

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/348000424>

Reforma kultu a "ujęzykowanie sacrum": (anty)rytualny faktor sekularyzacji

Article in *Horyzonty Polityki* · January 2018

DOI: 10.17399/HP.2018.092708

CITATIONS

0

READS

5

1 author:



Tomasz Dekert

Akademia Ignatianum w Krakowie

22 PUBLICATIONS 3 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Apostasy in the Irenaeus of Lyons' writings [View project](#)



Catholic liturgical reform in the light of theories of ritual [View project](#)



Horyzonty Polityki
2018, Vol. 9, № 27



TOMASZ MIKOŁAJ DEKERT

Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Instytut Kulturoznawstwa
tomasz.dekert@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.17399/HP.2018.092708

Reforma kultu a „ujęzykowienie *sacrum*”: (anty)rytualny faktor sekularyzacji

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Artykuł będzie miał na celu podjęcie pytania o znaczenie przemian, jakie nastąpiły w liturgii katolickiej po Soborze Watykańskim II, dla procesów sekularyzacyjnych w świecie katolickim.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Zgodnie z tezą J. Habermasa modernizacyjna sekularyzacja na poziomie społecznym dokonuje się za pośrednictwem „ujęzykowania *sacrum*”, tj. przejęcia funkcji integracyjnych i ekspresywnych rytuału przez językowe działanie komunikacyjne (debatę i konsens). Opierając się na tej tezie, a także stosując narzędzia semiotyczno-antropologiczne zaczerpnięte z teorii rytuału Roya A. Rappaporta, będę chciał sprawdzić, czy i na ile posoborowa reforma liturgii – pojmowana wąsko, tzn. wyłącznie na płaszczyźnie oficjalnie wprowadzonych zmian i ich implikacji – wiązała się z, przyczyniała się do, lub też po prostu dokonywała „ujęzykowania” katolickiego *sacrum*.

PROCES WYWODU: Wywód obejmuje w pierwszym rzędzie charakterystykę teorii Habermasa i Rappaporta. Następnie przechodzi do interpretacji dwóch zasadniczych wymiarów reformy liturgicznej: samego faktu głębokiej zmiany rytualnej poprzedzonej problematyzacją formy liturgicznej w obrębie dyskursów eksperckich oraz zmian w samym rytuale na poziomie rezygnacji ze znacznej części języka gestu, zniesienia bezwzględnej obligatoryjności rubryk i otwarcia liturgii na inwencję celebrans(ów) i zgromadzenia.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Widziane przez pryzmat koncepcji Habermasa i Rappaporta teoretyczne i praktyczne podejścia do liturgii w okresie przedsoborowym oraz w ramach samej reformy okazują się stanowić modelowy przykład „ujęzykowania *sacrum*” i derytualizacji.

Sugerowane cytowanie: Dekert, T.M. (2018). Reforma kultu a „ujęzykowanie *sacrum*”: (anty)rytualny faktor sekularyzacji. *Horyzonty Polityki*, 9(27), 125-142. DOI: 10.17399/HP.2018.092708.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Reforma liturgiczna miała (ma) znaczący, aktywny i wielopoziomowy udział w procesach sekularyzacyjnych zachodzących w Kościele katolickim. Mają one wymiar przede wszystkim osłabienia lub dekonstrukcji katolickiego świata odniesień sakralnych, a w każdym razie jego obowiązywalności i odporności na relatywizację i indywidualizację.

SŁOWA KLUCZOWE:

reforma liturgiczna, rytuał, sekularyzacja, „ujęzykowanie *sacrum*”

THE REFORM OF CULT AND “LINGUALIZATION
OF THE SACRED”: (ANTI)RITUAL FACTOR
OF SECULARIZATION

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The article will aim to ask about the significance of the changes that took place in the Catholic liturgy after the Second Vatican Council for secularization processes in the Catholic world.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: According to J. Habermas's thesis, modernizing secularization at the social level is carried out through the “lingualization of the sacred,” i.e. taking over the integrative and expressive functions of the ritual by linguistic communication (debate and consensus). On the base of this theory, as well as using the semiotic-anthropological tools drawn from Roy A. Rappaport's ritual theory, I will want to check whether and how much the post-conciliar liturgical reform – narrowly understood, i.e. only on the level of officially introduced changes and their implications – was associated with, contributed to, or simply “lingualized/lingualizes” the Catholic *sacrum*.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The argumentation includes first the characteristics of the Habermas and Rappaport's theories. Then it proceeds to the interpretation of two fundamental dimensions of the liturgical reform: the very fact of a deep ritual change, preceded by problematization of the liturgical form within expert discourses, and changes in the ritual itself at the level of resignation from a significant part of the gesture language, abolition of the absolute rubrics' obligatory, and opening of the liturgy to the invention of the celebrant(s) and assembly.

RESEARCH RESULTS: Viewed through the prism of the Habermas and Rappaport's concepts, the theoretical and practical approaches to liturgy in

the pre-conciliar period and as part of the reform itself turn out to be a model example of “lingualization of the sacred” and deritualization of the liturgy.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:
The liturgical reform had (and has) a significant, active, and multi-level contribution to the secularization processes taking place in the Catholic Church. They rely primarily on the weakening or deconstruction of the Catholic world of sacred references, its validity and resistance to relativization and individualization.

