpływ, jaki na codzienne życie współczesnego człowieka wywierają środki społecznej komunikacji. Dostarczają one bowiem nie tylko rozrywki i wiedzy, ale także wzorców postępowania. Kształtowana przez media (zwłaszcza telewizję) moda obejmuje niemal całą kulturę: sposób mówienia, zachowania się, ubierania, odżywiania się, urządzania mieszkania, gusta artystyczne, sferę moralnego dobra i zła oraz kryteriów jego

¹⁷ W antropologii takie przemiany współcześnie tłumaczy się jako nieuchronny – niejako wpisany w naturę społeczną – rezultat globalizacji i uniwersalizacji. Autonomia kulturowa i cywilizacyjna małych ludów i grup etnicznych w zderzeniu z nimi staje się po prostu niemożliwa. Zob. H. M a u r i e r. *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*. Warszawa 1997 s. 20 n.

¹⁸ A. Greeley (*The Persistence of Religion*. London 1973 s. 30 n.) rozprawia się z lansowaną w socjologii tezą o występowaniu i dominacji amorficznych, anonimowych, pozbawionych głębszych relacji więzi międzyludzkich w skupiskach wielkomiejskich. Wbrew założeniom teoretyków (utrzymujących, iż ludzie Zachodu odeszli od bliskich więzi niesformalizowanych określanых skrótem „Gemeinschaft” ku anonimowym relacjom funkcjonalnym „Gesellschaft”) mieszkańcy wielkich metropolii utrzymują silne więzi rodzinne, środowiskowe, zawodowe i religijne.

¹⁹ Dillistone (jw. s. 216 n.) przemiany w sferze kultury i jej symbolizmu interpretuje na podstawie istotnych cech życia społeczeństwa. Symbolizm społeczności wiejskiej, opartej na stabilizacji zapewnionej przez gospodarkę rolną (typ osiedlony), jest radykalnie inny od mobilnych społeczności nowoczesnych „w ruchu”

oceny²⁰. Media promują też określony światopogląd, w którym życie religijne i duchowe są zagadnieniem marginalnym. Upowszechniane są też – przede wszystkim odsakralizowane – pewne zwyczaje, wierzenia i obrzędy, najczęściej abstrahujące od kulturowej tradycji widza²¹. Oznacza to konflikt tzw. kultury masowej ze światem tradycyjnej kultury rodzimej²². Ta druga przez wieki przekazywana była (często w sposób bezwiedny) z pokolenia na pokolenie w rodzinie i relatywnie małych wspólnotach wiejskich czy sąsiedzkich. Gwałtowna inwazja elektronicznych mediów, sprzężona z przemianami technicznymi, ekonomicznymi i społecznymi znacząco zdestabilizowała międzypokoleniowy przekaz kulturowy²³. Można nawet mówić o „pęknięciu” procesu tradycji, czyli szeroko pojętej socjalizacji kulturowej. Proces ten wydaje się w Polsce nasilać w ostatnich kilkunastu latach, owocując coraz wyraźniejszą polaryzacją (i pluralizacją) postaw kulturowych i religijnych²⁴. Jest ona ewidentna, jeśli wziąć pod uwagę różnice między pokoleniem ludzi najstarszych i nastolatków. Kryzys ten objawia się wyobcowaniem najmłodszego pokolenia względem systemu znaczeń, zachowań i symboli uznawanych przez starszych. Owo „rozchwianie symboliczne” bardzo wyraźnie dotyka kościelnej i domowej obrzędowości katolickiej²⁵. Nieczytelna i „nudna” liturgia każe

²⁰ Nie bez znaczenia może być upowszechniająca się w społeczeństwach technologicznie rozwiniętych (i coraz bardziej wyspecjalizowanych) postawa pasywnego „konsumenta” treści kulturalno-rozrywkowych. Zob. A. K o e s t l e r. *Insight and Outlook*. New York 1949 s. 509.

²¹ Jako przykład lansowanych zwyczajów podać można zamerykanizowany Halloween (wigilia uroczystości Wszystkich Świętych) oraz tzw. walentynki.

