

Ivica Žižić

PRED BOGOM KOJI DOLAZI

Fenomenologija liturgije Jean-Yves Lacoste

In the Face of the Appearing God

Phenomenology of Liturgy of Jean-Yves Lacoste

UDK: 27-528Lacoste, J. Y.

Izvorni znanstveni rad

Original scientific paper

Primljeno 10/2020.

Služba Božja 1121.

5

Sažetak

Suvremena teološka misao razmatra gotovo sva bitna pitanja s gledišta ili barem pod utjecajem neke filozofijske perspektive nerijetko fenomenološkog karaktera. U tom ozračju, pojavu liturgije u filozofijskome mišljenju, ali i u filozofijski orijentiranoj teologiji, uvjetovao je ‘fenomenološki obrat’ teologije. No posljednjih desetljeća bilježi se također i ‘teološki obrat’ fenomenologije koja se sve snažnije povezuje uz izvorne modalitete religioznoga života – Pismo i liturgiju. Filozofsko-teološki susret na području liturgije i Pisma ukazuje na obnovljeni pristup ‘samim stvarima’ vjere koje ponovno postaju izvor razumijevanja kršćanskoga religioznog života. U ovom radu kritički analiziramo jedan takav primjer domišljanja liturgije kao mjesta ‘dvostrukog obrata’. Riječ je o projektu ‘fenomenologiji liturgije’ francuskog filozofa i teologa Jean-Yvesa Lacoste. U obradi fundamentalno-teoloških tema, on se vodi fenomenologijskim pristupom pitajući se o antropološkoj poziciji i eshatološkom identitetu liturgijskog bivstvovanja ‘pred Bogom koji dolazi’. Prvi dio ovoga rada obrađuje teorijska polazišta Lacosteove ‘fenomenologije liturgije’, izdvajajući neke bitne odrednice koje formiraju njegov specifični pristup liturgiji. Fenomenološka ontologija prostora (‘mjesto’) i vremena (‘interval’), u tome tematskom krugu, imaju ključnu ulogu. Drugi dio propituje fenomenološki i antropologijski profil Lacosteove fenomenologije liturgije koji se razvija polazeći od analitike iskustvenih stanja bivanja coram Deo. U tom okviru, kritika čuvstvene svijesti i kenotička izloženost subjekta, nalažu se kao dva stožerna teorijska trenut-

ka preko kojih Lacoste razlaže artikulaciju čovjekove humanosti u okrilju obrednoga bogoslužja. Na koncu, autor ovoga članka vrjednuje cjelokupni Lacosteov teorijski sklop u odnosu na suvremeno filozofsko-teološko mišljenje liturgije, te kritički propituje pojedina ograničenja ovoga fenomenološkog nacrtu.

Ključne riječi: *Jean-Yves Lacoste; fenomenologija liturgije; svijest; iskustvo; bitak; vrijeme; mjesto; tijelo; znanje; osjećaj*

UVOD

6

Suvremena teološka misao nerijetko pohađa fenomenologiju u potrazi za nadahnućima u obnovljenom pristupu „samim stvarima” kršćanstva. U susretu između teološkog istraživanja, vjerničkog iskustva i filozofijskog mišljenja „životnosvjetovnih formi” (*Lebenswelt*), liturgija je zacijelo jedno od onih teoloških mjesta koje privlači poseban interes otkrivajući novu pozornost za svijet fenomena. Snažan utjecaj filozofijskih metoda i pristupa ovom predmetu, koji je obilježio početak teološke discipline o liturgiji, sugerirao je fundamentalno-fenomenološko istraživanje liturgije u redu simboličko-obrednih formi.¹ Teologija liturgije, koja motri fenomen kršćanskog kulta kao mjesto posredovanja spasenja, želi također misliti specifičnost antropološkog sudjelovanja unutar toga milosnog događaja. U tom smislu, teologija ne može mimoći zadatak da ispita ritualnu artikulaciju i simboličku konfiguraciju modaliteta posredovanja i *iskustva*. Na tome mjestu, ona susreće fenomenologiju i u njoj vidi prikladne metode pristupa *samoj stvari* vjere, kojima valja integrirati svoje hermeneutičke postupke. Predmet ove teološke discipline, naime, nije isključivo teološke naravi (što liturgije), nego se isprepleće s antropologijom (*tko* kao „subjekt” i „objekt” liturgijskog djelovanja), te stoga svaki pokušaj teologa da zahvati *duh liturgije* ne može proći bez dubljeg zahvaćanja u antropologiju, odnosno ne može se realizirati bez fenomenologijskog ekspliciranja dinamika religioznog doživljavanja i simbolizacije. Teologija uviđa da hermeneutika vjere ne može biti heterogena fenomenologiji iskustva. Stoga, otvaranje fenomenologiji nadaje teologiji posredovanje njezina predmeta u svjetlu iskustvene evidencije.

¹ Prvi epistemološki nacrt teologije liturgije artikulirao je Romano Guardini. Po njemu, fenomenologija je „induktivni” dio teološke hermeneutke kršćanskog bogoslužja. Usp. R. Guardini, „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921.) 97–108.

No međuodnos između fenomenologije i liturgije, međutim, nije jednostran. I fenomenologija pohada teologiju tragajući za redefiniranjem fenomenološke metode na svojim izvornim načelima.² U obostranom otvaranju i prožimanju, različiti teo-fenomenološki nacrti, nastali posljednjih nekoliko desetljeća, tvore sasvim novi način bilo filozofske bilo teološke refleksije: neuobičajeni u svojim polazištima i plodni u svojim ishodima. Nije slučajno da suvremena fenomenologija, u programskom nadilasku novovjekovne racionalnosti, prepoznaje u liturgiji mjesto obnovljenoga pristupa fenomenu. Upravo liturgija, koja je bila podvrgnuta destruktivnoj kritici novovjekovne filozofije, ali i danas biva osumnjičena za izvanjskost, formalnost, u suvremenim fenomenološkim istraživanjima biva prepoznata kao mjesto gdje fenomenologija zadobiva samu sebe, izoštrava pogled prema *samim stvarima* te, naposljetku, otkriva liturgiju kao eminentno teološko mjesto. Ukazujući na ono utemeljujuće mjesto gdje teologija izvire u susretu s očitovanjem i izricanjem Otajstva, fenomenologija pomaže teologiji prepoznati svoj identitet u zaboravljenom govoru simbola nudeći joj metodološku strategiju nadilaženja antiritualnih sumnji.

Djelo pariškog filozofa i teologa Jean-Yvesa Lacosteja smješta se upravo u to teorijsko područje.³ On zastupa podjednako teološko buđenje fenomenologije i fenomenološko buđenje teologije preko liturgije. Lacoste pripada misaonom pravcu koji D. Janicaud naziva „teološki obrat francuske fenomenologije”⁴. Zasiurno možemo ustvrditi da se ne radi o izoliranom pokušaju, budući da je on kroz posljednja dva desetljeća prisutan i kod

² Usp. M. Henry, „Eucaristia e fenomenologia nella riflessione filosofica contemporanea”, u: N. Reali (ur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, 2001, 125–133.

³ *Jean-Yves Lacoste* (1953.) francuski je filozof i teolog. Profesor na pariškom Institut Catholique. Urednik je poznatog *Dictionnaire critique de théologie*. Lacoste je teološki pisac koji je privukao pozornost šire javnosti svojim radovima na području fenomenologije (*Le monde et l'absence d'oeuvre, et autres études*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000.) i teologije (*Note sur le temps: essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.). Pripada krugu mislilaca „teološkog obrata fenomenologije”. Ponajbolji prikaz Lacosteove misli ponudio je K. J. Wardley, *Praying to a French God. The Theology of Jean-Yves Lacoste*, Ashgate, Farnham – Burlington, 2014.

⁴ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Édition de l'Éclat Combas, Paris, 1991. Usp. J. Schrijvers, „On Doing Theology 'After' Ontotheology: Notes on a French Debate”, *New Blackfriars*, 87 (2006.) 1009, 302–314.

suvremenih francuskih fenomenologa kao što su Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chretien i drugi.⁵ U ovom radu prikazat ćemo njegovu teo-fenomenološku misao koja se ne samo reflektira u liturgiji, nego se iz nje tvori. Glavno djelo u kojem Lacoste sintetizira svoju misao – *Expérience et Absolu* – dobrim dijelom formalizira teze u susretu s Heideggerovom filozofijom, ali i s tendencijom njezina nadilaženja u smjeru ostvarenja filozofsko-teološke koncepcije liturgije kao vjerujućeg prijanjanja otajstvenom događaju.⁶ Kroz nekoliko cjelina izložit ćemo nosiva teorijska uporišta njegove fenomenologije liturgije i kritički sagledati koje implikacije unose u kontekst suvremenog promišljanja teologalne i antropologijske naravi liturgije, točnije unutar fundamentalne opcije teološkog istraživanja liturgije koji se bavi uvjetima mogućnosti iskustva posredovanog spasenjskog dijaloga u sakramentalno-liturgijskome obrednom kontekstu.

1. TOPOLOGIJA LITURGIJSKOG DOGAĐAJA

U početnom pristupu važno je uočiti kako Lacoste shvaća liturgiju. Ono što on podrazumijeva pod pojmom liturgija, pokraj svih klasičnih definicija, ali i na njihovoj osnovi, zbiljnost

⁵ Među poznatijim teo-fenomenološkim nacrtima valja izdvojiti djelo Jean-Luca Mariona, čija je fenomenologija protkana sakramentalno-liturgijskim temama. Sakrament se za Mariona pojavljuje kao privilegirano mjesto obnovljenog mišljenja fenomena u njegovoj izvornoj danosti, štoviše, kao pogodno mjesto za ispitivanje cjeline fenomenološke metode. Naime, fenomen kršćanskog kulta predstavlja pogodno područje za fenomenološki obrat fenomenologije. U tome epistemološkome međuodnosu između teološkog mjesta i filozofskog mišljenja fenomenologija uvjetuje svojevrsno fenomenologijsko bistrenje teologije, odnosno, povratak k *samoj stvari* sakramenta dopirući i do sakramenta kao *teološkog mjesta* koje tu istu teologiju omogućuje i utemeljuje. Usp. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino, 2001. O drugim fenomenološkim priložima teologiji vidi: N. Wirzba (ur.), *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, Fordham University Press, New York, 2010.; V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.; C. M. Gschwandtner (ur.), *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2013.; O odnosu između liturgije i fenomenologije kod francuskih autora vidi: A. Sacchi, *Fenomenologia e Liturgia. Confronto teologico partendo da Michael Henry – Jean-Luc Marion*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011.; N. Reali (ur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, 2001.