KEYWORDS:

liturgical reform, ritual, secularization, “lingualization of the sacred”

WSTĘP

Reforma liturgiczna, która została wprowadzona po Soborze Watykańskim II, jest wydarzeniem, a może lepiej: procesem niezwykle frapującym. Oto wielka tradycja religijna dokonuje radykalnego i odgórnego przeobrażenia całego swojego systemu rytualnego. Zastępuje funkcjonujące przez stulecia formy kultu innymi, wprowadzając nowe scenariusze rytualne (księgi), reorganizując kalendarz liturgiczny, promując odmienny od dotychczasowego model uczestnictwa wiernych itd. Oczywiście można w tym kontekście przywołać jako kontrtezę dla precedensowego charakteru tych zmian reformację i reformę potrydencką, jednak z przynajmniej kilku powodów reforma powatykańska, jakkolwiek z pewnością stanowiąca w jakimś sensie konsekwencję i ciąg dalszy zapoczątkowanych wówczas zjawisk i procesów¹, była/jest zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju, o kolosalnym i wielopoziomowym wpływie na całokształt współczesnego katolicyzmu. Pytanie o charakter tego wpływu domaga się refleksji

1 Np. rozwoju idei władzy papieża nad liturgią, zapoczątkowanej w XVI w., ale najintensywniej dającej o sobie znać od początku wieku XX, od pontyfikatu św. Piusa X – por. Hull, 1995. Jak w kontekście zarządzanej przez tegoż papieża reformy brewiarza pisze Alcuin Reid (2005, s. 77-78): „Był to szczególnie moment w historii liturgii. To, że papież mógł odrzucić starożytną tradycję liturgiczną, powołując się wyłącznie na swój autorytet, miało w niej miejsce po raz pierwszy”.

nie tylko ściśle liturgologicznej i teologicznej, ale również socjologicznej, antropologicznej i religioznawczej. Celem niniejszego tekstu jest podjęcie wspomnianego wyżej pytania właśnie w obrębie tych perspektyw, polegające na sformułowaniu hipotezy dotyczącej relacji fenomenu katolickiej reformy liturgicznej do procesów sekularyzacyjnych w Kościele katolickim.

„UJĘZYKOWIENIE *SACRUM*” I DERYTUALIZACJA

Zdaję sobie sprawę, że wejście na płaszczyznę rozważań na temat sekularyzacji oznacza wstąpienie na grząski grunt i w zasadzie powinno wiązać się z ustosunkowaniem do całego złożonego korpusu teoretycznych ujęć tego zjawiska i dyskusji ich/go dotyczących. Jednakże z pewnych względów wynikających z faktu, iż interesuje mnie tu rytuał i zmiana w jego obrębie, chciałbym oprzeć się na konkretnym ujęciu sekularyzacji, albo inaczej: konkretnej intuicji co do natury jej przebiegu. Mam tu na myśli Jürgena Habermasa koncepcję „ujęzykowania *sacrum*”, która wiąże się ściśle z problematyką rytuału, a którego znaczenie i przydatność analityczna wykraczają moim zdaniem poza „historyczne” miejsce procesu, które jej autor mianem tym nazywa. Najogólniej rzecz ujmując, będzie mnie tu zatem interesowała odpowiedź na pytanie, czy, a jeśli tak, to na ile, (po)soborowa – a więc w kształcie, jaki przyjęła w latach 1964-1970 – reforma liturgiczna wiązała się z, przyczyniała się do, lub też po prostu dokonywała „ujęzykowania” katolickiego *sacrum*. Teoretycznym dopełnieniem tych rozważań będzie teoria rytuału religijnego jako społeczno-kulturowego narzędzia przewycięzania problemów języka, autorstwa amerykańskiego antropologa Roya A. Rappaporta (2007; jeśli chodzi o wstępne zastosowanie wspomnianej teorii do problematyki reformy liturgicznej – zob. Dekert, 2013). Oczywiście będzie to tylko dotknięcie pewnych aspektów zarówno samej reformy, jak też wspomnianych teorii. Wynik niniejszych rozważań nie ma mieć tymczasem celu innego niż zwrócenie uwagi na hipotetyczne – choć, moim zdaniem, jak najbardziej realne – zależności pomiędzy zmianą rytualną a konkretnie rozumianą („ujęzykowanie *sacrum*”) sekularyzacją.

Dla Habermasa (por. 2002, t. II, s. 140) sekularyzacja jest naturalnym i koniecznym elementem ewolucji społeczeństw, związanym

z modernizacyjnymi przemianami czynników i regulatorów społecznej integracji oraz mechanizmów stanowiących podwalinę moralności społecznej. Jak sam to ujmuję, jest to przejście polegające na tym, iż

funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne, jakie początkowo pełniła praktyka rytualna, przejmuje działanie komunikacyjne, przy czym autorytet tego, co święte, zastępowany jest sukcesywnie przez autorytet konsensu uznawanego w danym wypadku za konsens mający uzasadnienie. Oznacza to wyzwolenie działania komunikacyjnego z kontekstów normatywnych chronionych sakralnie (Habermas, 2002, t. II, s. 140).

Rytuał jest tu więc zasadniczym wymiarem archaicznej organizacji społeczeństwa, opartej na „przedjęzykowej, a więc przeddyskursywnej i przedracjonalnej, spajającej mocy gestu” (Grad, 2017b, s. 71; por. Bellah, 2003, za: Dobbelaere, 2008, s. 146-147)². W toku modernizującej ewolucji społecznej rytualna komunikacja, która potwierdza istniejący kosmos społeczny, otaczając go aurą sakralnej