²² Sygnalizowany konflikt przynależy do zderzenia dwóch typów społeczeństwa. Pierwszy z nich opiera się na „solidarności mechanicznej” (małe wspólnoty o niskim zróżnicowaniu statusów-ról i wspólnym systemie wartości, symboli, wzorów zachowań), drugi na „solidarności organicznej” (wysoki stopień zróżnicowania „statusów-ról”, otwartość na inne grupy, zróżnicowanie systemu wartości i wzorów zachowań – co prowadzi do konfliktów). Zob. W. P i w o w a r s k i. *Socjologia religii*. Lublin 2000 s. 360.

²³ Dillistone (jw. s. 220 n.) ukazuje nieustanne napięcie i wewnętrzne sprzeczności, jakie towarzyszą współczesnej cywilizacji. Kultura tradycyjna obfitowała w symbole, będące prefiguracją życia pozaziemskiego. Technika, którą otacza się człowiek nowoczesny, nie potrzebuje symboli. Jest zupełnie realistyczna – nie odsyła donikąd, odrywa człowieka od natury i „innego” świata. Stąd w kulturze ciągle obecna jest nostalgia za „utraconym rajem”, za powrotem do natury.

²⁴ Zob. J. M a r i a n s k i. *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków 1991 s. 45 n. Autor sygnalizuje narastające rozchwianie młodzieży w sferze wartości moralnych (dekalog) i postaw wobec Kościoła.

²⁵ Dillistone (jw. s. 214 n.) stwierdza, iż ludzkie społeczności są niejako skazane na ciągłe umieranie i powstawanie symboli. Zmieniające się warunki, ekonomia, transformacje społeczne i polityczne sprawiają, iż symbole „ucieleśniające” wspólny koncept rzeczywistości, Boga, świata i człowieka przestają być dla życia wspólnoty znaczące. Albo religijny symbolizm przestaje wyrażać zbiorową świadomość, albo trzeba go zmienić tak, by pozostał dla niej walentny.

wielu młodym porzucać praktyki religijne; wielu z tych, którzy – naśladując rodziców i dziadków – kontynuują „tradycję”, wydaje się coraz bardziej alienować z wierzeniowo-rytualnego kontekstu katolickiego *patrimonium*²⁶. Prowadzone od kilkunastu lat przez autora badania religijności ludowej i rodzinnej na Kaszubach dowodzą, iż znaczna część młodzieży nie kontynuuje „dziedzictwa” ojców; zarzucono pozdrowienie chrześcijańskie, modlitwę przy posiłku, używanie wody święconej, wielu zwyczajowych błogosławieństw i sakramentaliów²⁷.

Wydaje się, iż kryzys „rytualnego ładu” w jego dotychczasowym kształcie dotyka także życia liturgicznego polskich katolików. Co prawda kraj nasz niemal zupełnie ominął zamęt liturgiczny, wywołany (w wielu krajach Zachodu) eksperymentami w tej dziedzinie w czasie i po Soborze Watykańskim II. Niemniej wiele wskazuje na to, iż nawet najbardziej wyważona implementacja odnowionej liturgii nie pozostała bez skutku dla symbolicznego *universum*, podtrzymywanego (na przestrzeni kilkuset lat) przez łacińską liturgię trydencką i tradycję²⁸. Jako przykład pewnego zamieszania niewątpliwie wyzwolonego przez posoborowego „ ducha” zmian – niech posłuży dyskutowana do dziś kwestia muzyki i śpiewu podczas liturgii. Obserwowane rozluźnienie i dążenie do „autorskiej” (w znaczeniu dostosowanej do oczekiwań społecznych) oprawy muzycznej tzw. młodzieżowej lub dzie-

²⁶ Dillistone (jw. s. 217 n.) zwraca uwagę na niedostosowanie (bezsensowność) odziedziczonej po minionych epokach symboliki sztuki chrześcijańskiej w społeczeństwie technologicznym. Kościoły, witraże, obrazy, symbole w odbiorze wielu ludzi straciły swój pierwotny sens; nie odsyłają już do rzeczywistości pozaziemskiej, nie poruszają już wyobraźni i nie kształtują duchowości.

