



Aspekty antropologiczne, personalistyczne i komunikacyjne we współczesnej teologii liturgii

WŁODZIMIERZ MOCYDLARZ

Papieski Wydział Teologiczny – Collegium Bobolanum, Warszawa
ORCID: 0000-0002-3646-0346

STRESZCZENIE

Artykuł opisuje różne uwarunkowania wpływające z ludzkiej natury oraz wynikające z niej wszystkie aspekty antropologiczne, które stanowią podstawę, a jednocześnie są drogą zbawczej mediacji interpersonalnej i komunikacji Boga z człowiekiem oraz człowieka z człowiekiem w Liturgii. Te uwarunkowania ukazane są w trzech punktach:

1. Liturgiczne tło i jego zbawczy kontekst;
2. Aspekty antropologiczne jako warunek *sine qua non* oraz horyzont refleksji liturgiczno-teologicznej, oraz
3. Aspekty personalistyczne i komunikacyjne – wzajemna korelacja i umiejscowienie w teologii liturgii.

Wszystkie wyszczególnione elementy stanowią nierozzerwalną całość, a bez któregośkolwiek z nich nie jest możliwa celebrowanie żywej liturgii we wspólnocie Kościoła.

Słowa kluczowe: Misterium paschalne Chrystusa, Misterium-Actio-Vita, komunikacja interpersonalna, antropologia, personalizm, natura ludzka, teologia liturgii, Sobór Watykański II

* * *

1. Liturgiczne tło i jego zbawczy kontekst

W świętej liturgii, która jest *Misterium* paschalnym dynamicznie celebrowanym dla życia, w poszczególnych znakach i symbolach mamy do czynienia z rzeczywistością, która nie ogranicza się wyłącznie do samego działania (*actio*), lecz prowadzi dalej, do przemiany chrześcijańskiego ży-

cia (*vita*), nadając mu wyjątkowy wymiar paschalny, przejścia ze śmierci do życia, przemiany – upodobnienia się do Pana. W liturgii bowiem nieustannie dokonuje się istotny przekaz – komunikacja zbawienia, które jest uobecnianie dla nas w mocy Ducha Świętego, dzięki mediacji Chrystusa, Jedyne, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, który jest obecny, żyje i działa w Kościele, i jest reprezentowany przez prezbiterów występujących w Jego Imieniu i Osobie (*in persona Christi*). Ta mediacja i komunikacja stanowi ruch mający trzy wymiary i kierunki działania – jeden ma charakter zstępujący (uświęcający) i oznacza uniżenie się (*katabasis*) Boga, kenozę i humanizację Słowa Wcielonego, drugi dokonuje się na płaszczyźnie horyzontalnej w celu przemiany życia człowieka (apropriacji zbawienia), a trzeci jest drogą powrotu do domu Ojca i ma wymiar wstępowania (*anabasis*) człowieka, wymiar kulturowy (*latreutyyczny*). Ten ostatni jest nakierowany na przebóstwienie (*theosis*) całego człowieka, czyli na wyniesienie ludzkiej natury do chwały zbawionych i całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Tak oto, w liturgii celebrowanej przez wspólnotę Kościoła dokonuje się uobecnienie (*anamnesis*) Misterium paschalnego, gdy uczestniczy ona w dziele Chrystusa dokonującym się dla naszego zbawienia, dla pełni życia po to, by mogła doznać w Nim uświęcenia i tak godnie oddać cześć Bogu. W liturgii – mocą Ducha i dzięki pośrednictwu Chrystusa wszystko (my także) od Boga wychodzi, doznaje przemiany i do Boga powraca, a w końcu wszystko staje się Jego chwałą i zostaje Mu poddane. Tak pokrótce można opisać interpersonalną komunikację (od Boga w Jezusie Chrystusie – do /przez/ człowieka we wspólnocie wierzących – i – z powrotem do Boga, celu wszystkich stworzeń) i mediację zbawienia, która ma miejsce w liturgii celebrowanej dla życia. Jest to dzieło Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ale także i całego Kościoła.

Uwarunkowania wpływające z ludzkiej natury oraz wynikające z niej wszystkie aspekty antropologiczne, stanowią podstawę, są drogą zbawczej mediacji interpersonalnej i komunikacji Boga z człowiekiem w liturgii.

2. Aspekty antropologiczne jako warunek *sine qua non* oraz horyzont refleksji liturgiczno-teologicznej

Na aspekty antropologiczne obecne w liturgii składają się te elementy, które są odbiciem chrześcijańskiej wizji człowieka. Misterium celebrowane w liturgii ma na celu zbawienie całego człowieka, objęcie nim całego człowieczeństwa przez wypowiedane słowa (chodzi o zdolność mówienia, posługiwania się językiem, przekaz słowny, np. słowo Boże proklamowane przez celebransą i odpowiedź ludu), percepcję wzrokową (np. „ogień”, „światło”),

odbiór zmysłem węchu (np. „kadzidło”, „wonność”), przez oddziaływanie dźwiękiem i percepcję akustyczną na zmysł słuchu (np. w sakramencie pojednania), oraz zmysł dotyku (np. „oleje święte” – „namaszczenie”), jak również zmysł smaku (przyjęcie pokarmu podczas eucharystycznej Uczty), czyli najogólniej przez znaki i symbole¹ docierające w swej złożoności do całego człowieka jako osoby oraz jego natury, do tego człowieczeństwa, które zostało opisane przez św. Pawła jako „cielesność-ciało” (*sarks*) albo „ciało” (*soma*), „dusza” (*psychē*) i „duch” (*pneuma*) (por. 1Tes 5,23), ale również jako „nowe stworzenie” w Chrystusie (por. 2Kor 5,17)².