⁶ J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994. Koristimo se talijanskim izdanjem *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2004. (u daljnjem tekstu koristimo se kraticom EA).

je *odnosa* čovjekova čovječstva i Božjega božanstva u redu simboličko-obrednoga susreta. U središtu razmatranja fenomenologije liturgije nalazi se *odnos s Bogom* u perspektivi obredne artikulacije. Stvarnost Božje sebedarujuće prisutnosti, koja omogućuje čovjekovo slobodno prianjanje uz Otajstvo, u kojem prepoznaje svoj puni lik iz Drugoga te u istom i iz istoga realizira svoje čovječstvo, srž je Lacosteove misli iz koje se eksplicira niz međusobno povezanih tematika. Liturgija, shvaćena kao stvarnost koja predvodi i artikulira susret Boga i čovjeka, koja u sebi sabire teandričku stvarnost i zrcali diferencije, jedinstveni je red djelovanja u kojem nastupa simbolička transformacija čovjekove humanosti. U svojoj izvornoj objaviteljskoj strukturi, kršćansko bogoslužje valja shvaćati kao iskustvenu formu susreta i prostora ozbiljenja tog odnosa. Pred takvim zahtjevom valja istraživati *odnos* koji se konstituira preko liturgije, odnosno, koji konstituira sama liturgija. Budući da je liturgija satkana od simboličkih obrazaca djelovanja i osjećaja, Lacoste želi eksplicirati unutarnju logiku tog odnosa preko dinamika svijesti. Fenomenologijska eksplikacija na niti vodilji tako shvaćenoga odnosa u konačnici se prevodi u analitiku fenomena liturgije kao čovjekova stanja *coram Deo*.

Iskustveni vid liturgijskoga svetkovanja Lacoste analizira u svjetlu ontofenomenologije. Budući da se fenomenologija bavi, prije svega, pitanjem „kako” tog odnosa, tj. obrađuje način doživljavanja vjerovanoga, fenomenološki pristup teži prema „predrazumijevanju” svijeta liturgije. On se koncentrira na eksplikaciju simboličkih stanja koja omogućuju uvid u vrela same religioznosti. Intencija eksplikacije liturgijskog iskustva te sagledavanje liturgije u pojavnosti njezinih oblika u izvornom sebepokazivanju očituju bitno fenomenologijski identitet Lacosteova teorijskog nacрта.

Na tragu Heideggerova egzistencijalizma koji slijedi, ali i radikalno nadilazi, Lacoste ispituje čovjekovu sposobnost iskustva te, još određenije, proniče u pitanje čovjekove humanosti u susretu s Božjim božanstvom.⁷ Što se događa kada se one susretu? Na to pitanje Lacoste odgovara posredno, tumačeći osnovne značajke čovjekova iskustva koje se ekspliciraju u zbivanju liturgijskog događaja. Svako iskustvo, naime, prvotno je su-iskustvo mjesta i vremena, koje se reflektira iz percepcije odnosa svijesti i tijela. Stoga se i „nutarnji život” nalazi u konstitutivnom odno-

⁷ Usp. J. Rivera, „Toward a Liturgical Existentialism”, *New Blackfriars* 94 (2013.), 79–96.

su s tjelesnošću i mjestom bivanja čiji je korelat svijet. „Logika mjesta utemeljuje se kao logika tjelesne egzistencije.”⁸ Ona se organizira unutar perspektive „mojega mjesta” i eksplicira kao logika „biti-ovdje”, odakle se pruža obzor svijeta. Tu-bitak znači biti-u (*in-sein*), koje u našem odnosu prema svijetu valja misliti preko nerazdvojitosti.⁹ Svijet kao mjesto u odnosu je prema čovjekovom jastvu. To je stvarnost koja se istodobno nalaže kao bliska i udaljena. No bez njega nije moguća nikakva apstrakcija, jer mi smo u njemu i mi smo konstitutivno povezani s njim. On nas prethodi i on je naše prebivalište. „Svijet” i „zemlja” uvjeti su mogućnosti našeg mjesta i naše „topologije”. U konačnici, oni su konstitutivni u odnosu prema Apsolutnome, u njegovoj i u našoj liturgiji, jer ona je *odnos* i *čin*, ne samo misaono posredovanje.

Na tragu Heideggerovih priloga, tvrdi Lacoste, biti „otvoren svijetu” (*Erschlossenheit*), prvotni je preduvjet artikulacije svijesti, u kojoj se prepoznajemo određeni kao ne-domicilijalni svijetu (*Unzuhause*) što upućuje na našu egzistenciju prebivanja obilježenu iskustvom svijeta koji je istom naša rođena zemlja i tuđa zemlja. Forma našega prebivanja i kultura našega obitavanja bitno su obilježene dijalektikom tog odnosa kao i tonalitetom iskustva tjeskobe, „bačenosti” i „prepuštenosti”.¹⁰ Stvarnost „zemlje”, dakle, sastavni je dio stvarnosti svijeta – navodi Lacoste Hölderina i Heideggera – jer zemlja sve-noseća (*das alles Tragende*). Ona „odgovara otvorenosti svijeta poput ‘temelja koji se zatvara nad samim sobom’ (...), odgovara ‘raskrivanju bitka’”.¹¹ No zemlja nije posljednji obzor. Heidegger govori o četvorstvu (*Geviert*), koje je zrcalna igra jedinstvenosti zemlje i neba, smrtnika i božanskih.¹² Prebivanje na zemlji i u svijetu znači naći se „između”, a to očituje integralne dimenzije našeg mjesta. To imanentno sveto

⁸ EA, 27.

⁹ EA, 30–31.

¹⁰ EA, 32.

¹¹ EA, 33; Usp. M. Heidegger, „L’origine dell’opera d’arte”, u: Isti, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968., 47.

¹² O odnosu između Heideggerova i Hölderinova pojma svetoga vrijedi se konzultirati s hermeneutičkim prinosima: E. Prato, „M. Heidegger. Il sacro e l’origine”, u: P. Sequeri (ur.), *Estetica e Teologia. L’indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano, 1993., 204–227; D. Goldoni, „Etica, estetica e poesia. Heidegger e Hölderin”, u: A. N. Terrin (ur.) *Liturgia ed estetica*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova, 2006., 29–46; J. B. Lotz, *Dall’essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia, 1993.

nije transcendentni Bog, a *Dasein* kao zatvoreni projekt ipak nije konačan. Biti-u-svijetu, dakle, ne isključuje religioznu dimenziju. Pristup Bogu otvara je liturgijom, koja integrira, ali i iskorračuje iz tih koordinata i transformira ih u „beskrajn odnos”.

1.1. Čovjek i njegovo mjesto pred Bogom

U odnosu prema Apsolutnome čovjek ne napušta mjesto. U liturgijskom odnosu nastupa integracija mjesta čovjekove egzistencije. Odnos prema Apsolutnome pokreće našu sposobnost konstruiranja i obitavanja (*ethos*). Liturgija ozbiljuje prljanjanje k Apsolutnomu integrirajući mjesto u svoj događaj. No liturgija u toj istoj topološkoj dimenziji nadmašuje biti-u-svijetu.¹³ *In-sein*, stoga, u liturgiji valja shvaćati u smislu biti-upravljen-prema.¹⁴ Iskustvo „klauzure” slikovito tumači relacijsku vrijednost liturgijskog zbivanja. Klauzura je način bitka-u-mjestu. Ona marginalizira druge odnose, a usredotočuje čovjekov odnos prema mjestu, njega reintegrira i omogućuje preobraženu percepciju geste u odnosu prema Apsolutnome. Za Lacoste je taj modalitet odnosa upravo liturgijski definiran. On reflektira „biti-pred-Bogom” načinom „bivanja-u-mjestu” obilježenim radikalnim odmakom od drugih, unutar-svjetovnih odnosa. To je usmjeren i usmjerujući odnos koji u askezi dokidanja drugih odnosa biva ispunjen eshatološkim iskustvom anticipacije posljednjih stvari, jer je temeljen na posljednjem odnosu koji ga prožima. Drugim riječima, mjesto se tvori i pojavljuje kao referencijalni činitelj zahvaljujući kojemu se eksplicira sasvim osobito iskustvo.

Fenomenološku ontologiju mjesta Lacoste produžuje analizom *vremena i tijela*. Tijelo i mjesto, naime, apriorne su dimenzije liturgije i načini njezina „trajanja” i „bivanja”. U njima se zrcali povijesnost odnosa s Apsolutnim. „Liturgija je povijesno čovjekovo djelo. Ali je istodobno ono djelo koje uzima najveće distance od povijesnih određenja našega bitka.”¹⁵ Osim vremenske i tjelesna dimenzija našega bića konstituira prastrukturu liturgijskog modaliteta egzistencije *pred Bogom*. Antropološka for-

¹³ Usp. EA, 44.

¹⁴ U ovom kontekstu, Igance Verhack upozorava da se u Lacosteovu tumačenju mjesta radi o analognom Heideggerovu poimanju *afektivne situacije* čovjekove otvorenosti u smislu afektivne percepcije čovjekove *smještenosti*. Usp. I. Verhack, „Response to Jean-Yves Lacoste”, u: L. Boeve – L. Leijssen (ur.) *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Peeters, Leuven, 2001., 232–233.

¹⁵ EA, 58.

ma teologalnog odnosa obilježena je slobodom koja u ovim dvjema dimenzijama projicira neovisnost o tubitku i reflektira onaj konstitutivni „odnos-prema”. Tijelo u plesu izniman je primjer toga oslobođenog i oslobađajućeg odnosa. Čuvajući sve „zakone mjesta”, ples ih istodobno prekoračuje. Iako se čini da *eros* plesa nema mjesta u liturgiji, osobito onoj suzdržanoj rimskoj liturgiji, jer ples priziva sve one „svjetovne” i „zemaljske” odnose, ipak, liturgija u plesu pronalazi autentičnu formu koja zrcali njezin smisao: *izlazak* iz sebe i afirmacija iz drugoga, iz transcendencije. Jer tijelo u plesu transcendirira i kreće se „prema”, otjelovljujući odnose u izražajnim figurama u kojima se isti očituje, on je forma koja ukida povijesna pravila mjesta i iskoračuje iz tubitka prepuštajući se eteričnomu simboličkom transcendiranju i komuniciranju s onim koji nikada ne može biti do kraja sadržan u njihovim figurama. Tijelo je jamac realnosti tog odnosa, a njegove dinamične figure modalitet su mišljenja Apsolutnoga. Integritet odnosa čovjek zahvaljuje integritetu duhovno-tjelesne konstitucije u kojoj, percipirajući svoje tijelo, prispijeva do percepcije svojega jastva i u kojem jastvo, nerazdvojno od tjelesnosti, spoznaje tijelom.¹⁶ Tijelo, u ritualnoj konstituciji mjesta, zapravo, ima temeljnu funkciju: tjelesnost je paradigmatičko mjesto u čijem je sklopu čovjekova sloboda pozvana biti i unutar koje je pozvana na očitovanje. Tijelo u plesu i u igri iskazuje odnos s Apsolutnim koji dokida unutarsvjetovne sveze i njihova pravila, a podupire neposredni, upravo estetički odnos, ispunjen doživljajem mjesta tijela i njegova pokreta u kojem se artikulira iskonska otvorenost i sposobnost transcendencije. Ukratko, ritualni čin *pred Bogom*, izmješta iz svijeta teleoloških čina i uvjetovanosti, te smješta molitelja u ono „otvoreno”. On napušta logiku *nužnosti* i *učinkovitosti*, te se prepušta logici *moćnosti*. To pak ne znači da je molitelj u onostranosti. On radije prebiva na rubu ovostranosti i prepušta se mogućnosti koja može zadesiti njegovu otvorenost. U igri čovjek zaboravlja uhodane procedure komunikacije, a otvara se komunikaciji *čjelinom* svojega bića. Tako on postaje sposoban otvoriti se Apsolutnom kao apsolutnom i bezuvjetnom.