²⁷ Lista zaniechanych wierzeń, zwyczajów i obrzędów stanowiących ekspresję pobożności pozaliturgicznej jest znacznie dłuższa. Uderza różnica między rodzinami nuklearnymi a wielopokoleniowymi. W tych drugich młodzież w znacznym stopniu uczestniczy w kontynuacji tradycyjnych form religijności domowej.

²⁸ Hitchcock (jw. s. 16) pisze: „Niemożliwym jest zmienić podstawowe symbole i rytuały bez zmieniania życia społeczności, której symbole i rytuały się zmienia” Autor (na wielu stronach swej książki) omawia przebieg rzekomej „odnowy liturgicznej” w USA. Analizuje kilka zasadniczych błędów, jakie popełnili „reformatorzy”: nacisk na „zrozumiałość” obrzędów, „dostosowanie” ich do współczesnego życia, mit o „autoekspresji”, czyli artykułowanie w liturgii własnych przeżyć, „tworzenie” liturgii przez jej uczestników, prymat „funkcjonalności” liturgii, swoisty kult spontaniczności liturgicznej, walka z religijnością ludową i nabożeństwami paraliturgicznymi. Skutkiem tej „reformy” miało być m.in. zniszczenie w Kościele poczucia wspólnoty (fragmentaryzacja komunii wszystkich ochrzczonych na małe grupy duszpasterstw specjalistycznych – kluby „miłośników”), destrukcja starego, uznawanego przez wszystkich systemu symboli, osłabienie roli autorytetu kościelnego, zanik praktyki spowiedzi. Jak się zdaje, przynajmniej niektóre tezy autora są adekwatne do sytuacji i prawdziwe.

cięcej Mszy św. częstokroć prowadziło do ewidentnych nadużyć. Efektem ubocznym tych eksperymentów jest niemal zupełne zerwanie z wielką tradycją śpiewu gregoriańskiego, tudzież wyobcowanie całej generacji z dziedzictwa dostojnych pieśni polskich.

Wielu duchownych zdaje się ulegać iluzji, iż ratunkiem przed „liturgiczną nudą”, na którą skarżą się przedstawiciele średniego i młodego pokolenia, jest możliwie najszersze urozmaicenie i „ubogacenie” nabożeństw. Tendencję tę nazywa się – w najlepszej wierze – przystosowaniem do oczekiwań i zapotrzebowań uczestników. Stąd tylko krok do kreowania własnej, spontanicznej i zupełnie dowolnej liturgii, w której decydującym czynnikiem jest jej sprawca (celebrans i elita animatorska), a zasadniczym celem swoiście pojęta zrozumiałość i skuteczność²⁹.

Po tej samej linii (aczkolwiek z innych powodów) idzie – upowszechniająca się także w społeczeństwie polskim – tzw. „religia serca”, wyrażająca się w zaniechaniu związku z instytucjami religijnymi i zorganizowanymi praktykami religijnymi. Zakwestionowanie Kościoła i eklezjalnych sposobów oddawania czci Bogu nie oznacza bynajmniej kryzysu religijności. Pozakościelna pobożność podkreśla znaczenie wewnętrznego, duchowego, indywidualnego przeżycia religijnego, które doskonale obywa się bez zinstytucjonalizowanych form kultycznych. Nawiązuje w ten sposób do protestanckiej koncepcji „Kościoła duchowego”, a także do wyznawanej przez wiele współczesnych wspólnot ewangelikalnych idei „Kościoła niewidzialnego”. Z tym wiąże się przeświadczenie, iż w drodze do Boga jednostka ludzka może się obyć bez jakichkolwiek ludzkich pośredników. Co więcej, odrzucenie zewnętrznego (i opartego na zorganizowanych strukturach) kultu oznacza zakwestionowanie zarówno dzieła Chrystusa, jak i ludzkiej cielesności, pojętej jako integralny oraz niezbywalny komponent natury ludzkiej. Notowany powszechnie w Europie spadek udziału w niedzielnej Mszy św. (*dominican-tes*) i w innych praktykach religijnych może wynikać z przekonania, iż każdy jeśli tylko zechce – ma „bezpośredni dostęp” do Boga. Teoria „bezpośredniego dostępu” jest teologicznie nie do utrzymania. Kwestionuje bowiem kardynalną dla chrześcijaństwa prawdę Wcielenia: „A Słowo Ciałem się stało i zamieszkało między nami” (J 1, 14). Chrystus jest sakramentem spotka-