Jan Paweł II powiedział o Chrystusie, którego Polsce przyniósł Kościół, że jest On kluczem do zrozumienia człowieka: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”³. Skoro tak, to powstaje pytanie: Jak i czy człowiek, chrześcijanin, może zostać rozumiany przez innych (i sam siebie zrozumieć) w pełni bez uczestnictwa w liturgii, gdzie Bóg mówi swoje Słowo do niego i karmi go swoim Ciałem? Dopiero w przyjęciu tego Słowa i Ciała, w odpowiedzi na ten Dar, człowiek uświadamia sobie, że był i jest w stanie przyjąć Boga (*homo est Dei „capax”*), że jest istotą religijną (*homo religiosus*⁴). Jest on także istotą „transcendencji i dialogu”, z natury liturgiczną (*homo liturgicus*), bo świętującą, oraz istotą historyczną i komunikatywno-społeczną⁵.

Dlatego w szczytowym momencie samoudzielania się Boga, o którym mówi K. Rahner, nastąpiło wcielenie się Słowa Bożego w mocy posyланego Ducha Świętego. W ten sposób Bóg, wychodząc w swym zbawczym działaniu (*ad extra*), wszedł z nami w dialog i objawił nam we wcielonym Synu swoje wewnętrzne (*ad intra*) międzysobowe życie, a zarazem zaprosił nas do udziału w nim. Tego właśnie doświadczamy w liturgii. Również sama refleksja o liturgii wychodzi od i prowadzi do świętowania przez współ-

¹ Bogusław Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych: per visibilia ad invisibilia* (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2010), 143-46, 199-201, 201-204, 314-318.

² Stefan Szymik, „Antropologia”, w *Teologia Nowego Testamentu: Listy Pawłowe, katolickie i List do Hebrajczyków*, red. Mariusz Rosik, t. 3, Bibliotheca Biblica (Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2008), 233-242; Stefan Szymik, „Nowy człowiek w Chrystusie: wybrane aspekty antropologii biblijnej”, *Forum Teologiczne* 10 (2009): 14-17.

³ Fragment kazania Ojca Świętego pt. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*. Sobota, 2 VI 1979 r., msza św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie; Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie. 1979 (styczeń-czerwiec)*, t. 2/1 (Poznań: Pallottinum, 1990), 598-601.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 27-28.

⁵ Bogusław Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, *Myśl Teologiczna* 42 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 130-135.

notę Kościoła życia w pełni trynitarnego, ukrytego pod osłoną symboli i znaków. Konsekwentnie, refleksja liturgiczna o charakterze teologicznym, oparta na fakcie wcielenia, winna także dotyczyć ścisłej relacji teologii z antropologią, uwzględniając przy tym różne formy wyrazu uczestników celebracji liturgicznej, które wynikają z ich podmiotowości⁶.

Ryty i gesty w każdej celebracji nastawione są na człowieka, tak by zawierały się w jego całościowym, antropologicznym ujęciu i były dostosowane do jego natury. Liturgię celebrują przeciwieź ludzie (*secundum naturam*), uwarunkowani różnymi słabościami, a zarazem wyposażeni w zdolność do rozumnego aktu wiary⁷, która ma dorastać do swej pełni, by była także wiarą uczestniczącą⁸. Mamy na myśli także liturgię, którą A.M. Triacca określił trzema kategoriami, triadą powiązanych ze sobą słów: *Mysterium – actio – vita* („Mysterium” – „celebracja [akcja]” – „życie”)⁹. Chodziło mu o celebrowane Mysterium zdolne do przemiany życia (uświęcenia człowieka) i uwielbienia Boga, o liturgię, w której jest miejsce dla każdego członka Ludu Bożego. Ma być ono wypełnione aktywnym uczestnictwem, przez które każdy może realizować swą wiarę uczestniczącą. Każdy członek Ludu Bożego, czy to świecki, czy duchowny, może i – jak czytamy w tekście Konstytucji – „powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych”, wykonując „swoj urząd”, właściwe sobie zadania, czyli przypadające „każdemu czynności” i „funkcję liturgiczną”¹⁰.

3. Aspekty personalistyczne i komunikacyjne – wzajemna korelacja i umiejscowienie w teologii liturgii

Ksiądz prof. B. Nadolski († 20 X 2018 r.) zwykł mawiać, że wszyscy jesteśmy koncelebransami – jedni na mocy sakramentu święceń, a drudzy na mocy kapłaństwa wspólnego wpływającego z łaski chrztu św., ponie-

⁶ Tamże, 5-6.

⁷ Czyli jednoczesnego aktu rozumu i woli. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1998), nr 13.