2 W związku z tym, że niniejszy tekst dotyczy liturgii chrześcijańskiej, może się pojawić wątpliwość, na ile adekwatne jest w stosunku do niej stosowanie takiego ujęcia rytuału. Wszak chrześcijaństwo jest religią logocentryczną, czy zatem można jej wymiar rytualny wiązać z czymś „przedracjonalnym”? Zostawiając tutaj na boku problem relacji samego rytuału liturgicznego do rytualnego charakteru społecznej komunikacji jako takiej (nb. w swojej pracy z 1962 r. Habermas uznał liturgię kościelną za ostatni relikw „reprezentacyjnej sfery publicznej” – por. Habermas, 2007, s. 66), myślę, że warto umieścić tę wątpliwość w kontekście historii liturgii i znaczenia, jakie ma w niej obowiązywalność określonych form rytualnych. Przy całym braku liturgicznej uniformizacji i zróżnicowaniu rytów w okresie przedtrydenckim nie ulega wątpliwości, że nigdy nie były one efektem racjonalnej debaty, wymiany argumentów itp., lecz zachowywały walor bycia „zakodowanymi nie przez wykonujących”. To, czego dokonała reforma trydencka, wprowadzając skodyfikowany kodeks rubryk i wymagając ścisłego się ich trzymania, stanowiło *novum* nie na poziomie „rytualizacji” liturgii, ale ze względu na wyróżnienie jednego konkretnego (kaplica papieska) zwyczaju liturgicznego i przeniesienie jego nieprzypadkowego charakteru na poziom *de iure*, a następnie zalecenie go do użytku całego Kościoła. Kontekst ten wskazuje zatem jednoznacznie, że nie ma sprzeczności pomiędzy logocentrycznym charakterem chrześcijaństwa a obligatoryjnością i nienegocjowalnością (zamknięciem na poszukiwanie „racjonalnej zgody”) rytuału liturgicznego, jak również szerzej – rytualną komunikacją w ogóle. Wydaje się, że jest dokładnie przeciwnie, tzn. logocentryzm znajduje swój bezpośredni korelat w określonym porządku znaczeń konstytuowanym rytualnie.

mocy, i która w ten sposób nie poddaje się krytycznej weryfikacji, zaczyna ulegać postępującej uniwersalizującej racjonalizacji. Polega ona właśnie na „ujęzykowieniu rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej” (Habermas, 2002, t. II, s. 140), tzn. na poszukiwaniu w miejsce uzasadnień i potwierdzeń rytualno-sakralnych możliwości osiągnięcia konsensusu za pomocą „języka zawierającego zdania w formie propozycjonalnej, a więc wypowiedzi, dla których można podać racje i wyciągnąć z nich konsekwencje” (Grad, 2017b, s. 72). Oparcie moralności w racjonalnym dyskursie jest opisywane przez Habermasa jako „komunikacyjne upłynnienie” lub „uelastycznienie” (por. Czyżewski, 2013, s. 12). Rytuał, wytwarzając „jednoznaczną definicję rzeczywistości” (Warczok, 2011, s. XV; por. Geertz, 2005, s. 134; Collins, 2011, s. 50-55), domaga się bezwarunkowego posłuszeństwa, natomiast debata jest otwarta na ciągłe modyfikacje na podstawie kryteriów rozumowej zgody (lub nie) na argumenty. Myślę, że można tę wizję streścić przy pomocy następującej relacji: komunikacja podlega derytualizacji poprzez ujęzykowanie – są to procesy tożsame, implikujące sekularyzację.

Sięgnięcie po zaproponowaną przez Habermasa kategorię pozwala w nowym świetle spojrzeć z jednej strony na kluczowe miejsce rytuału w obrębie przemian religijności, a z drugiej na problem relacji sekularyzacji w jej wymiarze społeczno-kulturowym (klasyczna definicja – zob. Berger, 1997, s. 150) do prywatyzacji/indywidualizacji religii (krótka charakterystyka dyskusji na ten temat – zob. Mariański, 2006, s. 77-80). W pierwszym przypadku każe zauważyć, że rytuał nie jest tylko jednym z elementów systemu religijnego, posiadającym co najwyżej funkcję ekspresji zbiorowych i indywidualnych sentymentów i idei religijnych, ale że stanowi sam jego konstytutywny rdzeń i warunek możliwości jego transformatywnego oddziaływania na poziomie społeczno-kulturowym. W tym sensie to, co dzieje się z rytuałem, ma zasadnicze znaczenie dla samego systemu oraz dla jego społeczno-kulturowych inkarnacji. W drugim przypadku pokazuje, że sekularyzacja społeczna i prywatyzacja religii nie są zjawiskami alternatywnymi, przeciwstawnymi ani – z drugiej strony – komplementarnymi, ale stanowią po prostu dwa aspekty tego samego procesu. Przeniesienie ciężaru komunikacji społecznej z rytuału na konsensus oparty na wymianie argumentów dokonuje fundamentalnej relatywizacji i immanentyzacji religijnego światopoglądu, którego

wiarygodności i obowiązywalności rytuał był gwarantem. W rezultacie dochodzi do utraty znaczenia przez większość społecznych i instytucjonalnych nośników tego światopoglądu, a sens religijny przechodzi do sfery wartości „niezakotwiczonych” i negocjowalnych, które mogą być przedmiotem dyskusji, daleko idącej reinterpretacji (np. przeniesienie „z kosmosu bądź z historii do indywidualnej świadomości”, Berger, 1997, s. 216), swobodnego wyboru w celu skonstruowania indywidualnego świata sensu itd.