²⁹ Z „nadinterpretacją” soborowej reformy liturgicznej, wyrażanej przez opacznie pojętą kreatywność celebransów, rozprawia się J. Ratzinger (*Duch liturgii*. Tł. E. Pieciul. Poznań 2002 s. 149 n.). Autor pisze, iż odejście od koncepcji „boskiej liturgii” – danej wierzącym przez objawiającego się Boga – na rzecz liturgii „robionej” przez ludzi, grozi destrukcją samej istoty chrześcijaństwa.

nia człowieka z Bogiem, tę sakramentalność kontynuuje Jego Kościół³⁰. Zakorzenie dzieła zbawienia w to, co cielesne, widzialne, postrzegalne zmysłowo, lapidarnie ujął Tertulian: *Caro est cardo salutis*. Odrzucenie szeroko pojętej „cielesności” zbawienia zdaje się lekceważyć także społeczną naturę człowieka. Zewnętrzne (materialne) symbole są bowiem *conditio sine qua non* utrzymania wspólnotowej tożsamości i kulturowego przetrwania. Jednym słowem: sygnalizowana tendencja do odrzucenia rytualnego wymiaru religii wiedzie wprost do zakwestionowania istoty chrześcijaństwa.

III. POBOŻNOŚĆ RODZINNA JAKO ŚRODEK EWANGELIZACYJNEJ MISJI KOŚCIOŁA

Nie ulega wątpliwości, iż sprawą kapitalnej wagi jest systematyczne i nie-strudzone wtajemniczenie kolejnych pokoleń w kulturowy system znaczeń, które – jak wcześniej powiedzieliśmy – warunkują żywotność i walentność katolicyzmu oficjalnego. Jest to bowiem *conditio sine qua non* samego procesu przekazywania wiary; ta zaś na dłuższą metę nie może istnieć bez swego naturalnego środowiska kulturowego³¹. Człowiek „uczy się” religii i jej tajemnic przede wszystkim poprzez uczestnictwo we wspólnotowych czynnościach rytualnych. Tylko partycypacja umożliwia udział w interpretującej rzeczywistość prawdzie religijnej³². Promotorem katolickiej doktryny w zakresie wiary i moralności, a także kultu, są zwyczajne struktury Kościoła, zinstytucjonalizowane w parafii, diecezji oraz licznych podmiotach ogólnokościelnych³³. Potoczna i naukowa obserwacja dowodzi jednak, iż instytucjonalny wysiłek Kościoła z ograniczonym raczej powodzeniem stawia czoła czynnikom cywilizacyjnym. Warto jednak skonstatować fakt, iż oparte na instytucji Kościoła zwyczaje i symbole wykazują względną trwałość i dają

³⁰ O oczywistym związku „cielesnej” liturgii z wcielonym Synem Bożym pisze Ratzinger (jw. s. 156 n.).

³¹ Można sobie oczywiście wyobrazić np. klasztor kontemplacyjny prosperujący w społeczeństwie niemal kompletnie zlaicyzowanym. Ale ośrodek ten albo skończy się wraz z wymieraniem mnichów, albo będzie zasilany powołaniami „importowanymi” wyrosłymi na żywej kulturze religijnej. Taka sytuacja zachodzi m.in. w USA, gdzie pracują Siostry Matki Teresy z Kalkuty – niemal wszystkie pochodzą z Azji.

³² Por. G r e e l e y, jw. s. 125 n.

³³ Chodzi o uczelnie katolickie, rozgłośnie radiowe, stacje telewizyjne, prasę i wydawnictwa, organizacje społeczne i charytatywne.