¹⁶ Bez slike tijela, tj. bez projekcije nas u prostor i vrijeme, ne bismo mogli nikada definirati našu imanenciju niti našu neponovljivu povijest. Slika je prvotna danost auto-deskripcije humanosti iz koje slijedi da je očitovanje prvi uvjet vlastitog samospoznavanja. Upravo u svojoj tjelesnosti čovjek je izložen i ne može se sakriti. U licu on se izlaže drugima, očituje se i komunicira tako realno da „ovlašćuje fenomenski pogled da bude spoznajni”. J.-Y. Lacoste, „Visages: Paradoxes et Gloire”, *Revue Tomiste* 85 (1985.), 561–606.

Iako Lacoste zazire od koncepcije estetike, pribojavajući se pada u subjektivizam, koji opredmećuje prisutnost u liku jednostavne prisutnosti fenomensko-svjesnog objekta, on neizravno potvrđuje da je liturgija transcendentna pragmatika djelovanja koja je kadra povezivati različite vidove, kretati se na različitim razinama otvaranja integrirajući se neprestano u estetiци forme. Ritualni čin podrazumijeva izvanjštenje relacija te istodobno uranjanje u relacije i na taj način komunicira *cjelinom*. Obred je mjesto „prakse” transcendencije koja ima svoju „pragmatičnu logiku” i „spoznajnu estetiku”. U njemu se prije radi o sabiranju pojedinih značenja u zaokruženi smisao, o dinamici spoznaje preko „sjedinenja” ili o „totalnome mišljenju” u kojem su subjekt i objekt tijesno povezani. Drugim riječima, obred bi bio katalizator holističkog značenja koji se ne da svesti na druga iskustva (niti iz njih objasniti), koji se ne da zahvatiti spekulativnim teorijama bez rizika da se izgubi sama bit njegova dinamizma otjelovljenja cjelovitog odnosa. Stoga, Lacoste dotiče samu bit iskustvene forme liturgije potvrđujući da je u igri jedna vrst neposrednosti preko diferencije koja prevladava kauzalnu logiku, te prepoznaje Apsolutnog kao onog koji je izuzet iz funkcionalnih potreba. Liturgija, u tom pogledu, ne vrši redukciju Apsolutnoga na funkciju, nego vrši transformaciju subjekta, njegovu „decentralizaciju” i usmjeravanje u pravcu ostvarivanja relacija prema „izvornom”, prema „drugome”. Upisivanjem diferencija, liturgija se iskazuje utemeljena onkraj ljudskoga, onemogućujući da izvorna intencionalnost bude ispunjena projekcijama svijesti. U cjelokupnome obrednom ponašanju zamjećuje se ograđivanje, „epohizacija” da bi se ostvarilo dioništvo na stvarnosti *drugoga*. Liturgija ograđuje jastvo i ukida njegovu autonomnu snagu da bi ostvarila odnos s drugim. Ona pokazuje istinu drugog u njezinoj nesvedivosti. U tom smislu liturگیjsko obesnaženje jastva nije njegovo apsolutno ukinuće, nego dinamičko širenje u projekt *odnosa* i dioništva na Otajstvu prisutnosti.

Ako se u molitvenom odnosu čovjek oslobađa kako bi bio *prema*, on nužno živi iskustvo egzistencije na *rubu* svijeta. Svijet ga prestaje obuhvaćati iako se od njega ne može odvojiti. To pak znači, naglašava Lacoste, da rub odvaja dva reda iskustva, a ne dva područja bitka.¹⁷ Obzor prisutnosti svijeta biva zamijenjena činom prisutnosti Apsolutnoga, čime i povijesnost biva pretoče-

¹⁷ Usp. EA, 69.

na u zaziv eshatona. Božja prisutnost, koja ne može biti mišljena kao prisutnost bilo kojega bića ili objekta, u sprezi je s iščekivanjem dolaska. U tom odnosu Lacoste smatra da nastupa otvaranje prema Božjoj sveprisutnosti. Liturgijski čin bio bi pasivni čin izlaganja Apsolutnomu koji, unatoč mnogim naporima, ne može uvjetovati njegov dolazak.¹⁸ I molitva bi, u tom smislu, bila tek oslobađanje prostora imanencije svijesti i otvaranje utemeljujućem odnošaju, priprema njegova mogućeg dolaska. U njoj čovjek potvrđuje svoje ek-statično bivstvo i u svakoj gesti liturgije on vrši *izlazak* iz sebe samoga kako bi omogućio afirmaciju iz transcendentnoga, apsolutnog totaliteta. Na ovaj način, preko ukidanja teleoloških napetosti, obredni kontekst prima smisao koji stoji u sebi bez potrebe da bude finaliziran prema imanentnom cilju. Obred nije produktivan niti podložan nekoj funkciji. Takvo obilježje ritualnog odnosa ne znači „besmislenost”, nego upravo suprotno, upućuje na ono što je potpuno i cjelovito značajno. Analogija s umjetničkim djelom izvrstan je primjer liturgijskog modaliteta događajem smisla smisla.

Umjetničko djelo vrši, na sličan način kao i liturgija, radikalnu redukciju nužnosti svijeta. Ono, naime, vrši izlaz iz „mjesta svijeta” te uvodi u „svijet djela”, i pohada „rub svijeta”. Ta analogija, koja postoji između liturgijskog i umjetničkog iskustva zacijelo nije slučajna. Ona očituje upravo duboku inteligenciju *subotnjeg iskustva* koju dijele i umjetnost i liturgija.¹⁹ Umjetničko djelo nepodijeljivo i neodoljivo priziva čovjekovu pozornost u svoje *sada* te time omogućuje osobiti doživljaj neuvjetovane prisutnosti. Ograđujući igru svijeta i zemlje, umjetničko djelo izvor je iskustva aktualnosti i sveobuhvatnosti *drugoga svijeta*. Umjetnost je osobit način prisutnosti, koja se artikulira primatom sadašnjosti, čineći sve ostalo provizornim.²⁰ Kušana u svojoj sadašnjosti, liturgija potvrđuje simbolički izlazak iz povijesti. Molitva je upravo jedan takav čin. Nezainteresirana za igru svijeta i povijesti, molitva dovodi do druge stvarnosti, prelazi u *otvoreno* novih mogućnosti, postoji *od drugoga*. Ona je vremenovanje iz buduć-

¹⁸ „Čovjek koji moli, čini se da ‘čini’ mnoge stvari. Ali te stvari – izgovorene i pjevane riječi (...) koliko god bile obilan smisao koji im pridjeva religiozna antropologija, nemaju drugu ulogu doli predispozicije: u očitovanju čovjekove ekstaze prema Bogu, ne dokazuju uopće Božji silazak prema čovjeku.” – zaključuje autor. *EA*, 72.

¹⁹ Usp. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps: essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, 93.

²⁰ Usp. Isti, *Le monde et l'absence d'oeuvre, et autres études*, 68–72.

nosti, bivanje u *prisutnosti* koja nadolazi iz budućnosti. Liturgijsko vremenovanje tako se shvaća unutar topoloških odrednica simboličkih akata koji temelje samu mogućnost nadilaženja i cjelovite integracije unutar središta liturgijske simbolike stajanja-pred-Bogom.²¹ Zapravo, u njoj se raskriva *posljednja istina*, posljednja *bit* liturgije, koja je otjelovljenje odnosa s Apsolutnim.

1.2. Liturgija kao interval: vremenjenje iz budućnosti

Za Lacostea, liturgija je odnos koji se artikulira prostorom, tj. onim mjestom koje je u svijetu, a ipak radikalni izlazak iz svijeta, mjestom koje je transfigurirano odnosom i življeno odnosom. Fenomenološko pitanje *kako*, međutim, nužno implicira relevantno pitanje *kada* iskustva. Dok je prostor usredotočen na *ovdje*, te se fenomenološki eksplicira analitikama mjesta i tijela, vrijeme liturgije artikulira se u trojstvenoj dinamici. „Vrijeme liturgije nije sadašnjost oslobođena od prošlosti i budućnosti.”²² Bez dubljeg zalaska u pitanje implikacije utemeljiteljskog događaja koji je u začelju i u epifanijskoj aktualizaciji liturgijskog „sada”, Lacoste zaključuje da je sadašnjost liturgije odmak od transcendentálnih koordinata svijeta. Neprestano potvrđivana teza o primatu ekstaze budućnosti kao izvornog došašća, pred onim bilosti i sadašnjosti u cjelini izvorne vremenitosti, povezuje Lacostea uz Heideggera, osobito uz kasnu Heideggerovu misao, koji shvaća vrijeme, unutar cjelovitog sklopa, nazvanog „igra-vrijeme-prostora”. Kairološko vrijeme, naime, ocrta novi oblik „mjesta” i „mjesto” upućuje na novi oblik egzistencije iz budućnosti. Oni kazuju čovjekovo postavljanje i ozbiljenje samoga sebe u odnosu *coram Deo*.

Vremenjenje iz budućnosti u prostornosti liturgijskog položaja, dakle, relativizira povijesnost i svjetovnost, afirmirajući drukčiji način vremenovanja i bivanja. No ipak, liturgija ne zaobilazi faktičnost egzistencije. Budući da je liturgija jamačno susretište povijesti i vječnosti, ona zahtijeva potvrdu povijesnosti čovjekova odnosa gdje *otvara* prostor očitovanju „beskrajnog odnosa”. Molitelj ispovijeda svoju povijesnost i priziva eshaton. U svojoj otvorenosti, on kuša „otajstvo razlike”. On kuša relativno ukidanje povijesnosti, odnosno negaciju „jednostavne prisutno-

²¹ Usp. EA, 78.

²² EA, 78.

sti” kao one koja može biti stavljena na raspolaganje u vremenski opisanoj sadašnjosti. Liturgijsko je vrijeme, dakle, ukinuće povijesti kao autoprojekta i kao podvrgavanje odnosa imanentnim potrebama subjekta, no ono se istodobno pojavljuje kao potvrda povijesti kao projekta i subjekta kao relacionalno darovanog od Drugoga. Liturgijski čin otvara prema tom projektu i on ga prima od Drugoga. Istodobno, liturgijski čin pozicionira molitelja u anticipacijsku relaciju s točkom dovršetka povijesnog projekta te je čovjekovo liturgijsko „sada” prilika ozbiljenja tog odnosa. Liturgijsko je vrijeme stoga „primljeno”, odnosno, „darovano” vrijeme čiji je obzor obilježen diferencijom i referencijalnošću, aktualizacijom darovanog trenutka pro-tenzije prema eshatonu. No ono je u svakoj svojoj dijalektičkoj potvrdi i negaciji, nadilazak.²³ Sve to dovodi autora do viđenja liturgijskog vremena kao povijesnog intervala, tj. vremena kao očitovanja otvorenja i dokinuća svagdanjeg i temporalnog modaliteta egzistencije *pred Bogom*.