Jako nie tylko opis pewnego historycznego procesu, ale – być może przede wszystkim – normatywna propozycja, zakorzeniona w myśli oświeceniowej koncepcja Habermasa (por. Czyżewski, 2013, s. 13; Szahaj, 2003, s. 192), opiera się na optymistycznej wizji języka. W swojej teorii znaczenia „rytuału i religii w rozwoju ludzkości” Rappaport (2007) wychodzi od znacznie bardziej krytycznego poglądu na ten podstawowy *modus* komunikacji. Zauważa, że choć język miał i ma ogromne znaczenie adaptacyjne, a człowiek jest istotą, której świat jest przede wszystkim światem znaczeń uwarunkowanych językowo, charakter języka jako medium symbolicznego (w sensie Charlesa S. Peirce’a, tj. składającego się ze znaków, w których znaczące i znaczone jest połączone mocą konwencji, a więc słabo) i rządzonego regułami gramatyki czyni go otwartym dla dwóch zagrożeń: kłamstwa i alternatywy (Rappaport, 2007, s. 31-49). W sensie ogólnym kłamstwo polega na przeinaczaniu istniejących sensów, natomiast alternatywa stwarza możliwości zanegowania istniejącego porządku rzeczy (przykład Rappaporta: z gramatycznego punktu widzenia równie poprawne jest stwierdzenie: „kapitalizm jest lepszy od socjalizmu”, jak i odwrotne; równie możliwe do wyobrażenia są światy społeczne rządzące się i jedną, i drugą formułą – por. Rappaport, 2007, s. 43). Będące systemami adaptacyjnymi światy ludzkich znaczeń są zatem stale narażone na – używając metafory Gregory’ego Batesona (1972) – zaburzenia grożące im falsyfikacją i muszą się organizować „w taki sposób, by zachować wartość logiczną pewnych twierdzeń o sobie samych” (za: Rappaport, 2007, s. 25). Upraszczając nieco na potrzeby krótkiego artykułu rozległą koncepcję Rappaporta, można powiedzieć, że rytuał i wyrastająca z niego religia są dla niego specyficznymi „narzędziami”, które ludzkie kultury wytworzyły, aby łagodzić potencjalnie destrukcyjne dla życia ludzkich społeczności skutki konieczności posługiwania się symbolicznym medium języka (por. Bohuszewicz, 2009, s. 91).

Rappaport (2007, s. 52) definiuje rytuał jako „wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących”. Jako taki stanowi on połączenie dwóch strumieni komunikatów: kanonicznych, zawierających najczęściej zakodowany werbalnie (symbolicznie) sakralny światopogląd, oraz autoreferencyjnych, tzn. takich, za pomocą których uczestnicy przekazują samym sobie i innym informacje na temat „własnego bieżącego stanu fizycznego, psychicznego i społecznego” (Rappaport, 2007, s. 90). W przeciwieństwie do tych pierwszych te drugie są najczęściej kodowane przy pomocy znaków określanych przez Peirce’a jako wskaźniki/indeksy, tj. znaki wskazujące (np. podkrążone oczy wskazują na niewyspanie, ukłon wskazuje na szacunek i wyższy status tego, komu się kłaniamy – ani oczy, ani ukłon nie „symbolizują”, lecz wskazują). Wiąż między znaczącym i znaczonym jest w ich przypadku dużo silniejsza niż w przypadku symboli, ponieważ zasada się na „realnym oddziaływaniu” znaczonego na znaczące (por. Peirce, 1997, s. 138, 163). Stopień się obu strumieni komunikatów, do którego dochodzi w rytuale, powoduje komunikacyjno-społeczne, publiczne potwierdzenie świata kulturowych znaczeń, wprowadzając pewną „jednoznaczność” niemożliwą do osiągnięcia na poziomie samego języka. Rappaport twierdzi wręcz, że „we wszystkich rytuałach religijnych przekazywany jest komunikat wskaźnikowy, którego nie da się przekazać w żaden inny sposób, i który żadną miarą nie jest błahy, gdyż bez niego komunikatom kanonicznym brak siły, a być może nawet sensu” (Rappaport, 2007, s. 99).

Przy całej odmienności perspektyw pomiędzy koncepcjami rytuału Habermasa i Rappaporta istnieje sporo zbieżności. Skłonny byłbym wręcz powiedzieć, że ten drugi opisuje sposób działania komunikacji rytualnej analogiczny do tego, którego ten pierwszy niejako się domyśla, choć go nie analizuje, poprzestając na konstatacji jego społecznych efektów i znaczenia. W obu przypadkach jako kluczowe aspekty skuteczności rytuału akcentowane są jego „zewnętrznosc” oraz uprzedniość w stosunku do władzy racjonalnego podmiotu, ukonkretnionej w językowym dyskursie argumentacyjnym. „Przedjęzykowa, spajająca moc gestu” wynika z wejścia w formę rytualną „zakodowaną nie przez wykonujących”, tzn. nieuzależnioną od jednostkowej czy grupowej inwencji, krytycznego namysłu i niebędącą

efektem racjonalnej debaty. Rappaport nie podejmuje w swojej książce problematyki sekularyzacji, ale wydaje się, że zgodziłby się z zarysowaną powyżej na podstawie rozumowania Habermasa relacją tożsamości między ujęzykowieniem a derytualizacją. Rytuału i jego znaczenia nie można sprowadzić do jego warstwy werbalnej, bo ta, jako symboliczna, jest siłą rzeczy otwarta na kłamstwo i alternatywę. Derytualizacja w jego optyce oznaczałaby z jednej strony załamanie procesu wytwarzania i podtrzymywania całej konstrukcji Świętych Założeń stojących u podstaw religijnego światopoglądu (por. Rappaport, 2007, rozdz. 9), a z drugiej zanik mechanizmów chroniących przed kłamstwem i alternatywą, a więc przed możliwością falsyfikacji świata znaczeń i wprowadzenia do niego chaosu. Innymi słowy, wydaje się, że również idąc za Rappaportem, można potraktować sekularyzację jako implikację ujęzykowania-derytualizacji, z tym że u obu autorów mielibyśmy do czynienia z odmienną oceną tego układu. Dla Habermasa jest to proces pozytywny, prowadzący do pełnej racjonalizacji i jednocześnie demokratyzacji reguł ludzkiego współżycia. Dla Rappaporta z kolei „usymbolicznienie” komunikacji rytualnej byłoby sytuacją kryzysową i potencjalnie niebezpieczną, ponieważ wprowadza chaos semiotyczny w sam środek narzędzia służącego do jego ograniczania³.