⁸ Nie wystarczy być ochrzczonym stojącym z daleka od ołtarza w pasywnej postawie uczestnika „sztuki teatralnej”, lecz trzeba także korzystać z praw i z obowiązków, jakie wynikają z sakramentalnego faktu bycia wszczepionym w Chrystusa, po to, by brać czynny udział w liturgii zgodnie z naturą i hierarchiczną strukturą wspólnoty Kościoła. Sobór Watykański II, „Konstytucja o Liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«”, w *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 19, 21, 27, 41, 50, 79, 113.

⁹ Tak podaje Félix Maria Arocena, „Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i ethosu. Pierwsza charakterystyka »teologii liturgicznej«”, w *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, red. Bogusław Migut, tłum. Piotr Roszak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 29-32.

¹⁰ Sobór Watykański II, „Konstytucja o Liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«”, nr 28-29.

waż każdy „uczestnik liturgii (...) jest podmiotem, jest współsprawującym w wyniku udziału w Chrystusowym kapłaństwie, koncelebruje razem z innymi”¹¹. Jak podaje F. Kohlschein, już w *Liber Ordinarius* (1324 r.) dla diecezji Paderborn odnajdujemy znamienne określenie *populus celebrat* („lud celebrowa”) ¹². Fakt udziału wiernych w kapłańskiej funkcji Chrystusa widać chociażby we wspólnym świętowaniu dnia Pańskiego, który „jest aktem komunikowania egzystencji”¹³. Liturgia to Misterium celebrowane i wysławiane¹⁴ przez członków zgromadzenia Ludu Bożego biorących w nim świadomy, pełny, pobożny, czynny i owocny udział ¹⁵.

Jeszcze pod koniec XIX i na początku XX w. mocno akcentowano konieczność „personalnego stylu myślenia” oraz „personalnego doświadczenia Boga Osobowego” w liturgii przeżywanej w wierze po to, by można było wyrazić niełatwe przeciwieństwo rzeczywistości Bożej w taki sposób, by mogły być zrozumiałe i do przyjęcia dla osoby ludzkiej¹⁶. Dlatego też w liturgii cała osoba jest zbawiana (*hominis persona salvanda est*), ponieważ na płaszczyźnie wiary doświadcza personalnego działania Trójcy, wypowiedzenia się Boga przez Słowo Wcielone, to jest Drugą Osobą Bożą. Liturgia jest sprawowana, by celebrować całe Misterium Paschalne i w celu przekazu życia Bożego komunikowanego w niej uczestnikom, którymi są osoby wierzące. „Liturgia jest światem osób”, służy wypromowaniu człowieka jako osoby, personalizacji człowieka, ponieważ w swej istocie jest „wydarzeniem spotkania” z żywą i działającą Osobą Chrystusa, z Osobą posyłającego Go Ojca w mocy Osoby Ducha, a więc całej Trójcy Świętej¹⁷. Dzięki temu człowiek „dzieje się”, staje się bardziej tym, kim jest we wspólnocie z innymi członkami Ludu Bożego, ponieważ liturgia sprawowana jest *in persona Christi*, Głowy Ciała całego Kościoła oraz *in persona Ecclesiae* („w osobie”, albo „w imieniu Kościoła”), czyli celebrowana jest w społeczności Kościoła i przez Kościół¹⁸.

To liturgia Eucharystii tworzy i buduje Kościół, który nią się karmi, czerpie z niej, jak ze źródła, życiodajne siły do swego wzrostu. Kościół w swej istocie „żyje dzięki Eucharystii”¹⁹, bo ona jest jego „najcennie-

¹¹ Bogusław Nadolski, *Niedziela* (Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2010), 82.

¹² Cyt. za: Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 42, nr 3 (1989): 167.

¹³ Więcej na temat celebracji niedzielnej, Bogusław Nadolski, *Niedziela*, 82-83.

¹⁴ Jan Józef Janicki, „Misterium Paschalne Chrystusa uobecnianie w liturgii według »Katechizmu Kościoła Katolickiego«”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 12 (2013): 68, 76-77.

¹⁵ Sobór Watykański II, „Konstytucja o Liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«”, nr 11, 14, 48.

¹⁶ Bogusław Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, 6.

¹⁷ Tamże, 42-43.

¹⁸ Tamże, 74-77.

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika »Ecclesia de Eucharistia«* (Watykan, 2003), nr 1.

szym skarbem”. „Eucharystia jest jakby bijącym sercem, dającym życie całemu mistycznemu Ciału Kościoła”²⁰, narodzonemu z przebitego boku Jezusa, który w „godzinę” swej męki w ten właśnie sposób ukazał nam „więź, jaką pragnął nawiązać pomiędzy sobą a nami, pomiędzy swoją osobą a Kościołem”²¹.

Natomiast fenomen osoby ludzkiej znajduje swój fundament w Misterium Osób samej Trójcy Przenajświętszej, a swoje wzbogacenie w sferze osobowości zyskuje dzięki łasce chrztu św., stanowiącego dla człowieka moment nowych narodzin do życia Bożego. Staje się to możliwe przede wszystkim dlatego, że osoba człowieka jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”, jest kimś, kto został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i obdarowany miłością w Jego Synu²². W istocie swej, jak mówi Cz. Bartnik, obdarowanie to jest „aktem redempcyjnym”, zawierającym „w sobie całą Bożą ekonomię stworzenia i zbawienia”, która stanowi rzeczywistość „mysteryjną, zbawczą i na swój sposób ontologiczną, a także objawieniową, dynamiczną i twórczą”. Dlatego też można powiedzieć, że sakrament chrztu ma moc „osobotwórczą”, bo daje możliwość spełnienia i dynamicznego rozwoju osobowego wymiaru bytu (*esse*) chrześcijańskiego²³. Tak naprawdę, dzięki liturgii sakramentów prawie każde ważniejsze wydarzenie (np. narodzenie, miłość małżeńska, wspólny posiłek – uczta, choroba i śmierć), a przez to cała historia życia osób wierzących, doznaje uświęcenia w darze łaski mającej swe źródło w Misterium Paschalnym Chrystusa²⁴.