Budući da se zbiva iz eshatološkog ispunjenja, liturgija nas čini dionicima iskustva radosti, koja u hvali uklanja moć smrti i oslobađa od njezine tegobne boli. Molitelj se povjerava činu anticipacije i postoji iz budućnosti. On premašuje svoj bitak-u-svijetu kao i bitak-prema-smrti, a prepoznaje se darovan u identitetu svojega „eshatološkog jastva”. Eshatološka intencionalnost darovana je u molitvenom događaju kao zaziv ispunjenja, dok moliti znači ispovijedati tu-bitak koji se zadobiva iz zaziva paruzije, ali je istom početak i iskustvo dokinuća vremena. Čovjek koji moli, to čini usred svijeta i usred vremena, ali i usred zaborava svijeta i usred zaborava vremena. Liturgijskim odnosom svijet izgleda gotovo napušten, a vrijeme gotovo ispunjeno bivanjem iz budućnosti. Možemo reći da liturgija posreduje biti-u-svijetu smještajući čovjeka na „rub” svijeta, te mu daje mogućnost su-vremenovanja trenutku početka. Objavljen iz odnosa, čovjek u liturgiji, iako ne živi u eshatološkom redu, doživljava oslobođenu egzistenciju. Iako je to stanje relativno, jer se događa na udaljenosti od konačnog ispunjenja, liturgija dopušta utjecaj eshatološkog na povijesno iskazujući se konstitutivno dana iz budućnosti i prema njoj upravljena. U liturgijskom intervalu, dijalektika između povijesti i eshatona ne biva dakle posvema dokinuta, nego stavljena

²³ U tom pogledu autor pita: „Autentični trenutak liturgije ne bi bio ni jutro našeg odnosa prema Apsolutnome, kada nas taj zavodi, čini nas sudionicima i objavljuje nam svoj zakon, ni večer tog odnosa kada se ispuni svaka povijest i kada će biti moguće slaviti u njegovoj prisutnosti, ni podne etičkog zahtjeva?” EA, 82.

u ograde napetosti preko koje sadašnjost biva percipirana kao simboličko izuzeće od povijesnog hoda i anticipacija vječnosti.²⁴

Lacosteovo shvaćanje eshatologije ujedno je antropologijsko i teologijsko čime se on zasigurno značajno udaljava od Heideggera. U njegovu raspravljanju eshatologijskog problema riječ je, dakle, o napetosti između ovog „već sada” i onog „ne još” ispunjenja. U životu čovjeka molitelja, eshatologijska je dimenzija prisutna i to u smislu otvorenosti za dopunjavanje ovostrane egzistencije apsolutnom budućnošću. Kao i Rahner, on vidi Boga kao „apsolutno novu budućnost” koji ostaje „neizreciva tajna”.²⁵ Budući da jedino takav može biti čovjeku spoznat (jer se takav objavio), budući da transcendentno ne može biti izraženo ovostranim kategorijalnim mogućnostima, Boga ne spoznajemo kao jedan od predmeta unutarstvetskog iskustva, ni izričitom tematskom pojmovnom spoznajom, već preko upravljenosti prema „neizrecivoj tajni”.

Možda se upravo na tome mjestu, gdje Lacoste ističe simboličku anticipaciju eshatona u povijesnoj formi liturgije, pojavljuje pitanje odnosa između liturgije kao *dioništva* na utemeljiteljskom događaju koju autor sasvim zaobilazi. Liturgijska anticipacija ipak prelazi preko participacije na Događaju, čime se liturgijski odnos iskazuje kao bitno „memorijalan”, tj. on je simboličko-ritualni pohod vremena. On je uvijek ulazak u „ono vrijeme” (*illo tempore*) te aktualno kušanje „života budućega vijeka”. Jamačno dijalektičko viđenje odnosa povijesti i eshatona u perspektivi liturgije, koje zastupa Lacoste, pokazuje značajne teorijske slabosti. Nasuprot tomu, Apsolutni biva percipiran samo u *apsolutnom događaju* u kojem se objavio. On se pruža ljudskoj svijesti na način „sjećanja” i „iščekivanja”. Stoga njegov liturgijski memori-jal i nije drugo nego povijesna participacija, ritualna forma koja otvara pristup apsolutnom izvoru bivajući i sama obilježena „cjelovitošću”.²⁶ Ona, naime, otjelovljujući vjernički odnos s Bogom, daje sudjelovati na događaju na sakramentalan način. Ona je konstitutivno događaj u kojem se anticipira ponovni dolazak. Odnos u kojem se ukrštava objava i eshaton valja promišljati upravo fenomenologijom *spomen-čina*, koja je posljednji odgovor

²⁴ EA, 97.

²⁵ Usp. K. Rahner, *Uditori della Parola*, Borla, Roma, 1988.

²⁶ Usp. K. Irwin, „Liturgical Actio, Sacramentality, Eschatology and Ecology”, *Questions Liturgiques / Studies in Liturgy*, 81 (2000.), 3 – 4, 171–183.

na pitanje istine liturgijskog događaja. Žudnja čovjekova bivanja pred Bogom, iako kontestira njegovu povijesnu zatečenost, nije sposobna odgovoriti na tu posljednju istinu liturgijskog događaja. Za Lacoste je, međutim, bitno pokazati kako potvrda cjelovitosti eshatološkog identiteta artikulira čovjekovu humanost, odnosno, kako se dinamika odnosa s Apsolutnim oblikuje kao humanizirajuće iskustvo. Stoga je vremenjenje iz budućnosti bitna odlika liturgijskog (z)bivanja, koje je istom čovjekovo zadobivanje vlastitog lika. „Ako je Apsolutni”, zaključuje autor, „subjekt i obećanje odnosa, liturgija je nužno mjesto, simboličko i realno, ispunjene egzistencije.”²⁷

2. *NUNC STANS CORAM DEO*: PRED BOGOM KOJI DOLAZI

Ako se logika mjesta utemeljuje kao logika tjelesne egzistencije, liturgijska topika u tom kontekstu pronalazi nešto neobično bitno u svojem „iskoraku iz” i „afirmaciji u” mjestu i vremenu *pred Bogom*, te u reflektirajućem odrazu na identitet subjekta. Ona je mjesto i njegovo nadilaženje, povijest i anticipacija eshatona, ali je istom nedvojbeno afirmacija i mjesta i vremena onoga „stajati-pred-Bogom” (*nunc stans coram Deo*). Pitanje vremena zacijelo pretežno zaokuplja misao autora slijedom njegovih sustavnih suočavanja s Heideggerovom filozofijom. Vrijeme na izvjestan način prožima liturgijsku topiku i njome se izražava, no poprima konkretne obrise u fenomenologijskom razmatranju simboličkih figura koje daju jasniji uvid u bit liturgijskog vremena. Tako iskonsko vremensko sjedište liturgije Lacoste vidi u *bdjenju*.

Lacoste govori o „nedjelotvornosti” liturgije u smislu produktivne neučinkovitosti, odnosno u pogledu izostanka uzročnog principa. Za razliku od *labeur*, liturgijski *opus* ne proizvodi ništa čime bi se moglo upravljati i raspolagati. Liturgija ide dalje od modernog poistovjećivanja između činiti i biti. Odbacujući logiku produkcije u ime učinkovitosti, ona se pokazuje kao slobodno i oslobađajuće simboličko mjesto u kojem „pozornost i iščekivanje Boga poprima značajke noćnog bdjenja u kojem, nakon što ispuni svaku etičku dužnost, čovjek prinosi vrijeme Apsolutnome (...)”²⁸ Bdjenje ne prihvaća zakon sna ukazujući na drugo vrije-

²⁷ EA, 97.

²⁸ EA, 106.

me i na drugi oblik egzistencije onkraj bioloških nužnosti. Čin bdjenja izraziti je oblik afirmacije slobode, koji prekoračuje zakonitosti svijeta i tijela. U njemu se, naime, ne očituje „kakav trebam biti, nego kakav se želim”.²⁹ Stoga je ono, oslobođeno od bilo kojih zahtjeva, motrenje humanosti iz njezine budućnosti. U tom je odnosu radije dana mogućnost nego neki materijalni učinak. Budući da radikalno udaljuje od sebe teoleološki finalizirane čine, liturgijski se čin očituje kao gratuito „subotnje iskustvo”.³⁰ Apsolutni se može susresti samo u „noći” odriješenoj od zahtjeva „dana”, odnosno u objavi koja se ne podčinjava ni jednomu preliminarnom određivanju svijeta. Zato bdjenje širi interval vremena, kako bi nadišlo ono „nužno” i razbistrilo pogled prema onome koji je nuždan u sebi. On je, dakako, više-nego-nuždan, naglašava Lacoste, jer stoji u sebi. Bdjenje, stojeći kao vrijeme u sebi, oponaša nužnost Apsolutnoga, otvarajući se gratutinom kretanju u njegovoj prisutnosti. Ostati „budan” znači bdjeti nad vremenom otvarajući ga neiščekivanom dolasku. Nedvojbeno na tragu Heideggerove analize apokapliptičko-eshatološke tematike kod Pavla, Lacoste dopijeva do sretne metafore *svete noći* i kroz nju očitava vrijeme liturgijskog bivstvovanja.³¹

U liturgiji je bdjenje metafora patetičnog očitovanja života.³² To je iskustvo poziva u bitak i iskustvo gratuito bivstvovanja. Bdjeti nad smrću Kristovom i bdjeti u nadi njegova ponovnog dolaska, za vjernika znači ući u logiku Božje neuvjetovanosti. Ono je preobrazujuće iskustvo, jer modalitet oslobođene čovjekove liturgijske egzistencije omogućen je u snazi bezuvjetne liturgijske „neučinkovitosti”. Budući da je „liturgija ono osobito područno iskustvo u kojem ne stavljamo u igru samo jedan dio našeg bitka-u-svijetu, nego čitavu njegovu stvarnost”, način na koji se liturgija brine o sadašnjosti, oblikovan je iz eshatološkog

²⁹ EA, 107.

³⁰ Lacoste naziva doživljaj čiste gratuitnosti znakovitim izrazom – „subotnje iskustvo”. Ova transcendentalna dimenzija „nužnosti” i „gratuitnosti” očituje se u tipično „ludičkim”, „ateološkim” djelatnostima, ponajviše u umjetničkom činu, već spomenutom u prethodnim razmišljanjima, ali osobito u religioznome, obrednom činu koji vrši odmak od „korisna” djelovanja i prepušta se igri očitovanja smisla. Usp. Isti, *Le monde et l'absence d'oeuvre, et autres études*, 68.

³¹ Usp. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988., 132–133; M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.