3 Spojrzenie na problem „ujęzykowania *sacrum*” przez pryzmat założeń Rappaporta każe nie tylko zrewidować językowy optymizm Habermasa, ale również wejść w dyskusję z krytycznym wobec koncepcji sekularyzacji tego ostatniego poglądem Pawła Grada (2017a), zgodnie z którym przykład Kościoła rzymskiego, zwłaszcza w okresie kontreformacji, pokazuje, że ujęzykowanie (w radykalnej formie upiśmiennienia) doktryny wiary i reguł rytualnych nie przekłada się na sekularyzację, a wręcz może jej przeciwdziałać (por. Grad, 2017a, s. 131-132). W moim odczuciu problem polega na tym, że Grad rozumie ujęzykowanie inaczej niż Habermas, dla którego oznacza ono, iż aktorzy komunikacji społecznej zgodzą się na swojego rodzaju „krok w tył” i poszukiwanie na drodze debaty płaszczyzny porozumienia na poziomie racjonalistycznie umotywowanych „prawd”, co do których istnieje możliwość osiągnięcia konsensu. Tym samym muszą zrezygnować ze wszystkiego, co jest niedyskutowalne, nienegocjowalne, niepoddające się racjonalistycznej weryfikacji czy falsyfikacji – w tym przejawia się zanik mocy rytualno-sakralnych uzasadnień. W tym sensie historyczny moment kontreformacji, pomimo znaczenia, jakie miały w nim językowe formuły, nie zostałaby przez Habermasa opisany pojęciem ujęzykowania. Z punktu widzenia koncepcji Rappaporta (pomijam w tym momencie kwestię hipersakralizacji w rozwiniętych, skodyfikowanych systemach religijnych, która

ZASADNICZE WYMIARY REFORMY LITURGICZNEJ

Na tym tle możemy teraz zadać pytanie czy, a jeśli tak to na ile, reforma liturgiczna – ewidentna zmiana rytualna, obejmująca całość liturgii katolickiej (nie tylko mszalną, ale też oficjum oraz celebracje sakramentalne), przeprowadzona przez grono ekspertów (tzw. *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*) oraz zatwierdzona autorytetem papieskim i administracyjnie zaimplementowana w całym Kościele – posiadała wymiar ujęzykowania *sacrum* i derytualizacji. Oczywiście mowa jest tu o ogromnie złożonym i skomplikowanym zagadnieniu, którego gruntowne przebadanie wymagałoby m.in. drobiazgowej analizy scenariuszy rytualnych i ich realizacji sprzed i po reformie. W niniejszym tekście nie sięgnę tak głęboko, chciałbym natomiast, pozostając na poziomie bardziej ogólnym, zwrócić uwagę na dwa podstawowe makroaspekty, jeden widoczny bardziej na planie koncepcji Habermasa, a drugi Rappaporta.

Pierwszym z nich jest sam fakt reformy w jej historycznym kształcie. Była ona bowiem efektem fundamentalnej problematyzacji formy liturgicznej na poziomie dwóch częściowo paralelnych, a częściowo splatających się dyskursów: historiograficznego oraz eklezjologiczno-duszpasterskiego, funkcjonujących w ramach XX-wiecznego Ruchu Liturgicznego. Liturgia rytu rzymskiego, stanowiąca od czasów reformy potrydenckiej i wydania mszału przez papieża Piusa V (1570 r.) dominujący zwyczaj liturgiczny w Kościele łacińskim⁴, nie

jego zdaniem stwarza poważne problemy), w tym kontekście zasadnicze pytanie powinno dotyczyć tego, co daje językowym formułom moc, dzięki której zostają przyjęte jako prawdziwe. Same w sobie bowiem, jako rzeczywistości słowne, jej nie mają. Z tego punktu widzenia jej zasadą nie byłaby sama „językowość”, ale silny, wzmocniony jeszcze kodyfikacją rubryk, rzymski rytuał liturgiczny. Jednocześnie jednak w samym akcie uniformizacji liturgii i uczynieniu jej prerogatywą urzędu papieskiego krył się już załamek jej relatywizacji.

- 4 Bulla *Quo primum* promulgująca Mszał Piusa V zakazywała używania innych mszałów, a więc likwidowała mnogość istniejących ówczesnie zwyczajów liturgicznych, pomijając te, które miały już wtedy za sobą dwusetletnią tradycję (jak ryt ambrozjański i mozarabski czy warianty rytu rzymskiego takie jak ryt lyoński, dominikański, kartuski czy karmelitański). Znaczącym odstępstwem od tej reguły były tzw. „liturgie neogallikańskie”, funkcjonujące od drugiej połowy XVII w. we Francji, znajdujące się pod wpływem

była tworem nowym, ale poddaną pewnej kodyfikacji „powtórka mszału rzymskiego takiego jaki wówczas znano” (Pommarès, 1999, s. 247, za: Milcarek, 2009, s. 79). Innymi słowy, była to forma liturgiczna stanowiąca efekt długiego rozwoju, która swój ówczesny kształt uzyskiwała w późnym średniowieczu (zob. Zachara, 2014, s. 121-126), a następnie przez blisko czterysta lat stanowiła „rdzeń kręgowy” katolickiego systemu rytualnego. Jako taka stała się w pewnym momencie przedmiotem krytycznej refleksji, z jednej strony niektórych historyków, a z drugiej teologów i duszpasterzy. Zdaniem tych pierwszych, spośród których postacią najbardziej wpływową był Joseph Jungmann SJ, poczynając od IV w. liturgia rzymska stopniowo traciła swoją pierwotną czystość, prostotę i zaczęła – zwłaszcza w średniowieczu i baroku – obrastać w różnego rodzaju „wtórne dodatki” (Jungmann, 1962, s. 286), które zaciemniły jej zasadniczą strukturę (por. Jungmann, 1960, s. 1). Austriacki jezuita sformułował rodzaj „degeneracyjnej teorii historii liturgii” (Reid, 2005, s. 166). Tezy te stanowiły podwaliny pod przekonanie o konieczności pozbycia się owych „dodatków”⁵ i (re)konstrukcji liturgii w jej „nieskażonym” kształcie.