Osoba ludzka nosząca w sobie obraz Boży i podobieństwo do Stwórcy została również obdarowana przez Niego „duchową i nieśmiertelną” duszą, a ponadto od samego poczęcia została także „przeznaczona do szczęścia wiecznego”²⁵. To wzbogacenie naturalne spotyka się z nadprzyrodzonym działaniem łaski. Wpisana w osobę i naturę ludzką otwartość na łaskę stanowi o jej predyspozycji do przyjęcia ogromu bogactwa rzeczywistości chrztu św. w porządku nadprzyrodzonym, czyli daru dziecięstwa Bożego,

²⁰ Benedykt XVI, „Święto Eucharystii, bez której Kościół nie może istnieć. Rozważanie przed modlitwą »Anioł Pański« 26 czerwca 2011”, *L'Osservatore Romano* 32, nr 8-9(2011): 48.

²¹ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”* (Kraków: Wydawnictwo AA, 2007), 29-30.

²² Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym »Gaudium et spes«”, w *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 24; zob. także, Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980), nr 13; przedmowa Bogusława Nadolskiego w: Jan Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne* (Kraków: Wydawnictwo Unum, 2006), 5-6.

²³ Jan Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*. (Kraków: Wydawnictwo Unum, 2006), rec. Czesław Stanisław Bartnik (s. IV okładki).

²⁴ Tamże, 8-10.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1702-1703.

do czego zresztą w swej naturze zdolny jest tylko człowiek jako osoba. Wiemy, że „osoba pozostaje po chrzcie ta sama ontycznie, ale już nie taka sama”, bo przemieniona łaską Chrystusa w nowe stworzenie²⁶. Jest to dar dany, ale w jego ogromnej potencjalności także i zadany, dlatego każdy ochrzczony jako osoba stoi przed wyzwaniem „aktualizowania” potencjalności swej osoby, a nawet więcej – jej „kształtowania” i „samostanowienia”, jak by wyraził się K. Wojtyła. Ta formacja osobowa człowieka jest możliwa tylko wtedy, gdy występuje „radikalny kontakt z tym wzorcem”, „normą” albo „formą”, którą jest Osoba Jezusa Chrystusa, przez wydarzenie celebracji chrztu, które zwie się „zanurzeniem w Chrystusa”, bo tylko wtedy dochodzi do pełnego zjednoczenia z Nim²⁷.

Podstawą do rozwiązania problemu osobotwórczego charakteru chrztu jest odpowiedź na pytanie o rozumienie osoby. Nie wystarczy już esencjalna definicja Boecjusza, gdyż trzeba ją wzbogacić o nowe ujęcie, które określa się mianem egzystencjalnego. Dlatego, o osobie stanowi nie tyle rozum i wola jako jej treściowa struktura, ile „istnienie” (*esse*). Człowiek jako osoba w ujęciu personalistycznym jawi się jako „byt realizujący się przez świat relacji i wezwanie (powołanie), jakie przed nim stoi”²⁸.

Wydaje się, że najbardziej dojrzałą koncepcję osoby przedstawił Cz. S. Bartnik, dla którego fundamentem, od którego trzeba wyjść w antropologii personalistycznej, a zarazem zwornikiem „wszelkiej rzeczywistości” jest „fenomen osoby”. Wyróżnia w niej następujące konstytutywne elementy: „ciało, dusza, natura rationabilis, substancja, samoistość, podmiotowość, osobowość i jaźń”²⁹. Stanowią one podstawę do stworzenia syntetycznej definicji, będącej opisową próbą zrozumienia fenomenu osoby w ujęciu współczesnego personalizmu. „Osoba jest misterium, którego nie da się zdefiniować w sensie klasycznym”³⁰. Według ujęcia Cz. S. Bartnika „osoba ludzka jest substancją tworzącą się z duszy i ciała, rozumną, obdarzoną wolą oraz twórczą, we właściwy sobie sposób substancjalizującą się, absolutnie upodmiotowującą się w »kogoś« i spełniającą się – zwrotnie – w innych współosobach”³¹. Jest ona stworzeniem, ma intelekt, poznanie, wolę, wolność, realizuje się i spełnia. Osoba jest dla niego najdoskonalszym bytem, ponieważ w niej „byt się rozjaśnia, zwiędza, osiąga swoją pleromę i spełnia się w sposób absolutny. (...) Powstaje drogą technienia obrazu Bo-

²⁶ Jan Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, 10-11.

²⁷ Tamże, 11-12; zob. Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3, Źródła i Monografie-Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Lublin: TN KUL, 1994), 425.

²⁸ Jan Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, 12.