³² O bdjenju u Lacoste vidi: C. M. Gschwandtner, „The Vigil as Exemplary Liturgical Experience: On Jean-Yves Lacoste’s Phenomenology of Liturgy”, *Modern Theology* 4 (2015.), 648–657.

mjesta.³³ Ona je u biti mjesto hvaljenja Boga kao da je njegova prisutnost već postala paruzija. Na horizontu eshatološkog, liturgija vremenuje „sada” iz apsolutne budućnosti, dokidajući ritam svjetovnog vremenovanja. Njezina je intencija, naime, inicijacija u novi način življenja vremena i u novi način bivanja *pred Bogom*. Stoga je liturgija preobrazujuće vrijeme i preobrazujuće mjesto koja omogućuje zaživjeti „osvit posljednjega dana”, odnosno ono „subotnje iskustvo intervala vremena” ispunjena obećanjem prisutnosti. No njezina objava smjera očitovati i onu situaciju subjekta koja čovjeka čini „otvorenim”. Ona objavljuje ontološko siromaštvo subjekta izloženog iščekivanju, siromaštvo koje se ne očituje u prinosu nekog imanentna dobra kojim bi mogao udobrovoljiti Boga, nego u prinosu „praznih ruku” podignutih na večernju molitvu koje samo Bog može ispuniti.³⁴

2.1. *Biti pred Bogom*

„Nitko ne ulazi u liturgiju bez želje da ga Bog pohodi. Ali nitko nema iskustva liturgije bez prihvaćanja činjenice da Bog nije nikada prisutan na potpuno evidentan način.”³⁵ Tako Lacoste sažima nesigurnost i krhkost liturgijskog iskustva. Evidencija prisutnosti iz ekstaze čuvstvenog u svojem transcendentnom statusu nije nikakva sigurnost istinitosti.³⁶ Lacoste radije podupire Hegelovu logiku kulta, držeći da temeljna pretpostavka „sigurnosti” iskustva počiva na spoznaji o Apsolutnom kao subjektu i obećanju odnosa, na činjenici da se konačno jastvo napušta i prepušta Apsolutnomu. U toj perspektivi, svako je djelovanje u liturgiji primarno *djelatna pasivnost (actio passiva)*.

Spoznaja, dakle, ne ometa liturgijski odnos, iako ono čovjek što kuša u liturgijskom bdjenju nisu puke teološke spoznaje. Lacoste optimistično naglašava spoznajni vid liturgijskog odnosa kao onaj utemeljujući. Liturgijsko iskustvo ne treba postati čuvstvena sigurnost kako bi posredovala preobrazbu „empirijskog ja”. Drugim riječima, Apsolutni pridržava pravo zadržati se u ne-evidenciji empirijskog iskustva i dati se na sasvim drugi način, na

³³ EA, 100.

³⁴ Usp. EA, 123. Usp. K. Hart, „Poverty’s Speech’: On Liturgical Reduction”, *Modern Theology* 4 (2015.) 642–643.

³⁵ EA, 89.

³⁶ Usp. L. Boeve, „Thinking Sacramental Presence”, u: L. Boeve – L. Leijssen (ur.) *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Peeters, Leuven, 2001., 30.

onaj utemeljen na uvidu vjere. U igri je percepcija tajne istine teofanijskog mjesta čije je samodarivanje podvrgnuto interpretaciji, a interpretacija, u dimenziji „radosti znanja” (Hegel), posjeduje krhku strukturu ne-evidentnog. Jer „svaki naš pokušaj da na prikladan način govorimo o Bogu prethodi radikalni rascjep neevidencije, ako je njegov horizont pretpostavljen”.³⁷ No onaj koji moli „zna komu idu njegove hvale i litanije”.³⁸ Tako se znanje o Bogu pojavljuje u korijenu kulta i kult u korijenu znanja, rastvarajući se u mistici pasivnog djelovanja (*actio passiva*).

Eshatološko dobro već darovano onima koji još ovise o ekonomiji obećanja daje se kao „predeshatološko iskustvo” koje se ukorjenjuje u faktičnosti kršćanskog života kao događaj vjerničkog tubitka. U liturgiji nismo u eshatonu, nego u igri pretposljednjih stvari. Stoga je čovjekova humanost, dana iz budućnosti, projicirana i aktualizirana u biti-pred-Bogom, tek anticipacija pomirene egzistencije u svojem konačnom liku. Kontemplirajući stav onoga koji živi između iščekivanja i prisutnosti, uvodi u spoznajni uvid božanske metapovijesti, koji i u sferi imanencije svijesti može biti „osjećan”. Liturgijska mimika eshatona zacijelo pohađa svijest, ali ona, iako nošena žudnjom „gledanja Boga”, mora počinuti na jednostavnim, ali najrealnijim simboličkim oblicima prisutnosti. U njima je, naime, povjeren *spomen* onoga koji se očitovao i skrio u svojem očitovanju. Paradigmatično mjesto njegova prepoznavanja u liturgiji može biti čuvstvena svijest, jer se on može dati i kao predmet čuvstvena iskustva. Ipak, u liturgijskom bdjenju, koje je paradigmatična figura liturgijskog vremena, u igri je „čista vjera”, misli Lacoste, koja se upravo u ogoljenosti od čuvstvenog, otvara otajstvu. Samo liturgijski posredovana, „čista vjera”, može iskustveno pristupiti eshatološkoj istini. Smisao čovjekova *bivanja pred Bogom* zato treba potražiti u čistoj vjeri koja je čovjekov izvorni egzistencijal preko koje on ozbiljuje temeljni odnos s Bogom. Njezina je odlika *otvorenost*. Ona očituje čovjeku ono *prema* smještajući ga u odnos s Apsolutnim. Ona karakterizira biće molitelja i nadilazi granicu same smrti. Vjera je otvorenost za Boga i za susret s njime, a time i otkriće čovjekove otvorenosti prema budućnosti.

³⁷ EA, 139.

³⁸ EA, 179.

2.1.1. Liturgija između znanja i osjećaja

Motrenje Otajstva možda je naj snažnija čovjekova žudnja koju on iščekuje u liturgijskom događaju. No ona je zaničvana i molitelj je primoran povjeriti se znanju, odnosno izložiti sam sebe motrenju, te se suočiti s nemogućnošću čuvstvenog uvida u prisutnost. U tom smislu, sam Bog subjekt je gledanja, a čovjek, pod njegovim pogledom, objekt motrenja i onda kada to ne primjećuje čuvstvenom sviješću.³⁹ Egzistirati ritualno znači *znati* za ovaj odnos, tj. biti dio događaja komunikacije istine i onda kada ona nije očigledna neposrednom iskustvu. Zato, znati u liturgiji znači prepoznati poziciju primatelja, koji uzbiljuje odnos slobode, ali i stavlja izvan snage autoprojecirajuće pokrete svijesti. Nasuprot romantičnoj tendenciji ekspanzije subjekta, liturgija čovjeka stavlja u autentični položaj – u službu Božju. Decentralizacija jastva, smatra Lacoste, uvjet je mogućnosti autentična liturgijskog iskustva. Prevladavanje transcendentnog solipsizma koji, u biti, ne uspijeva iskusiti Drugoga, nego kuša samoga sebe, koji ne uspijeva izići iz dominacije projicirajućeg djelovanja svijesti, uvjet je mogućnosti osobitog načina liturgijske spoznaje. Ona, naime, izranja iz relacijske strukture posredovanja i istoj se povjerava. „Sudbina svijesti nije zatvoriti se u figure ‘transcendentnog ja’, ‘čistog ja’ ili ‘svjetovnog ja’.”⁴⁰ Naprotiv, liturgija, decentralizirajući jastvo, pokazuje da znanje o Bogu biva omogućeno tek jednim „(ne)iskustvom”, nadilaženjem svih mogućih uobičajenih čina svijesti koje podčinjava stvarnost funkcijama subjekta. Liturgija, naravno, ne niječe jastvo, nego ga smješta u odnos iz kojega se ne prepoznaje kao spoznajno jedini utemeljujući. *Pred Bogom* svijest ne može učiniti ništa drugo, nego priznati potpunu neevidentnost Apsolutnoga, koji odbija biti stvar njezine igre i njezine utjehe. Liturgija je stoga radije *pasivno djelovanje*, koje u sintezama izlaganja zadobiva svoj autentični lik te stječe otvorenost pred njegovim mogućim dolaskom.

Znati da Bog jest i dolazi u prisutnost, zapravo, je jedna vrsta znanja potpuno drukčija od drugih spoznaja. To je egzistencijalno znanje preko kojega se čovjek otvara apsolutnoj budućnosti i apsolutnoj tajni. Na temelju čiste analize svijesti nije moguće doći do utemeljenja tog znanja. Izuzeto iz obzora fenomenске danosti, njega je moguće zahvatiti samo preko egzistencijalne

³⁹ Usp. EA, 185.

⁴⁰ EA, 186.

„čiste vjere”, preko jedne vrste „predrazumijevanja” koju sama liturgija oživotvoruje. Božja prisutnost, naime, izmiče svakoj predodžbenoj, formalnoj odredbi i svakomu pojmovnom, ograničenom uokvirenju. Liturgija daje spoznati otvarajući „prema” bez konačna zatvaranja „u”. Takvo liturgijsko „predrazumijevanje” na još dubljoj razini od Husserlove pred-teoretske intersubjektivnosti, ali i Heideggerove pred-tematske razine, ne oduzima ništa od identiteta čovjekova spoznavanja, nego otkriva ono što je čovjeku najvlastitije: njegovu konstitutivnu danost i usmjerenost prema Apsolutnome čija drugotnost ne biva podložena autoimplikativnoj dinamici svijesti. Ona se očituje u samome činu stajanja kao povlaštenomu mjestu susreta i prisutnosti, gdje je ja prisutan samomu sebi u odnosu s drugim. Stajanjem, on izražava otvorenost prema jednom „polasku” prema drugome, otvorenost prema ko-egzistenciji. Intencionalna aktivnost ovdje biva obesnažena, a na njezino mjesto dolazi „pasivnost” i „izloženost” u kojoj granice bivaju otvorene, a subjekt se vraća na svoje iskonsko mjesto sub-jekta (*sub-jacens*). *Ja* i *drugi* impliciraju se u temelju kao temelju, gdje *ja* razumijeva samoga sebe u snazi drugoga. Liturgija dokida uobičajene situacije i otvara za drugost. Ona uvjetuje izlazak iz uobičajenih odnosa svijesti prema vremenu i svijetu, te stavlja u „otvoreno” „čiste vjere”. Nadilaženje čisto racionalne sigurnosti i čisto funkcionalnog probitka znanja Apsolutnoga ne zahtijeva kraj iskustva, nego decentralizaciju jastva. Ono se radije pronalazi u „izgubljenosti” svijesti i „pronalaska duha”, bez konačnog zatvaranja obzora u snazi čovjekova eshatološkog poziva. Time paradoksalno iskustvo „(ne)iskustva” predstavlja prvotni oblik spoznajne indukcije u način prisutnosti Apsolutnoga. Iskonska inicijativa Božja koja transcendiru razinu etičkog ponašanja subjekta, ne podvrgava se učinku čovjekova čina, niti je subjekt onaj koji „odlučuje” o samoj apsolutnosti Božjoj. Liturgija je radije pasivno izlaganje Apsolutnomu u kojem On sam ima inicijativu. Iskustiti liturgiju znači „znati” o pozicioniranosti *pred Bogom*, oslobađajući se od žudnje posjedovanja onoga koji ne može biti stvar posjeda.