Z kolei w obrębie dyskursu teologiczno-pastoralnego krytykowano na wiele różnych sposobów anachroniczność średniowiecznej formy liturgicznej na tle „potrzeb naszych czasów”, mentalności „człowieka współczesnego” czy kształtu współczesnej kultury, oraz jej niedostępność – głównie ze względu na język łaciński, choć nie tylko – dla mas pozbawionych edukacyjnego kapitału kulturowego (por. np. Doncoeur, 1943, cyt. w: Milcarek, 2009, s. 116-119; Howell, 1953, s. 106; Murphy, 1956, s. 152-165 i in.; historyczne podłoże tych koncepcji – zob. Nichols, 2005, rozdz. 1). W wersji skrajnej pojawiały

jansenizmu i gallikanizmu oraz stanowiące świadomą kontrę w stosunku do liturgicznej władzy Rzymu (por. Milcarek, 2009, s. 86-88).

5 Jungmann wymienia je np. w przemówieniu do niemieckiej komisji liturgicznej (1949 r.): „Reforma Piusa V była tylko połowiczna. W dzisiejszych czasach (...) rekonstrukcja mszy nie przedstawia większych trudności. Jeśli ktoś miałby tego dokonać, powinny zniknąć następujące elementy: wielość modlitw wstępnych, bałagan w końcówkach modlitw, powtarzające się ucaławiania ołtarza, *Pax Domini*, które jest w złym miejscu, wszystkie przyklęknięcia, nacisk na słowa ustanowienia jako moment konsekracji i wiele innych” (za: Wagner, 1993, s. 143).

się tu postulaty „desakralizacji” liturgii, bazujące na – co znaczące – próbach teologicznego przepracowania sekularyzacji (zob. np. Schmidt, 1971; Marczewski, 1974; Grześkowiak, 1975 [tu też podana wcześniejsza literatura]). Rysująca się pomiędzy tymi podejściami fundamentalna sprzeczność (powrót do liturgii pierwszych wieków vs. potrzeby „współczesnego człowieka”) nie przeszkadzały części z tych autorów, z Jugmannem na czele (por. Reid, 2005, s. 166 i n.), scalać ich w pewne całościowe projekty zmiany rytualnej.

Protagonisci nasilającego się w ciągu ostatnich dwóch dekad przed Soborem „zwrotu politycznego” w obrębie Ruchu Liturgicznego (Nichols, 2005, s. 40) zaczęli traktować katolicki system rytualny jak przedmiot debaty, której efektem miała być liturgia nowa, pozbawiona mankamentów tej starej. Trudno o bardziej uderzający przykład ujęzykowania *sacrum*, jakkolwiek ma on oczywiście charakter paradoksalny, ponieważ autorzy wspomnianej problematyzacji na poziomie ich własnych intencji nie mieli zamiaru (w każdym razie większość z nich) likwidować liturgicznego medium. Samo postawienie sprawy w ten sposób, że zastana i funkcjonująca od wieków forma rytuału może stanowić efekt procesów degeneracyjnych, być anachroniczna, nieskuteczna, *passé* itd., jest jednak przeniesieniem jej na poziom, z którego w sposób oczywisty nie może pełnić tej sakralnej funkcji, którą pełniła przed problematyzacją.

Co istotne, liturgia została sproblematyzowana (ujęzykowiona) w pierwszym rzędzie nie na poziomie szeregowych wiernych ani też w obrębie działań hierarchii, ale w świadomości kościelnych elit intelektualnych (por. Dinges, 1987, s. 152), które ukazują się w tym świetle jako pierwszorzędni uczestnicy opisywanego przez Habermasa procesu racjonalizacji-sekularyzacji⁶. Autorytet sakralnej tradycji, a na poziomie społecznej praktyki również hierarchii kościelnej, zostaje tu – w zgodzie z pewnym ogólnym społecznym trendem – zastąpiony przez autorytet ekspertów-liturgistów, mających

6 W kontekście przekonania Habermasa nt. towarzyszącego procesowi ujęzykowania *sacrum* wyzwalania „tkwiącego w działaniu komunikacyjnym potencjału racjonalności” (2002, t. II, s. 140) interesującą kwestią jest fakt korelacji, a u niektórych autorów wręcz sugerowania/perswadowania związku pomiędzy postulatami reformy liturgii i dążeniami do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej. Związek ów był, jak się zdaje, szczególnie mocno artykułowany w USA (zob. Pecklers, 1998, rozdz. 3).

do dyspozycji rozwinięte środki biurokratyczne (por. Dinges, 1987, s. 152-153). Znakomitym przykładem legitymizacji tego nowego statusu „specjalistów od liturgii” jest koncepcja tradycji sformułowana przez sekretarza *Consilium*, abp. Annibale’a Bugniniego przy okazji omawiania 23. punktu Konstytucji o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*. Jego zdaniem, „autentyczna tradycja polega nie na przywracaniu tego, co robili inni, ale na odkrywaniu ducha, który powołał te rzeczy do istnienia, a który w innych czasach powołałby rzeczy inne, zupełnie odmienne [od tamtych]” (Bugnini, 1990, s. 44). Owe „rzeczy” to oczywiście różne formy rytualne. Reforma soborowa ma polegać na ponownym odkryciu pierwotnego „ducha” i na jego podstawie zbudowaniu formy liturgii odpowiadającej „naszym czasom” (por. Bugnini, 1990, s. 44-45). Zadanie tego odkrycia należy do tych, którzy są w stanie przeprowadzić konieczne do jego realizacji „prace badawcze i krytykę” (Bugnini, 1990, s. 44), a więc właśnie ekspertów. Warto zwrócić uwagę, że dyskurs Bugniniego stanowi wyrafinowany przykład fuzji obu scharakteryzowanych wyżej nurtów krytyki liturgicznej, a także – patrząc nieco od innej strony – przez całkowite oderwanie pojęcia tradycji od kwestii widzialnej ciągłości historycznych form rytuału, stanowi egzemplifikację jego „ujęzykowania” (poddania pod dyskusję, co jest, a co nie jest tradycją, uzależnienie tradycji od konsensu ekspertów itd.).