²⁹ Tamże, 64.

³⁰ Tamże, 71.

³¹ Tamże.

żego ze strony Osób Bożych. (...) osoba to samoistnienie na sposób kogoś lub ktoś jako subsystujący (...) to byt realnie istniejący w sobie”³². Trudno spotkać we współczesnej antropologii personalistycznej bardziej komplementarną definicję osoby niż ta, którą wypracował Cz. S. Bartnik³³. Podobnie trzeba by patrzeć na chrzest i jego wymiar społeczny w kontekście samorealizacji żywej wspólnoty Kościoła, która formuje się w swej istocie jako „osoba społeczna” i tworzy *communio* pod wpływem działania Ducha Świętego³⁴.

W jednej ze wczesnych swych prac Dietrich von Hildebrand ukazuje kult Boży jako środowisko, w którym człowiek może doskonale dojrzewać w duchu wspólnoty Kościoła i wraz z innymi rozwinąć w pełni swoją wyjątkową osobowość³⁵. Według tego wielkiego niemieckiego filozofa i teologa, trzeba odróżniać daną „osobowość od osoby”, ponieważ każdy z nas jako człowiek *secundum naturam suam* jest osobą, czyli podmiotem świadomie istniejącym, potrafiącym „poznawać, kochać i istnieć”, istotą posiadającą siebie, celebrującą swoje bycie oraz umiejącą w wolny sposób dokonywać wyborów, mającą potencjalność stania się osobowością. Nie znaczy to jednak, że samo bycie osobą automatycznie czyni z niej osobowość. Dlatego w prawdziwym sensie staje się nią tylko taki człowiek, który wykracza ponad przeciętność i potrafi w pełni urzeczywistniać „klasyczne ludzkie postawy”. A dzieje się tak, gdy „głębiej i właściwiej poznaje niż osoba przeciętna, głębiej i prawdziwiej kocha, czyściej i poprawniej chce niż inni, który robi pełny użytek ze swojej wolności”. Dla Hildebranda więc „jest nią pełny, głęboki, właściwy człowiek”³⁶.

Kiedy D. von Hildebrand analizuje najbardziej charakterystyczne cechy liturgii w odniesieniu do fundamentalnych postaw kształtowania się osobowości (a nawet „rozwoju osoby w ogóle”), w punkcie wyjścia odróżnia niczym niezastąpiony przez człowieka nadprzyrodzony dar życia Bożego (chrzest św. i in. sakramenty) jako warunek wstępny „rozwoju życia osobowego”, od tego, co jest intencjonalnym poruszeniem „przez świat wartości” i zasadniczym elementem „wszelkiego naturalnego i nadprzyro-

³² Tamże.

³³ Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm* (Lublin: Czas, 1995), 189; Czesław Stanisław Bartnik, „Osoba i historia: szkice z filozofii historii”, w Czesław Stanisław Bartnik, *Dziela zebrane*, t. 8 (Lublin: Standruk, 2001), 13, 378-379; Czesław Stanisław Bartnik, „Misterium człowieka”, w Czesław Stanisław Bartnik, *Dziela zebrane*, t. 36 (Lublin: Standruk, 2004), 141-143; Czesław Stanisław Bartnik, „»Osoba« w Trójcy Świętej”, *Collectanea Theologica* 53, nr 2 (1983): 18-24.

³⁴ Jan Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, 251-254.

³⁵ Dietrich von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. Maria Grabowska, *Źródło i Szczyt* 2 (Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny -Wydawnictwo M, 2014), 11, 13, 16.

³⁶ Tamże, 33.

dzionego kształtowania osobowości”³⁷. Niemiecki filozof i teolog stwierdza, że nie wystarczy, iż człowiek afirmuje te wartości, poznaje je, a nawet chce i kocha swoimi czystymi uzdolnieniami, albowiem do pełnego rozkwitu tych duchowych potencjalności (władz) w cnotę trzeba, by dana osoba dokonała zaślubin ze światem tych wartości, a wtedy zaowocują one pokorą, czystością i miłością. Podobnie jest z procesem rozwoju życia nadprzyrodzonego w człowieku, ponieważ nie wystarczy być ochrzczonym, albo chcieć być świętym. „Nikt nie może zostać świętym bez poznania Chrystusa” i objawiającego Go Ojca, bez umiłowania Tego, „który jest epifanią niewidzialnego Ojca” – Osoby Chrystusa jako swej drogi, prawdy i życia (por. J 14,6.9), gdyż dopiero to oznacza prawdziwe *imitatio Christi* i oddanie się Mu w prawdziwej wolności osobowej³⁸. Oddziaływanie liturgii w procesie formowania się osobowości człowieka nie ogranicza się tylko do sfery bytowej (chrzest), liturgia bowiem kształtuje człowieka także na płaszczyźnie moralnej, pomaga mu, aby ukształtował się w nim sam Chrystus, ponieważ stanowi dla człowieka jego najgłębsze źródło rozwoju świętości (msza św. i Liturgia Godzin)³⁹.