U svojem početnom trenutku, liturgijsko je iskustvo „osiromašenje” sebe u „patetičnoj” formi liturgijske relacije kako bi se prepoznalo u darovanom odnosu. Egzistirati liturgijski ne znači, dakle, vratiti se k samomu sebi, nego napustiti sebe kako bi se otkrilo u Drugome. Izlaganje Drugomu čija prisutnost, prelazeći preko naše izloženosti, daje uvidjeti ono „ja” koje će tek nastati, unutarnja je logika liturgijskog djelovanja, koja istodobno vrši

gubitak i pronalazak u otvaranju Apsolutnomu. Čovjek u liturgiji, bdijući i moleći, egzistirajući *pred Bogom*, oslobađa se „potreba” te ne gleda na svoju stvarnost u onome što „jest”, nego se hipotetski zamišlja u onome što „može biti”. Njegova povijest i njegov svijet prestaju biti totalno područje odnosa svijesti te se on otvara projektu „ispunjene budućnosti”.

Iako je svijest „aktivnost” subjekta, valja podsjetiti, kao što fenomenologija percepcije tvrdi, da prioritet pripada „izvornim dojmovima” koji pogađaju svijest i u odnosu prema kojima se svijest ponaša na intencionalan način. U tom susretu očigledno se radi o intencionalnosti kojoj prethodi samodarivanje preko osjeta. Umjesto da svijest „pristupa” stvarima i drugima, ona biva pokrenuta i vođena od patetičnih dojmova. Intencionalni život svijesti i sama svijest podređeni su, dakle, jednoj prvotnoj logici u kojoj prije bilo koje njezine aktivnosti nad svijetom, svijet je već danost koja joj transcendentano prethodi. U tom smislu, svijest je patetična forma djelovanja ili „responzorijalna aktivnost”.⁴¹

U liturgiji je u igri upravo takva forma djelovanja, točnije, percepcija da se čovjek nalazi u Božjim rukama kao „glina u lončarevim rukama” (*Iz* 63, 16b–17). U tom smislu, vjernik u liturgiji kao da postaje predmet Božje spasenjske intencije. Kada čovjek liturgijski vrši odmak od svijeta i stavlja se na njegov „rub”, kada vremenuje iz eshatona, on se pronalazi u središtu Božje intencije. No liturgijsko se iskustvo ne zaustavlja na „osjećaju pripadanja”, nego u patosu čekanja Boga koji ni u najvišim mističnim iskustvima ne biva do kraja ispunjeno, jer Bog uvijek ostaje drugi i nikada se ne podvrgava projicirajućim pokretima svijesti. Zato, biti-pred-Bogom ne zahtijeva nužno čuvstveno iskustvo kao ono određujuće u provjeri njegove istinitosti. Ono se događa u integraciji na višoj razini bez nužnih afektivnih implikacija na razini svijesti.

Eshatološka čovjekova određenost u simbolici liturgijske realizacije biva percipirana u logici dara. Paradoks dara očituje se u činu kojim darivatelj ne samo sebe izvlašćuje od posjedovanja neke stvari, nego još više istom upisuje trag svojega darivanja, te u konačnici daruje samoga sebe. Ta krhka sveza u samoj sebi sadržava uvjete zaborava, ali i mogućnost da bude potvr-

⁴¹ Usp. EA, 189; Usp. J.-Y. Lacoste, „Présence et affection”, u: L. Boeve-L. Leijssen (ur.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Peeters, Leuven, 2001., 206–225.

đena u *memorijalu* tragova.⁴² I kada dar biva zaboravljen, on ne prestaje biti dar i čuvati prisutnost darivatelja. Liturgija upravo potvrđuje iskonske sveze preko *pasivne sinteze (entropatije)* dara u kojem ne posjeduje događaj, nego ga prepoznaje u snazi njegove milosne gratuitnosti. Liturgija se smješta kao kairološki interval i forma točno u središtu napetosti između iskonskog darivanja i njegova povijesnog iskustva. Time Lacoste potvrđuje da liturgijski odnos ipak ne kompromitira povijesnosti, nego samo uzmiče povijesnim kriterijima. Možemo reći da obredno iskustvo uvijek vraća na početak, koji je su-vremen u svakom trenutku, a ipak jest u sadašnjosti liturgijskog slavlja kao dar u kojem uvijek nanovo slijedi predanje čitavog događaja. U liturgiji, dakle, čovjek ne stoji u odnosu s Bogom na „ne-memorijalan” način, ali ni memorijal ne biva iscrpljen u čovjekovu sjećanju. Vlastito mjesto čovjekove afirmacije o Bogu povijesno je iskustvo, dakle, vrijeme koje u liturgiji pronalazi „mjesto” u kojem izražava neiscrpnu istinu unutar objektivne forme dara. Dar koji ne prestaje nositi sjećanje na svojega darivatelja, koji uvijek nanovo dariva samoga sebe, i čuva u sebi tragove izvornog događaja, koji uvijek nanovo nadolazi u sadašnjost, pokazuje kako igra trajanja ovdje nije odlučujuća. Liturgija upravo na taj način aktivira stvarnost Božjeg sebedarja. Ona je mjesto na kojem je moguće postati su-vremen izvornom darivanju te kušati njegovu snagu u „velikom vremenu” liturgije.

Upravo je liturgija ona koja usadašnjuje stvarnost koja se ne daje kontrolirati povijesnim kriterijima, nego uključuje igru dara i slobode. Liturgijski događaj implicira čin slobode darivatelja koji, baš takav, poziva čovjekovu slobodu u dijalog u redu dara. Govoriti o liturgiji znači priznati privlačenje, obuhvaćanje jedne slobode koja se daruje drugoj omogućujući da ona bude. Ona ne kompromitira čovjekovu slobodu, nego je dovodi do situacije spontana prijanjanja. Ona i ne dokida igru diferencije. Lacoste prepoznaje napetost između percepcije jedne slobode pozvane biti oslobođena i samoodređenja bivstvovanja pred Bogom. Funkcija simboličkog posredovanja razlika središnja je točka čovjekova slobodnog djelovanja koje implicira i njegovo ritualno djelovanje. U liturgiji je čovjek pozvan biti preko slobodnog odgovora na onu slobodu koja ga privlači, ulazi u dijalog s njime i konačno, koja spašava njegovu slobodu. U tom smislu,

⁴² Usp. EA, 193.

liturgija ne kompromitira povijesnost, nego je dovodi do situacije anticipacije *života budućega vijeka*.

U „prostraciji” čovjekove sadašnjosti, darivateljska dobrohotnost Božja dopušta prije svega da čovjek egzistira unatoč tjeskobi koja opterećuje njegov bitak. U tom smislu, dar Prisutnosti, shvaćen kao stvarnost koja omogućuje biti i koji ne može biti ustanovljen od subjekta, očituje i poziciju primatelja, predmeta njegove brige, koji tek u povjerenju spoznaje, u slobodi prijanja, a u kenotičkom stavu raskriva logiku svojega eshatološkog stanja. U tom pogledu, liturgija objavljuje posljednju istinu „mjesta” i „intervala”: ona je mjesto i događaj „anticipacije uskrsnuća”.⁴³

2.1.2. Kenotički princip liturgije

Krhko liturgijsko iskustvo nije nikakvo posjedovanje sigurnosti i zaštićenosti. Naprotiv, ono je iskustvo krajnje izloženosti. Ne poznaje racionalne sigurnosti, pa čak ni one čuvstvene, iako Apsolutni, ističe Lacoste, može pohoditi te sfere i pružiti se kao predmet iskustva. Spasiteljska snaga ove stvarnosti može biti posredovana na vjerodostojan način i na način dostojan čovjeka samo ako oslobađa jastvo od povijesne faktičnosti i daje mu gledati eshatološko jastvo. U liturgijskom intervalu on kuša predeshatološku stvarnost svojega bivstvovanja nadilazeći funkcionalnu logiku povijesne dijalektike i snagu zakona koji transcendentalno vladaju igrom bitka-u-svijetu.⁴⁴ U stvarnosti Božjeg kenotičkog izlaganja u događaju križa očituje se posljednji temelj liturgijskog očitovanja Apsolutnog i uviđa konačna istina vjerničkog bivanja *pred Bogom*.

Na prvome mjestu, Lacoste osjeća potrebu odgovoriti na pitanje *liturgijske spoznaje*. Nedvojbeno liturgija daje misliti Boga, ali smještajući misao ne isključivo u govor o Bogu, nego u govor s Bogom. Naime, ako je izvorna intencija liturgijskog događaja realizacija odnosa, i misao se pojavljuje u gesti odnosa. Misao priznaje granice pred Otajstvom pred kojim valja i šutjeti i slušati njegovu šutnju.⁴⁵ No pritom čovjek zna da ne može spekulativno posjedovati Apsolutnoga, jer riječi kojima se služi ne mogu

⁴³ Usp. J.-Y. Lacoste, „The Work and Complement of Appearing”, u: J. Bloechl (ur.), *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, 2003., 92.

⁴⁴ EA, 212.

⁴⁵ Usp. EA, 221.

sadržavati sve ono što on daje misliti. Stoga se slike i naracije ukrštavaju s pojmovima bez ispunjenja u sasvim pojmovnom znanju. Očigledno, molitelj često „ne zna” što čini, u smislu njegove nerefleksivne usmjerenosti koja se ostvaruje u molitvenom odnosu. On se ne osvrće na činjenicu da se svojom molitvom stavlja u drukčiji odnos od onoga koji živi u svijetu. Ali zna da se svojim molitvenim činom stavlja u odnos s Bogom i poznaje njegovu dobrohotnost. Njegova molitvena gesta ima konačnu vrijednost, jer u njoj on živi na eshatološki način, a on je omogućeno upravo takvim znanjem. Molitelju, stoga, „samo Bog dostaje”, Bog koji je subjekt i obećanje odnosa.⁴⁶ U tom smislu, liturgijski stav *pred Bogom* utemeljen je na *samoj vjeri* koja tumači i temelji tu-bitak vjerničkog svijeta i vjerničke svijesti. Vjera je egzistencijal preko kojega on razumijeva vjerujući i vjerujući biva dionik Otajstva prisutnosti.

Lacosteova rješenje dekonstrukcije teleologije u korist percepcije drugotnosti i nesvedivosti Apsolutnoga na racionalne produktivne dijalektike u svojem zaključnom trenutku suočava se s *antropologijom križa* kao potvrdnim ishodom mišljenja čovjekove humanosti u utemeljujućem odnosu s Bogom. Kršćanska je liturgija sva koncentrirana na Raspetoga i Uskrsnuloga koji nosi u slavu znakove križa. Ona je inicijacija u njegovu smrt koja daje život. Konačno, liturgijsko iskustvo oslanja se na kenotičkoj zasadi vjere, na onoj osvjedočenoj od Abrahama, Joba, ispunjenoj u Isusu. Možemo reći da čovjek u liturgiji kuša Boga koji se voli skrivati, uzmiče u trenutcima potrebe, odbacuje ispunjavati potrebe na temelju čovjekovih zasluga, ne proizvodi odgovore na pitanja smisla niti djeluje u logici distributivne pravednost. To je Bog koji voli šutjeti i napušta u trenutku poslušnosti (usp. *1 Kor* 1, 23; *Gal* 14; *2 Kor* 4, 10; *Fil* 2). Više negoli u čudima, u svojem kenotičkom umiranju Isus objavljuje Oca. Kršćanska liturgija sabire i eksplicira upravo ova iskustva i oblikuje se u kenotičkom prigibanju. Ona je inicijacija u kenotičko izlaganje i ona je kenotička dinamika epifanije čiji se milosni ishod ne da predvidjeti.⁴⁷

Dramatična čovjekova izloženost smrti kao paradigmatično mjesto percepcije ontološkog siromaštva subjekta u raskrivajućemu molitvenom činu, dobiva svoj odgovor u liturgijskom iskustvu

⁴⁶ EA, 215.