W oczywisty sposób specjalistyczne dyskusje historyków, liturgistów, teologów i innych profesjonalistów nie miałyby żadnego szerszego społecznego przełożenia, gdyby nie wprowadzenie w życie efektu ich debat i głosowań, tj. nowej liturgii z *Missale Romanum* Pawła VI na czele. O ile statystyczny wierny nie uczestniczył albo uczestniczył w sposób mocno ograniczony w problematyzującym dyskursie historycznym i pastoralnym, o tyle w momencie, kiedy nastąpiła widoczna dla niego gołym okiem radykalna zmiana układu rytualnego na nowy, siłą rzeczy rytuał zaczął podlegać problematyzacji. Jak ujmuje to Dinges (1987, s. 142-143), reforma posoborowa

pozostawiła wielu katolików z wrażeniem, że to, co było postrzegane jako dane z nieba i absolutne pod względem formy i struktury, jest niespójne i podatne na redefinicję i terytorialne zróżnicowanie. Zmiany w centralnym katolickim zbiorowym rytuale otworzyły również niepokojącą możliwość, że także inne konstytutywne elementy

Kościół nie miał charakteru obiektywnego, ale były (i mogły być) socjologicznie i historycznie konstruowane i rekonstruowane.

Ujęzykowanie systemu rytualnego automatycznie uruchomiło daleko idące sprobematyzowanie makrosystemu katolickiego⁷.

Drugi z makroaspektów reformy to fakt, iż miała ona charakter co najmniej podwójnie derytualizujący obrzędy liturgiczne. Po pierwsze, zredukowała w bardzo znaczący sposób warstwę rytualnej cielesnej *praxis* (skłony, ucałowania ołtarza, przyklęknięcia, trzymanie złączonych palców po konsekracji, ustawianie się w przestrzeni itd.), promując i uwypuklając komunikację werbalną. Nacisk na tę ostatnią uwidacznia się również w znaczącej zmianie proporcji pomiędzy modlitwami kapłańskimi odmawianymi głosem ścisłym lub szeptem (choćby cały *Canon Missae*) a odmawianymi głośno na rzecz tych ostatnich (z wykorzystaniem możliwości dawanych przez użycie mikrofonów) oraz – *last but not least* – szybkiej rezygnacji z łaciny na rzecz języków narodowych (imperatyw „zrozumiałości”, będący korelatem „świadomego uczestnictwa”). Z perspektywy posługującej się typologią Peirce’a koncepcji Rappaporta było to silne przesunięcie w kierunku komunikacji symbolicznej kosztem wskaźnikowej, a więc osłabienie możliwości potwierdzania warstwy kanonicznej przez rytualnie uporządkowany strumień komunikatów autoreferencyjnych⁸. „Znaczenie komunikatu nadawanego z prezbiterium przesuwają się w związku z tym niejako naturalnie z poziomu «tego, co jest» na poziom «tego, co się mówi (że jest)»” (Dekert, 2013, s. 44).

Analogiczny efekt ma drugi wymiar derytualizacji, tzn. zmniejszenie stopnia obligatoryjności rytualnych wytycznych (rubryk), wprowadzenie wielości możliwych wariantów realizacji poszczególnych

7 Można w tym kontekście przywołać Rappaporta, który pokazuje, że nawet jeśli niezmiennosc rytuału nie jest faktem fizycznym i historycznym, to zasadnicze znaczenie dla jego działania ma „semiotyka niezmienności” (por. 2007, s. 453; Dekert, 2013, s. 41-42).

8 Pomijam w tym miejscu kwestię radykalnych zmian, które reformatory wprowadzili do samej informacji kanonicznej, usuwając całe sekwencje eucharystii (np. modlitwy u stopni ołtarza czy *Offertorium*), dodając nowe kanony mszalne, przerezegowując oracje i zmieniając ich przyporządkowanie do poszczególnych momentów roku liturgicznego itd.

elementów scenariusza rytualnego⁹ i otwarcie możliwości angażowania własnej inwencji. Liturgia staje się tym samym przestrzenią, w której teoretycznie rozszerzony i udostępniony wiernym kanon może np. zostać usunięty w cień i zdominowany przez nieprzekształcone za pośrednictwem rytualnego porządku komunikaty autoreferencyjne celebransa(ów). W obu przypadkach dochodzi w rzeczywistości do wielopoziomowego ujęzykowania liturgii katolickiej, z tym że już nie na metapoziomie jej problematyzacji, ale na płaszczyźnie jej własnej struktury i szczegółowych komponentów.

WNIOSKI

W świetle powyższej analizy wydaje się, że istnieją poważne przesłanki, aby uznać posoborową reformę liturgiczną za istotny faktor ujęzykowania *sacrum* (w rozumieniu Habermasa) oraz derytualizacji (w rozumieniu Rappaporta). Tym samym miałyby ona swój

⁹ Jeden z tradycjonalistycznych blogerów przedstawił to ironicznie w formie kombinatorycznego obliczenia (dotyczy polskiej wersji mszału): „Policzmy zatem, na ile sposobów można odprawić «Nową Mszę»?