uzasadnioną nadzieję na kontynuację³⁴. Tak dzieje się z mistagogią liturgiczną i sakramentalną, której przejawem jest katecheza przed chrztem, I Komunią, bierzmowaniem i zawarciem małżeństwa. Podobnie relatywnie skuteczne jest podtrzymywanie nabożeństw i zwyczajów paraliturgicznych: różaniec, Godzinki, Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale, nabożeństwa majowe i czerwcowe, roraty, pierwszopiątkowa spowiedź, pielgrzymki piesze i auto-karowe itd.³⁵. W wielu środowiskach widać jednak stopniową erozję uczestnictwa w nabożeństwach nadobowiązkowych, co uwydatnia się zwłaszcza w młodszym pokoleniu. Zanika też stopniowo „zapotrzebowanie” na proponowane wiernym sakramentalia³⁶. Chlubnym wyjątkiem wydaje się być masowy udział w nabożeństwie Środy Popielcowej i wielkosobotnim święceniu pokarmów. Według obserwacji poczynionych na Kaszubach (w ostatnich 15 latach) coraz mniej osób interesuje się posiadaniem święconej palmy, węgielka z paschalnego ognia, chleba, soli i wody św. Agaty. W mieście niemal nikt nie przynosi do poświęcenia wianka na koniec oktawy Bożego Ciała lub ziół na Matkę Boską Zielną (15 VIII). Wydaje się to mieć związek ze zmianą światopoglądu (odczarowanie świata, odarcie go z tajemnicy, postrzeganie rzeczywistości w kategoriach rzeczowych i racjonalnych), ale nade wszystko z miejskim stylem życia, w którym związek z naturą i zależność od niej są zminimalizowane.

Uprzywilejowanym środowiskiem naturalnego przekazu wiary w jej kulturowym „opakowaniu”, czyli kontekście, jest rodzina³⁷. W niej bowiem dokonuje się wszechstronna socjalizacja młodego pokolenia. Coraz częściej jednak i to środowisko staje się – w dziedzinie kultury religijnej – dysfunkcjonalne. Zanika zwyczaj wspólnej modlitwy wieczornej, słabnie poczucie

³⁴ Por. J. M a r i a ń s k i. *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1991 s. 55 n.

³⁵ Przykładem społecznego zapotrzebowania na spektakularną rytualizację treści wiary są – organizowane w wielu miastach i wsiach – publiczne Drogi Krzyżowe. Uczestniczą w nich tysiące ludzi. Na Zachodzie odnowę liturgiczną często rozumiano jako odrzucenie rytualizmu. M. Douglas (*Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London 1970 s. 31 n.) postrzega kryzys katolicyzmu jako trzystopniową erozję: odejście od rytuałów (zewnętrznych obrzędów), „prywatyzacja” i internalizacja przeżyć religijnych, zwrot ku humanistycznej filantropii. Antropolog podkreśla doniosłość wspólnych, homogenicznych, społecznych zachowań zrytualizowanych, wyrażających wspólny „ładunek” wiary i emocji.

³⁶ Zob. M a r i a ń s k i. *Religijność w procesie przemian*, s. 70 n.

³⁷ Hitchcock (jw. s. 50) stwierdza, iż człowiek współczesny – podobnie jak jego przodkowie – przynależy (bądź przez urodzenie, bądź na mocy wyboru) do różnorodnych wspólnot: rodzina, naród, miasto, sąsiedztwo, zawód, klasa społeczna. Mimo kryzysu rodzina pozostaje dla niemal każdej osoby głównym punktem odniesienia.

sakralności pożywienia, coraz mniej używa się religijnych pozdrowień, zmienia się charakter przeżywania niedzieli, ubywa elementów sakralizujących codzienną egzystencję³⁸. Dzieje się tak przede wszystkim wtedy, gdy – pod względem jakościowym oraz ilościowym – maleje natężenie relacji rodzice–dzieci. W wielu domach wzajemne kontakty (wspólne spędzanie czasu) ograniczają się do praktycznego minimum. Ten styl życia wyznaczany jest rytmem pracy i szkoły, które „wyrzucają” uwagę i zaangażowanie domowników poza granice domu. Bardzo ograniczone możliwości wspólnego spędzenia w rodzinie kilku godzin dziennie skutecznie niweluje telewizja i gry komputerowe³⁹.