We współczesnej teologii liturgii ważnym zagadnieniem jest ukazanie związku między komunikacją międzyludzką (także związaną z kulturą) oraz tą, w której dokonuje się przekaz i zrozumienie (interpretacja) objawienia – komunikacja z Bogiem. W liturgii Jezus Chrystus jest nie tylko „Pierwszym Działającym” (*Principalis Actor*), inicjującym akcję liturgiczną, ale i „Doskonałym Komunikatorem” (*Perfectus Communicator*) podtrzymującym tę zbawczą komunikację (nić-więź, płaszczyznę i treść przekazu, dialogu). A jeśli milczy, to też coś komunikuje, np. potrzebę nawrócenia. Człowiek jest w tym procesie komunikacji albo odbiorcą czynnym, albo biernym⁴⁰.

Zdzisław Janiec w swojej rozprawie o komunikacyjnym wymiarze liturgii przywołuje znaną już tezę dotyczącą społeczeństwa organicznego, że komunikacja funkcjonuje w nim jako podstawowy komponent, który jest obecny w relacjach międzyludzkich. W społeczeństwach nam współczesnych pojęcie „komunikacja” rozumie się albo w sensie różnych sposobów porozumiewania się, albo jako określenie związane z transportem. W opisie procesu formowania się definicji i zakresu pojęcia „komunikacja” ks. Janiec sięga ostatnich 20 lat XIX w., gdyż wtedy już mówiło się o społeczeństwie środków masowego przekazu, do których zaliczano m.in. „wyraz

³⁷ Tamże, 43-44.

³⁸ Tamże, 44-45.

³⁹ Tamże, 45.

⁴⁰ Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, 163-164; więcej na ten temat zob. Bogusław Nadolski *Wprowadzenie do liturgii*, 7, 63-69.

twarzy, postawę, gest, tonację głosu, słowo, pismo⁴¹. Natomiast, gdy autor wyznacza zakres pojęcia „komunikacja”, sięga do łac. czasownika *communico*, *communicare*, który oddaje się przez „uczynić wspólnym”, „połączyć”, „udzielić komuś wiadomości”, „naradzać się”; oraz łac. rzeczownika *communio* – „wspólność”, „poczucie łączności”. Powołuje się też na ustalenia W. Schramma, dla którego „komunikacja” wywodzi się od „*commune facere* – czynić, stwarzać wspólnotę, wspólnie działać⁴². Może też ona zawierać w sobie wymiar przekazu, brania albo dawania w czymś (komuś) udziału, uczestnictwa, tworzenia wspólnoty i porozumiewania się pomiędzy osobami (nadawcą i odbiorcą). Dla nas jest „podstawowym warunkiem egzystencji wspólnoty wierzących”, dlatego dobrze się stało, że po trzech wiekach przełamano „erę rubrycystów”, a zaczęto mówić o liturgii jako procesie komunikacji, co w dużej mierze było przede wszystkim zasługą II Soboru Watykańskiego, który „nadał liturgii formę komunikacyjną” oraz dostrzegł w niej „kontynuację historii zbawienia, dokonującą się poprzez znaki, symbole, postawy i gesty⁴³. Ponadto, kiedy analizuje się jego koncepcję uczestnictwa (*participatio* – zob. KL 14, 48, 50) wiernych w liturgii, to wypełnia ono treścią termin „komunikacji”, który – jak zauważa B. Nadolski – w liturgii „brzmi nieco »nieswojo«”. Mimo to stwierdza, że nie można już dzisiaj pomijać kwestii liturgicznej komunikacji, zwłaszcza w funkcji ewangelizacji, w czasach nowoczesnych środków technicznych, które są wszechobecne, choć z drugiej strony nie można pozwolić na to, by zastępowały one, upośledzały albo wręcz rugowały czynne i świadome uczestnictwo wiernych w liturgii. Liturgia bowiem nie może nadużywać obrazu, słowa, narzędzi medialnych, lecz „musi skupiać na Niewidzialnym” i Nieuchwytnym, na spotkaniu z celebrowanym Misterium⁴⁴. Nie można też zapominać o kontekście kulturowym, bo – jak podaje Z. Janiec – dla W. Schramma proces komunikacji następuje wtedy, gdy między nadawcą a odbiorcą zachodzi zbieżne doświadczenie kulturowe⁴⁵.

Celebracja liturgii jest wspólnym dziełem Kościoła, Chrystusa jako jego Głowy i ludzi jako członków Jego Mistycznego Ciała, i jako taka nie tylko umożliwia, lecz staje się „miejszem interpersonalnej komunikacji” i świętej wymiany (*sacrum commercium*) między Boską Komunikacją a „mistyczną osobą kościelną” (św. Tomasz z Akwinu) w wymiarze hory-

⁴¹ Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2006), 61-62, 64.

⁴² Tamże, 63.

⁴³ Tamże, 64-65, 69.

⁴⁴ Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, 167-168; Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 65.

⁴⁵ Tamże, 66-67.

zontalnym (Bóg–człowiek) oraz wertykalnym (człowiek–wspólnota–człowiek) w łonie samej społeczności Kościoła⁴⁶.