⁴⁷ Usp. EA, 230.

izlaganja Apsolutnomu. Iskustvo preko „(ne)iskustva” svjedoči događaj križa. To je događaj afirmacije Božje prisutnosti bilo u Isusovu zazivu na križu bilo u Isusovu čovještvu. Drama njegove smrti drama je Božja, te stoga nije tek drama jedne povijesti. U križu Božja kenoza izmiče utjecaju dijalektike svijesti. Čuvstvena svijest u svojem sumraku pred križem gubi svako pravo provjere odnosa između Boga i čovjeka. Jer upravo u kristološkom događaju križa, ona ga osjećajima poznaje kao odsutnog, iako se on objavljuje u smrti Sina više nego u osjetnim gestama milosrđa. Time se on pokazuje prisutan i onda kada biva zanijekana svaka iskustvena forma čuvstvene svijesti i kada biva frustrirana svaka težnja da se on dade kao predmet takva iskustva. Njegova prisutnost u događaju križa iskazuje se kao nositeljica pomirenja i ta ista u „predeshatološkom” iskustvu bogoslužnog odnosa koji je moguće utemeljiti jedino na osnovi čistog povjerenja. „Pojam *anthropologia crucis* govori nam dakle da Veliki petak za čovjeka pomirena s Apsolutnim nije primarno zaključena prošlost poput povratka iskona, nego ostaje kao tajna jedne sadašnjosti koja se zadržava na istoj udaljenosti i od apsolutne budućnosti i od iskona.”⁴⁸

U „ludosti križa” čovjek se spoznaje biti-pred-Bogom čije se lice, skriveno čuvstvenoj potvrdi, otkriva u autopercepciji svoje i njegove kenotičke izloženosti. U poniženju čovjek, iako ne posjeduje konačnu stvarnost svoga bića, otkriva strpljenje kao izvor radosti i anticipaciju budućeg dobra, radost koja mu pruža uzmak od zatvaranja bitka-prema-smrti, a samootkriću sebe kao pro-jekta. U liturgiji on misli na Kraljevstvo, ali u snazi strpljenja živi u domovini; egzistira u odnosu prema smrti, a ipak se prepoznaje živ iz svoje eshatološke budućnosti; raduje se u anticipaciji Kraljevstva, no podnosi teškoću strpljenja znajući da sadašnjost prolazi kroz dramatično posredovanje Velikog petka.

„Paradoksalna radost koja se rađa iz poniženja možda je temeljni tonalitet predeshatološkog iskustva. Pomiren čovjek, unatoč Hegelu, još je udaljen od svoje apsolutne budućnosti. I unatoč Nietzscheu, ponižen čovjek nije sveden ni na što i ne svodi se ni na što, nego živi ono danas budućeg ispunjenja Božjih obećanja. Čovjek priskrbuje ono što mu je najosobnije kada izabire stajati pred Bogom. (...) on razaznaje svoj identitet na ispra-

⁴⁸ EA, 231.

van način onda kada prihvaća egzistirati na sliku Boga koji je preuzeo na sebe poniženje – kada prihvaća egzistirati na *kenotički* način.”⁴⁹

Drugim riječima, kenotički princip liturgije regulira i motivira izlazak iz sebe i afirmaciju egzistencije iz transcendentnog izvora. Apsolutni, kao zbilja i obećanje tog odnosa, biva prepoznat samo pod uvjetom decentralizacije subjektivnosti, što ne znači tek puko priznanje ontološkog siromaštva subjekta, nego upućuje na čovjekovo aktivno prepoznavanje u darovanom stanju svoje egzistencije kao i mogućnost njezina sagledavanja iz eshatološkog odredišta. Već prije odnosa sa svijetom fenomena, čovjek susreće samoga sebe unutar događaja slobode, u napetosti dužnosti davanja vlastitoga ljudskog lika i nemogućnosti da sam od sebe postigne taj lik. Liturgija pruža uvid u čovjekovu situaciju sebetražitelja, te ga poziva u priopćavanje slobode unutar neprestanog susretanja transcendentije Drugoga.

Kenotički princip liturgije kritika je svih onih sigurnosti kojima je filozofija opteretila moderni subjekt sviješću o moći i prividnom afirmacijom jastva. Gdje se transcendentija niječe u korist potvrde egzistencije, ona se bezizlazno urušava na samu sebe. Kenotički način egzistencije vraća subjekt u njegovu iskonsku poziciju (*sub-jacens*) potvrđujući ga u njegovu transcendentnom utemeljenju i eshatološkom određenju. Nije li on stoga drugo ime za logiku ljubavi koja ukida smrt, nadilazi tjeskobu i oplođuje se jednim oslobođenim stanjem „već sada”?⁵⁰ Biti *pred Bogom* ne bi moglo značiti u naturalističkom smislu „stajati”, niti u stoičkom smislu „trpjeti” breme egzistencije, nego se aktivno prepoznavati u pronalasku dobrohotne blizine Božje koja omogućuje biti. Čovjekova pozicija u liturgijskom događaju, dakle, nije onemoćalo stanje koje ga nosi prema smrti s ponekom utješnom iluzijom vječnosti, nego trajno izlaganje u motrenju realne egzistencije iz stvarnosti i obećanja eshatološkog mjesta.

3. GRANICE I DOSEZI LACOSTEOVE FENOMENOLOGIJE LITURGIJE

U zaključnom sučeljavanju s Lacosteovim nacrtom fenomenologije liturgije valja nam kritički razmotriti ograničenja ovoga nacrtu, ali i vrjednovati značajne domete njegova teorijskog

⁴⁹ EA, 233.

⁵⁰ Usp. N. Brown, *La vita contro la morte*, Il Saggiatore, Milano, 1973., 161.

pokušaja. Pritom ćemo izdvojiti samo neke, prethodno sažete, nosive teze njegove refleksije te ih pokušati kritički sagledati u svjetlu suvremenog filozofsko-teološkog diskursa o liturgiji. Iako na prvi pogled može izgledati da „fenomenologija liturgije” u biti ne predstavlja ništa drugo doli egzistencijalističko filozofiranje na osnovi teološkog predmeta „fenomenološke” naravi”, takvu predrasudu valja u začetku odbaciti. U Lacosteovu teorijskom pokušaju radi se o složenijem pristupu koji potvrđuje višestruko potvrđenu maksimu: *prikladno je filozofirati u liturgiji (oportet philosophari in liturgia)*, a koji je dio plodne filozofske i teološke tradicije.⁵¹ On, naime, teži prema fenomenologijskom bistrenju liturgije, uspostavljavajući sasvim novi, a ponegdje i radikalno drukčiji pristup u teološkoj refleksiji o liturgiji radi konsolidacije jednog fundamentalno-teološkog diskursa o „biti” liturgije. Stoga se čini opravdanim zaustaviti se retrospektivno na barem dvjema razinama problematike – odnosu antropologije i liturgije te pitanju uloge čuvstvene svijesti u teologalnom odnosu. U tom smislu, pokušat ćemo pružiti odgovor na ona pitanja gdje Lacosteova fenomenologija liturgije pokazuje izvjesne slabosti, ali i podcrtati relevantne teze koje značajno doprinose „fundamentalnoj liturgiji” u njezinu fenomenološko-hermeneutskom pristupu istraživanju kršćanskog bogoslužja.

3.1. *Antropologija i liturgija u međudodnosu*

Heideggerovi misaoni putovi nalaze svoje izraze u mnogobrojnim teorijskim modelima postmoderne i uopće u filozofskoj pa i u suvremenoj teološkoj misli, bilo u smislu integracije ili

⁵¹ Takvi su pristupi ostvareni u djelima: S. Rouvillois, *Corps du sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayrad, Paris, 1995.; X. Tilliette, *Eucaristie et Philosophie*, Institut Catholique de Paris, Paris, 1983.; K. Albert, *Vom Kult zum Logos: Studien zur Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982. Snažnije povezivanje s fenomenologijom ostvareno je u djelu: C. M. Gschwandtner, *Welcoming Finitude. Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy*, Fordham University Press, New York, 2019.; N. Wolterstorff, *Acting Liturgically: Philosophical Reflections on Religious Practice*, Oxford University Press, Oxford, 2018.; T. Cuneo, *Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy*, Oxford University Press, Oxford, 2016. Pregled suvremenih teorijski modela pružili su: J. Geldhof, „Thought and the Eucharist. Philosophical Models and Their Theological Apropriation”, *Ephe-merides Theologicae Lovanienses* 1 (2010.), 83–106.; C. M. Gschwandtner, „Phenomenology and Ritual Practice. For Broadening Contemporary Philosophical Study of Religious Experience”, *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019.), 43–70.

nadilaženja Heideggerove filozofije.⁵² To se dogodilo i u Lacosteovoj „fenomenologiji liturgije”. Fenomenologija liturgije, međutim, mnogo je više od jednostavne recepcije ili nadilaska Heideggera. Ona je pokušaj novog povezivanja filozofije i teologije, koje u liturgiji pronalaze zajedničko mjesto mišljenja svijesti i fenomena, tijela i odnosa, te zacijelo Apsolutnoga. Za fenomenologiju je zasigurno interesantan oblik racionalnosti koji se ozbiljuje u redu liturgije. Za teologiju liturgije povezivanje s fenomenologijom pak predstavlja pomak prema dubljem promišljanju antropološke strukture vjerničke svijesti kao izvorne forme pristupa teologalnoj stvarnosti kršćanskog bogoslužja. Ta sugestija, koja kontinuirano nadolazi iz fenomenologije, poziva teologiju da se uputi od tumačenja smisla i značenja pojedinih liturgijskih fenomena prema elaboraciji liturgije kao fenomena u cjelini (*in toto*) i u tom okviru dade punu pozornost dinamikama vjerničke svijesti, te integrira antropologiju vjerničke svijesti kao integralni dio svojega istraživanja.

Iako se Lacosteov teorijski pokušaj ne očituje kao eksplicitna teorija vjerničke svijesti, on se nedvojbeno temelji na toj intenciji. No eksplicitna intencija, koja vodi njegov nacrt, zasigurno je fenomenološko bistrenje liturgije. On, s jedne strane, kuša posredovati liturgiju teologiji preko fenomenologije, te senzibilizirati teološku pozornost spram fundamentalnog položaja liturgije u vjerničkom iskustvu. Lacoste pokazuje kako doticaj s fenomenologijom ne bi smio biti tek ruban, nego se on mora otjeloviti u *strukturalan odnos*. U tom pogledu, fenomenologija se ne pojavljuje pred liturgijom kao *praembula* ritualnog odnosa, ponajmanje kao ona koja kompromitira teološke pokušaje *mišljenja* tog odnosa, nego se nalaže kao ona koja trajno i cjelovito podržava teološke pristupe fundamentalnim aspektima liturgije i vjerničke svijesti.⁵³ S druge pak strane, Lacosteova fenomenologija liturgije upisuje se među one suvremene teorijske pokušaje koji, zaokupljeni „ispunjenim fenomenima” (*phénomène saturé*) kao što je primjer fenomenologije J.-L. Mariona, sretno nailaze na liturgiju kao ishodišno mjesto „mistike mišljenja” i „fenomenologije iskustva”, postajući izazov i samoj filozofiji zapletenoj u tradiciji modernog subjektivizma i postmodernog romanticizma.