Spore nadzieje (pod warunkiem, iż będzie to lansowane odgórnie) wiązać można z liturgią domową, wpisaną w program Ruchu Kościoła Domo-wego, oazę młodzieżową czy opartą na zasadach Żywego Różańca. Dużo dobrego dzieje się – w zakresie introdukcji młodzieży w zwyczaje katolickie – w upowszechnianiu bogatego scenariusza przeżywania największych świąt: Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Przykładem niemal doskonałej liturgii rodzinnej jest Wigilia Bożego Narodzenia, wyrażająca tajemnicę Wcielenia w nasyconej symbolami obrzędowości. Od kilku lat na polskim rynku pojawiają się coraz lepsze pomoce dydaktyczne, zawierające propozycje aranżowania spotkań, homilii, katechez, wieczorów przy ognisku, okazji rodzinnych (chrzciny, I Komunia, wesele, urodziny, imieniny). Stanowią one bogaty materiał wdrażający dorosłych i dzieci w świat przeżyć i pojęć chrześcijańskich, które – w sprzyjających okolicznościach – mogłyby przyczynić się do twórczej kontynuacji tradycji i podtrzymywania żywej kultury chrześcijańskiej. Zmieniające się warunki społeczne i ekonomiczne są dla tych wysiłków wielkim wyzwaniem.

³⁸ Autor opiera się na własnych badaniach populacji dorosłych i młodzieży, przeprowadzonych na Kaszubach. Ich rezultaty (w aspekcie obrzędowości dorocznej i rodzinnej) zawarte są m.in. w publikacjach: *Godne Zwęki. Zwyczaje i obrzędy okresu Bożego Narodzenia w regionie wejherowskim*. Luzino 1991; *Na imię Boszczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej. Studium etnograficzne*. Luzino 1992; *Jastrë na Helu. Wielki Post i okres Wielkanocy na Półwyspie Helskim*. Lublin–Jastarnia 1994; *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin 1999.

³⁹ Przeprowadzone przez autora w roku 2001 badania ankietowe wykazały, iż ponad 80% młodzieży gimnazjalnej z Półwyspu Helskiego poświęca 2,5 godz. dziennie na telewizję i zabawy komputerowe.

*

Przeprowadzona analiza roli rytuałów ukazuje ich niestabnące znaczenie w życiu poszczególnych osób i społeczeństwa. Człowiek współczesny, pomimo wszystkich przemian związanych z urbanizacją, migracją, rozwojem techniki, wpływem mediów elektronicznych, nie rozstaje się ze swoją naturą. Ta zaś w sposób konieczny i oczywisty urzeczywistnia się w niezliczonych – kulturowo uwarunkowanych – gestach, słowach, znakach, symbolach, działaniach rytualnych.

Zachodzące zmiany generują obumieranie i kryzys pewnych czynności rytualnych, równocześnie jednak stwarzają warunki do wykreowania nowych, relewantnych w nowo ukształtowanym kontekście kulturowym. Skonstatowany w paragrafie drugim kryzys rytuałów kościelnych i tych, które wiążą się z pobożnością ludową, jest skutkiem postępującego różnicowania się polskiego społeczeństwa. Coraz częściej przynależność religijna nie jest już kwestią przyjmowanej bezwiednie tradycji, ale wyboru. Co więcej, w obrębie wspólnoty katolickiej coraz wyraźniejsze jest zjawisko pluralizmu. Wyraża się ono nasileniem tendencji do tzw. religijności selektywnej, podyktowanej poczuciem niezależności i osobistej wolności. Indywidualizacja relacji w stosunku do religii oznacza zakwestionowanie podzielanego przez wspólnotę ładu wierzeniowo-rytualnego. Efektywność religii katolickiej (jako systemu symboli zdolnego do formułowania całościowej koncepcji rzeczywistości) jest bezpośrednio zależna od efektywności symboli, którymi operuje. Obserwowana erozja tradycyjnych symboli religijnych, które przestają „apelować” do znacznej części ludzi młodych, nie oznacza kryzysu religijności w społeczeństwie, ale jej „przesunięcie” w inne – pozakościelne – obszary.