Odkrycia teologów i teologów liturgii w kontekście komunikacji (komunikatywności) liturgicznej (np. P. Watzlawick, W. Ong, H. Innis, M.H. McLuhan, J. Carey, G. Gerbner, Z. Gajewski) w duchu reformy soborowej są coraz bardziej istotne dla *praxis* żywego Kościoła, a więc dla uczestników zgromadzenia liturgicznego funkcjonującego zgodnie ze swą naturą oraz strukturą komunikacyjną (F. Kohlschein). Spośród wielu teologów to K. Rahner jako pierwszy nadał pojęciu „komunikacja” charakter i pozycję teologiczno-liturgiczną w dziedzinie sakramentologii. Ujmował on łaskę i jej istotę jako „samoudzielanie się Boga” nie tylko w sakramentach, ale i poza nimi⁴⁷.

Natomiast M. Dubost postulował, by jakkolwiek refleksję o komunikacji w liturgii zaczynać od porządku sakramentalnego. Dlatego też P. Hünermann dostrzegał w sakramentach komunikatywne działania, natomiast A. Ganoczy ujmował je w „system słownej i niewerbalnej komunikacji” dającej wiernym udział „w samoudzielaniu się Boga” oraz wzrost człowieczeństwa w Chrystusie i Duchu Świętym. Klasyk liturgiki – E.J. Lengeling – aby oddać relację Bóg–człowiek, chętnie stosował pojęcie „dialog”, zaś Reifenberg preferował użycie słowa „koinonia”⁴⁸.

Jednak, widzimy to dzisiaj, a co wcześniej podkreślał już B. Nadolski, że „wyrażenie »komunikacja« wydaje się mieć przewagę nad poprzednimi, wskazuje bowiem i na samo wydarzenie, jak i na jego skutek (*communio*), akcentuje słowny i działaniowy charakter liturgii”⁴⁹ oraz odsyła nas do znaków sakramentalnych, „materiałnych i dramatycznych” (G. Wainwright), znaków stanowiących prawdziwe miejsce teologiczne, źródło i temat teologii, znaków, którym towarzyszy słowo, a które dają to, co oznaczają, zgodnie z danym obrzędem dokonującym się w przestrzeni i czasie⁵⁰.

Warto zauważyć, że istnieje jeden zaskakujący element, który także jest wkomponowany w komunikację liturgiczną, a nazywa się milcze-

⁴⁶ Sobór Watykański II, „Konstytucja o Liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«,” nr 26; Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 68.

⁴⁷ Karl Rahner, Vorgrimler Herbert, „Komunikacja”, w *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 177-178; Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 69-70; Franz Kohlschein, „Gekreuzigte Liturgie. Reflexionen und kritische Begleitung von Gottesdiensten”, *Gottesdienst* 16 (1982): 113.

⁴⁸ Michele Dubost, „Médias et lieu sacramentel”, *Communio* 12, nr 6 (1987): 59; cyt. za: Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, 162-163; zob. Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 70-71.

⁴⁹ Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, 163.

⁵⁰ Geoffrey Wainwright, „Der Gottesdienst als »locus theologicus« oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie”, *Kerygma und Dogma* 28, nr 4 (1982): 250; cyt. za: Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 70.

niem, gdyż Bóg mówi w ciszy. Milczenie jest głębszą formą uczestnictwa, jakby jego dopełnieniem⁵¹. Z. Janiec podkreśla, że choć Sobór „znacznie uaktywnił uczestników zgromadzenia liturgicznego”, to jednak świadomie ograniczył w liturgii „możliwość modlitwy osobistej na rzecz włączenia się w akcję całej wspólnoty”, która wcale „nie przekreśla potrzeb jednostki”⁵². Bóg komunikuje się z każdym uczestnikiem celebracji liturgicznej, ale też konsekwentnie uświęca zbiorowość. Milczenie, jako forma kontynuacji dialogu Boga z człowiekiem, oraz cisza – jak przypomina S.A. Sielepin za A.M. Triacca – „jest wejściem do wnętrza, do »serca« celebracji”⁵³. Wtedy mamy do czynienia z milczeniem liturgicznym⁵⁴.

Na koniec pozostaje jeszcze kwestia obecności wydarzeń eklezjalnych w przestrzeni medialnej, podczas których sprawowana jest liturgia, i pytanie: Czy media, umożliwiając uczestnictwo wiernych w liturgii podczas transmisji telewizyjnych i radiowych, zachowują jej sakralny charakter i status *Mysterium fidei*? Wydaje się, że nie zawsze. I chociaż pierwsze chwile obecności celebracji liturgicznych w mediach zostały przyjęte z zadowoleniem przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu, to niebawem zauważono konieczność postawienia wymogów odpowiedniego przygotowania duchownych i świeckich do tego typu pracy, oraz dołożenia szczególnych starań, by celebracje odbywały się w miejscach naprawdę godnych i dobrze do tego przygotowanych, z szanowaniem norm liturgicznych. Benedykt XVI podkreślał z całą mocą, że choć dla osób starszych i chorych uczestnictwo w liturgii przez radio i telewizję „jest bardzo godne pochwały”, to jednak ktokolwiek korzysta z tego typu przekazu, musi pamiętać, że „język obrazu (...) przedstawia rzeczywistość, ale jej samej nie uobecnia”. A więc ci, którzy mogą fizycznie pójść do kościoła, przypomina papież, nie mogą zwalniać się z obowiązku „uczestnictwa w celebracji eucharystycznej żywego Kościoła”⁵⁵. Z tym więc zastrzeżeniem, jednak słuszny wydaje się postulat, „by sprawowanie Służby Bożej Kościoła (...) w epoce mass mediów było także rodzajem *fides ex visu*”⁵⁶.