- zagajenie (powitanie) – 5 wariantów
- akt pokutny – 4 warianty
- trzeci wariant aktu pokutnego – 11 rodzajów wezwań do wyboru
- razem: 14 wariantów aktu pokuty
- Kyrie – 2 warianty (a nawet 3, bo jeśli użyto 3 lub 4 aktu pokuty, to Kyrie „wylatuje”)
- Credo – 2 warianty (a nawet 3, jeśli podczas mszy św. sprawuje się sakrament chrztu)
- Modlitwa wiernych – 4 warianty (ponoć jest więcej)
- przygotowanie darów – 2 warianty
- prefacje – 10 wariantów
- Modlitwy Eucharystyczne – 18 wariantów (w Polsce. W innych krajach jeszcze więcej)
- doksologia – 2 warianty
- Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej – 8 wariantów
- Domine, qui dixisti – 5 wariantów
- modlitwa przed Komunią – 2 warianty
- rozesłanie – 2 warianty

Podsumowując: Nową Mszę w Polsce można (delikatnie szacując) odprawić na $5 \times 4 \times 14 \times 2 \times 2 \times 4 \times 2 \times 10 \times 18 \times 2 \times 8 \times 5 \times 2 \times 2 = 516096000$ (pięćset szesnaście milionów dziewięćdziesiąt sześć tysięcy) sposobów” (Dextimus, 2007, dostęp: 31.01.2018).

znaczący, aktywny i wielopoziomowy udział w procesach sekularyzacyjnych zachodzących w Kościele katolickim. Miałyby one wymiar przede wszystkim osłabienia lub dekonstrukcji katolickiego świata znaczeń odniesień sakralnych, a w każdym razie jego obowiązywalności i odporności na relatywizację i indywidualizację. Oczywiście nie jest to w żadnym wypadku w skali całego Kościoła zjawisko proste – należałoby raczej mówić o rozległym spektrum (kontinuum?) różnego rodzaju wpływów, zasadniczo skorelowanych ze stopniem derytualizacji/ujęzykowania liturgii. Niemniej ze względu na swoją historię i charakter liturgia posoborowa nie stanowi skutecznego zabezpieczenia przed sekularyzacyjnym rozpadem katolickiego „świętego baldachimu” (używając sformułowania Bergera), a w niektórych przypadkach może wręcz stanowić główny czynnik do niego prowadzący.

BIBLIOGRAFIA

- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- Bellah, R.N. (2003). Ewolucja religijna. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 207-227.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Bohuszewicz, J. (2009). Skuteczność jako cecha rytualnej komunikacji w koncepcjach Victora Turnera i Roya Rappaporta. *Ex Nihilo*, 1, 83-99.
- Bugnini, A. (1990). *The Reform of the Liturgy 1948-1975*. Tłum. M.J. O’Connell. Collegeville: Liturgical Press.
- Collins, R. (2011). *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Tłum. K. Suwada. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Czyżewski, M. (2013). Teorie dyskursu i dyskursy teorii. *Kultura i społeczeństwo*, 2, 3-25.
- Dekert, T. (2013). Nowa msza: rytuał czy antyrytuał? Reforma liturgiczna w świetle teorii Roya A. Rappaporta. *Pressje*, 32/33, 34-47.
- Dextimus. (2007). *Chaos liturgiczny*. Pozyskano z: <http://breviarium.blogspot.com/2007/05/chaos-liturgiczny.html> (dostęp: 31.01.2018).
- Dinges, W.D. (1987). Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church. *Sociological Analysis*, 48/2, 138-157.
- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Tłum. R. Bańska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Doncoeur, P. (1943). *Conditions d'une renaissance liturgique populaire*. Lyon: Editions de l'Abeille.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grad, P. (2017a). Rzymski racjonalizm. Teoria piśmienności przeciwko teorii sekularyzacji. *Przegląd Humanistyczny*, 2, 125-134.
- Grad, P. (2017b). *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Grześkowiak, J. (1975). Desakralizacja liturgii? *Collectanea Theologica*, 45/1, 76-81.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: Przyczynek do krytyki teorii rozumu funkcjonalnego. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Howell, C. (1953). *The Work of Our Redemption*. Oxford: Catholic Social Guild.
- Hull, G. (1995). *The Banish Heart: Origins of Heteropraxis in the Catholic Church*. Sydney: Spes Nova League.
- Jungmann, J. (1958). *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*. Tłum. F.A. Brunner. London: Darton, Longmann and Tod.
- Jungmann, J. (1962). *Pastoral Liturgy*. London: Challoner Books.
- Marczewski, M. (1974). Wspólnota kultu a akomodacja liturgii. *Collectanea Theologica*, 44/1, 98-102.
- Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Milcarek, P. (2009). *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach rytu rzymskiego*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Murphy, J.L. (1956). *The Mass and Liturgical Reform*. Milwaukee: Bruce.
- Nichols, A. (2005). *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej dzisiejszej formy*. Tłum. T. Glanz. Poznań: Klub Książki Katolickiej.
- Pecklers, K.F. (1998). *The Unread Vision. The Liturgical Movement in the United States of America: 1926-1955*. Collegeville: Liturgical Press.
- Peirce, Ch.S. (1997). *Wybór pism semiotycznych*. Tłum. R. Mirek i A.J. Nowak. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Pommarès, J.-M. (1999). L'origine du missel Romain dans la réforme de saint Pie V. W: L. Mérian (red.). *Aspects historiques et theologiques du missel romain. Actes du V colloque d'études historiques, theologiques et canoniques sur le rite catholique romain*. Versailles: Centre International d'Études liturgiques.

- Rappaport, R.A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Tłum. A. Musiał, T. Sikora i A. Szyjewski. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Reid, A. (2005). *The Organic Development of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Schmidt, H. (1971). Liturgia w nowoczesnym świecie. Tłum. B. Skóra. *Concilium*, 2/7, 82-93.
- Szahaj, A. (2003). Czy potrzebujemy konsensu? W: B. Sierocka (red.), *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensu*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 190-198.
- Wagner, J. (1993). *Mein Weg zur Liturgiereform: 1936-1938 Erinnerungen*. Freiburg – Basel – Vienna: Herder.
- Warczok, T. (2011). Konflikt, rytuał, emocje – socjologia Randalla Collinsa. Wstęp do: R. Collins. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Tłum. K. Suwada. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, IX-XXXIII.
- Zachara, M. (2014). *Krótką historia mszału rzymskiego*. Warszawa: PROMIC.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>