Wnikliwa obserwacja zachodzących przemian społecznych nie potwierdza tezy, iż transformacja kulturowa musi powielać schemat przechodzenia od pozaracjonalnego do racjonalnego, sakralnego do profanijnego, pierwotnego do rozwiniętego, ludowego (wiejskiego) do urbanistycznego. Przeciwnie; wiele wskazuje na to, iż schemat ewolucyjny w opisie współczesnego społeczeństwa i zachodzących w nim przemian jest narzędziem nieadekwatnym. Rozwinięte społeczeństwa charakteryzują się coraz większym zróżnicowaniem; coraz bardziej skomplikowana jest tkanka wzajemnych powiązań i zależności. Jednak wyspecjalizowane służby, organizacje, korporacje – cała piramida struktur – opierają się na podstawie pierwotnych, elementarnych, najbliższych więzi międzyludzkich, realizowanych m.in. w małżeństwie, rodzinie, kręgu przyjaciół, klubie zainteresowań. Sprawiająca wrażenie bezosobowej i zreifikowanej (przewaga relacji usługowych i funkcjonalnych nad per-

sonalistycznymi) zurbanizowana struktura społeczna w zasadniczej mierze zawdzięcza swe istnienie osobowym więziom *face to face*. W tzw. społeczeństwie masowym występują bardzo liczne więzi podstawowe, które – choć w zmienionym środowisku – są komplementarne wobec sformalizowanych i wysoko wyspecjalizowanych struktur socjalnych. Te właśnie więzi rodzinne i środowiskowe (w tym także kościelne) stanowią substrat kontynuacji kulturowej, wyrażającej się w podzielanym przez wspólnoty i grupy kodzie symboliczno-rytualnym.

Zanikanie tradycyjnej pobożności ludowej (jak się zdaje nieuniknione, bo wpisane w dynamizm zachodzących przemian cywilizacyjnych) domaga się sformułowania programu zmierzającego do wykreowania takiej *devotio moderna*, która pozwoliłaby na owocny rozwój kultury chrześcijańskiej w cywilizacji technologicznej. Rzec idzie bowiem nie tylko o kontynuację jakiejś formy „religijnego folkloru”, ale o jak najbardziej żywotne interesy wspólnoty eklezjalnej. Ta bowiem nigdy nie istniała i istnieć nie może bez właściwej sobie kultury. Wiara w sposób konieczny potrzebuje kulturowego „wcielenia”. Trwanie i rozwój wspólnoty uczniów Chrystusa (a także dzieła zbawienia) musi bowiem odzwierciedlać *principium incarnationis*, czyli zasadę Wcielenia Bożego Syna w konkretną, partykularną kulturę. Ilekroć Ewangelia zwiastowana jest kolejnym ludom i generacjom, za każdym razem Chrystus „wciela się” w nową kulturę; przemienia ją i uświęca.

Wszyscy, którym sprawa ewangelizacji następnych pokoleń Polaków leży na sercu, wiedzą jednak, iż bez „przełożenia” treści wiary na szeroko pojęty kontekst kulturowy społeczność katolicka będzie nieuchronnie zmierzała w stronę getta (lub – jak kto woli – antykwariatu). Odkrywana współcześnie na nowo eklezjologia *communio* wzywa do intensyfikacji wysiłków, by pryncypia teologiczne urzeczywistniać – póki czas – w prawdziwych wspólnotach. Papieska zachęta, by parafia (twór dawno nieaktualnej średniowiecznej struktury ekonomiczno-administracyjnej) coraz bardziej stawała się „wspólnotą wspólnot”, w polskiej praktyce jest ciągle zadaniem do spełnienia.

THE ROLE OF RITUAL IN CHURCH AND FAMILIAR RELIGIOUSNESS

S u m m a r y

The paper discusses the role of ritual in religious culture. Religion expresses and manifests itself through ritual behaviour which constitutes a means by which values and norms are conveyed, social order is established and sanctified, and a contact with transcendent reality is made possible. Any aberration in the system of symbols and rituals may lead to instability both in the religious and social spheres.

Profound civilizational and cultural transformations that are well under way in Poland and Europe, especially the universal access to electronic media, have considerably contributed to a weakening of inter-generational cultural tradition. This is evident also in relation to religious traditions which have additionally been reformed after Vatican Council II.

The crisis of some elements of church and familiar religiousness is manifested through a growing desacralization of everyday life, a weakening of the existential relevancy of liturgical symbolism, neglect of many traditional customs and rites of Christian character. The situation calls for an effort to work out a new – adequate to the changed social conditions – model of Christian culture.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: rytuał, religijność, liturgia.

Key words: ritual, religiousness, liturgy.