⁵¹ Sobór Watykański II, „Konstytucja o Liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«”, nr 30; Adelajda Sielepin, „Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 59, nr 2 (2006): 106.

⁵² Zdzisław Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 72.

⁵³ Cyt. za: Adelajda Sielepin, „Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego”, 109.

⁵⁴ Adelajda Sielepin, „Mistagogia milczenia w liturgii”, *Anamnesis: biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski* 17, nr 1 (2011): 64.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”*, nr 57-58, 111-114.

⁵⁶ Bogusław Nadolski, „Liturgia jako proces komunikacji”, 168.

Bibliografia:

- Arocena Félix Maria. „Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i ethosu. Pierwsza charakterystyka »teologii liturgicznej«”. W *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, redakcja Bogusław Migut. Tłumaczenie Piotr Roszak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Bartnik Czesław Stanisław. „Misterium człowieka”. W Czesław Stanisław Bartnik. *Dziela zebrane*. T. 36. Lublin: Standruk, 2004.
- Bartnik Czesław Stanisław. „Osoba i historia: szkice z filozofii historii”. W Czesław Stanisław Bartnik. *Dziela zebrane*. T. 8. Lublin: Standruk, 2001.
- Bartnik Czesław Stanisław. „»Osoba« w Trójcy Świętej”. *Collectanea Theologica* 53, nr 2 (1983): 17-27.
- Bartnik Czesław Stanisław. *Personalizm*. Lublin: Czas, 1995.
- Benedykt XVI. *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*. Kraków: Wydawnictwo AA, 2007.
- Benedykt XVI. „Święto Eucharystii, bez której Kościół nie może istnieć. Rozważanie przed modlitwą »Anioł Pański« 26 czerwca 2011”. *L'Osservatore Romano* 32, nr 8-9(2011): 48.
- Dubost Michele. „Médias et lieu sacramental”. *Communio* 12, nr 6 (1987): 59-73.
- Hadalski Jan. *Osobowórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2006.
- Hildebrand Dietrich von. *Liturgia a osobowość*. Tłumaczenie Maria Grabowska. Źródło i Szczyt 2. Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny-Wydawnictwo M, 2014.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*. Watykan, 2003.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Fides et ratio”, do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Redemptor hominis”*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980.
- Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie. 1979 (styczeń-czerwiec)*. T. 2/1. Poznań: Pallottinum, 1990.
- Janicki Jan Józef. „Misterium Paschalne Chrystusa uobecniane w liturgii według »Katechizmu Kościoła Katolickiego«”. *Kieleckie Studia Teologiczne* 12 (2013): 59-85.
- Janiec Zdzisław. *Komunikacyjny wymiar liturgii*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2006.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Kohlschein Franz. „Gekreuzigte Liturgie. Reflexionen und kritische Begleitung von Gottesdiensten”. *Gottesdienst* 16 (1982): 113-115.

- Nadolski Bogusław. *Leksykon symboli liturgicznych: per visibilia ad invisibilia*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2010.
- Nadolski Bogusław. „Liturgia jako proces komunikacji”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 42, nr 3 (1989).
- Nadolski Bogusław. *Niedziela*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2010.
- Nadolski Bogusław. *Wprowadzenie do liturgii*. Myśl Teologiczna 42. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert. „Komunikacja”. W *Mały słownik teologiczny*. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, 177-178. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Sielepin Adelajda. „Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 59, nr 2 (2006): 105-113.
- Sielepin Adelajda. „Mistagogia milczenia w liturgii”. *Anamnesis: biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski* 17, nr 1 (2011): 60-69.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*”. W *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*”. W *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Szymik Stefan. „Antropologia”. W *Teologia Nowego Testamentu: Listy Pawłowe, katolickie i List do Hebrajczyków*, redakcja Mariusz Rosik, 233-267. Bibliotheca Biblica. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2008.
- Szymik Stefan. „Nowy człowiek w Chrystusie: wybrane aspekty antropologii biblijnej”. *Forum Teologiczne* 10 (2009): 7-18.
- Wainwright Geoffrey. „Der Gottesdienst als »locus theologicus« oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie”. *Kerygma und Dogma* 28, nr 4 (1982): 248-258.
- Wojtyła Karol, Styczeń Tadeusz. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Wyd. 3. Źródła i Monografie-Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin: TN KUL, 1994.

Anthropological, Personalistic and Communication Aspects in Contemporary Theology of Liturgy

SUMMARY

The article describes various conditions arising from human nature and the resulting from it anthropological aspects that form the basis, and the way of salvific interpersonal mediation and communication between God and the human being and the communication of humans between themselves in the Liturgy. These conditions are shown in three points:

- 1) The liturgical background and its salvific context;
- 2) The anthropological aspects as a *sine qua non* condition and the horizon of liturgical-theological reflection, and
- 3) The personalistic and communicative aspects – mutual correlation and placement in theology of liturgy.

All specified elements constitute an inseparable whole, and without any of them it is not possible to celebrate a living Liturgy in the community of the Church.

Keywords: Christ's paschal mystery, Misterium–Actio–Vita, interpersonal communication, anthropology, personalism, human nature, theology of liturgy, Vatican Council II