⁵² Usp. J. Bloechl, „Dialectical Approaches to Retrieving God after Heidegger (Lacoste and Marion)”, *Pacifica*, 13 (2000.), 288–298.

⁵³ Usp. P. Capelle, „Phénoménologie et liturgie”, *La Maison-Dieu* 209 (1997.), 121–123.

Naposljetku, valja naglasiti da unatoč potrebi fenomenologijskog obrata teologije, ta intencija nije bez opasnosti redukcije *same stvari* liturgije na *samu stvar* mišljenja fenomenologije. No ona je nedvojbeno izazov vjerujućemu mišljenju i njegovu liturgijskom izvorištu, poglavito u smislu obnove strukturalnog filozofsko-teološkog dijaloga u konačnom povratku „samim stvarima” vjere i vjerničkog iskustva, a time i u posredovanju i povratku ritualne dimenzije vjerovanja u srž teološkog razmatranja.

Taj se nacrt, dakle, prvotno očituje u obnovljenom načinu gledanja na čovjeka u liturgijskom događaju. Vođen idejom da je pitanje o čovjeku poglavito pitanje o „gdje” i „kamo”, o sudbini čovjekova hoda u neprestanom ozbiljenju njegove humanosti, Lacoste pokazuje egzistencijalnu značajnost liturgije kao mjesta i vremena u kojem se čovjek *otvara* egzistencijalnom projektu danom od Drugoga. Vlastito mjesto promišljanja liturgije ne može biti iscrpljeno analizama „pojedinih” liturgijskih čina u sebi, ni povijesnim prikazima, još manje rubricističkim komentarima i juridičkim spekulacijama o „valjanosti” čina. Budući da je *bit* liturgije teologalna stvarnost bogoljudskog zajedništva, valja ga sagledati unutar *teologije povijesti* i *hermeneutike simboličkoga*. Budući da se ono u sakramentalnoj praksi vjerovanja tvori u simboličkim formama, konstitutivno zahvaća antropološko pitanje i očituje se kao „djelotvorno” u artikulaciji odnosa, u oblikovanju čovjekove humanosti prepoznate iz svojega eshatološkoga, spašenjskog odredišta. Značenje liturgije ne može zaobići antropološku vrijednost obreda kao očitovanja i aktualizacije smisla polazeći od faktičnosti egzistencije. Ono se upisuje unutar kontinuiteta/diskontinuiteta čovjekova bivstvovanja i povlači čovjeka u temeljnu relaciju. U tom smislu zasigurno se radi o prevladavanju ekstrinzičnog odnosa teološko/antropološko, Otajstvo/čovjek, koje je tradicionalna teologija više mislila u kauzalnoj logici učinaka koji pogađaju razum i volju, nego kao milosni događaj koji cjelovito obuhvaća čovjeka, njegovo spasenje i slobodu. *Bit* liturgije, nesvediva na „svete objekte” koji produciraju milost, očituje, u svojoj posljednjoj istini, življenje *odnosa s Bogom* kao one utemeljujuće relacije preko koje čovjek prispijeva svojoj posljednjoj istini i daru spašene slobode. Sakramentalni trenutak u kojem se artikulira diferencija Bog – čovjek i na kojem se temelji odnos duhovnog zajedništva, zahtijeva razumijevanje dinamizma preko kojega čovjek teži k Bogu, odnosno simboličkog dinamizma prihvaćanja i otvaranja transcendentnoj inicijativi. U tom smislu, čovjek ne stoji samo nasuprot Bogu ili pred njim.

On je otvoreni simbol u kojem se teologalni odnos tvori, razumijeva i doživljava. Razmatranje antropološke pozicije u ritualnoj strukturi odnosa, naravno, nije bez nesigurnosti pa ni bez pojmovnih neodređenosti, koje su uvijek prisutne u inovativnim pristupima. No Lacoste sugerira relevantnost simboličkih situacija u posredničkom odnosu između svijesti i istine odakle i slijedi niz kritika unutarnjih i strukturalnih u pogledu primata svijesti.

Nedvojbeno je Lacosteov prilog najrelevantniji u pogledu načina na koji liturgija artikulira čovjekovu humanost. Ono se očituje u kontinuiranom promišljanju čovjekova religioznog iskustva u neraskidivoj svezi s ritualnom dimenzijom njegove humanosti. Drugim riječima, odnos između antropologije i liturgije u duhu egzistencijalne analize, poprima konture fundamentalnog promišljanja danosti kršćanskog bogoslužja u svojoj izvornoj, antropološkoj i teološkoj istini. U tom kontekstu, Lacosteova fenomenologija pojavljuje se kao kritička svijest unutar teološkog razumijevanja liturgije. S jedne strane, ona upozorava da se intencija (i inteligencija) liturgije ne da dočitati u prethodnim teorijskim raščlanjivanjem „izvan” obreda, nego da valja začeti duboko unutar obrednog iskustva i tamo prepoznati dominantne značajke „simboličkih ozračja”, tj. da ga valja interpretirati u redu i logici njegovih vlastitih „practiciranih” formi. U konačnici, *homo liturgicus* razumije i može biti shvaćen samo slijedom onoga što aktualizira u liturgijskom činu. Stoga, svaki teološko-antropološki pokušaj tumačenja čovjeka u njegovu odnosu s Bogom, zahtijeva sagledavanje dinamika liturgijskog čina kao vlastitog mjesta ozbiljenja i življenja toga fundamentalnog odnosa. To pak također znači da smisao obreda nije razumljiv bez odnosa prema čovjekovoj egzistencijalnoj situaciji u kojoj se on uzdiže prema ontički višem, sveobuhvatnom, prema temelju i smislu svega, tj. prema Apsolutnom. Njega ne spoznajemo izričito tematskom pojmovnom spoznajom, već i transcendentalnom usmjerenošću spram Apsolutnoga.

Uvid u višnju transcendentnost liturgije nastupa kroz katarzu svjetovnih iskustava, točnije, kroz trpku „decentralizaciju subjekta” kako bi razbistrilo pogled upravljen Apsolutnomu.⁵⁴ U biti, liturgijsko je iskustvo podložno krhkosti i krajnjem siromaštvu. Ono je, reći će Lacoste, „ne-iskustvo”, oslobođenje od

⁵⁴ Usp. M. Westphal, „Prayer as the Posture of the Decentred Self”, u: B. E. Benson – N. Wirzba (ur.), *The Phenomenology of Prayer*, Fordham University Press, New York, 2005.

sigurnih istina, prividnih zaštićenosti i pokušaja otuđenja. U njemu se vrši znakoviti obrat: od solpsističke autoprojekcije prema „pasivnom”, darivajućem reflektiranju iz transcendentnog izvora. U njemu se izoštrava *sâmo povjerenje* koje utemeljuje, nosi i koji je ishod sakramentalne percepcije/djelovanja. Spoznati se u odnosu koji rađa daljnje uvide u identitet „eshatološkog jastva”, iskonska je forma liturgijskoga znanja koja graniči s mističnim iskustvom ili pak upravo jest mistika. Stoga, biti darovan samome sebi u istodobnoj decentralizaciji svojega „ja”, ne znači nijekati svoje čovječstvo, nego u oslobađajućem otvaranju biti izložen Apsolutnomu. *Stajati pred Bogom* čovjekov je najhumaniji čin, jer se u njemu zrcali istina vjerujućeg iz njemu darovanoga konačnog mjesta, istina koja ima učinak očitovanja spasenja slobode i njezina ispunjenja. Jer upravo gesta (dakle tijelo u svojoj cjelovitosti), kao čin ritualnog sudjelovanja na iskustvu vjere, sabire u sebi u prisutnoga koji se ne iscrpljuje u svojem uprisutnjenju, iskazuje se konstitutivno omogućena u logici gratuitnosti i slobode koju omogućuje i prethodi joj Božje darivanje „sve do predanja” (J.-L. Marion) ili sve do krajnje „kenotičke izloženosti”, kao što tvrdi Lacoste. Ono što liturgija uistinu jest, očituje se u simboličko-ludičkom otvaranju prostora transcendentnom i prepoznavanju zadane humanosti iz transcendentnog izvora.

Nadilazeći modernu koncepciju snažnog i autonomnog subjekta, Lacoste suprotstavlja sasvim novi oblik molitvene subjektivnosti čija se snaga očituje u sposobnosti izlaganja. On se raskriva unutar stava *pred Bogom* koji decentralizira transcendentalni subjekt, ali ga istom smješta u konstitutivni *odnos* iz kojega biva objavljena autentična subjektivnost te omogućeno autentično iskustvo transcendencije.⁵⁵ Lacosteova fenomenologija radikalna je kritika autonomne svijesti (dakle, one radikalno sekularizirane svijesti), koja idolatrijski traži utemeljenje u samoj sebi, ali i kritika krinke osjećaja koji u potrazi za Bogom zapravo ispražnjava milosni događaj projicirajući u njega vlastito ja. U tom smislu, liturgija, koja postaje sve više regresivni romantični trenutak bijega od zbilje, a ne proročki događaj vjere, njezina snaga i forma njezina ozbiljenja, zahtijeva radikalnu reformu eklezijalne percepcije. U kontekstu suvremenoga antropološkog redukcionizma, u jeku gubitka profetičke i eshatološke riječi,

⁵⁵ Usp. J. Schrijvers, „Ontotheological turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the decentring of modern subjectivity”, *Modern Theology*, 22 (2006.), 221–253.

koja je snažno odjekivala u protokršćanstvu, a koja u liturgiji daje motriti eshatološko stanje otkupljenoga koji sav biva predan odnosu i iz njega primljen, ova misao pojavljuje se kao snažna kritika novovjekovne svijesti liturgije.

Liturgija, zapravo, nasljeđuje teško breme sekularizacije eshatologije koja je plod modernoga gubitka sadržaja i ispražnjenja transcendentnog smisla.⁵⁶ U sjeni novovjekovnih sumnji, ona je opečaćena kauzalnim principom te opredmećena afirmacijom devocionalnih osjećaja. No, povrh svega, relativizmom demitizirajućeg političkog mišljenja, ona nerijetko biva upotrijebljena u prevladavanju ontološke nesigurnosti autoriteta, u osiguravanju zadovoljenja tzv. religioznih potreba, te time još radikalnije stavljena u instrumentalizirani položaj iz kojega se ne može očitovati u svojoj punoj istini. Posreduje li liturgija *samu vjeru* (a s njom i tradiciju i povijest) djelotvornošću odnosa ili logikom argumentacije, snagom simboličkog prijanjanja ili kontroliranom „količinom“ milosti? Pred autoreferencijalnim liturgijama koje sve radikalnije poprimaju tipično svjetovna obilježja uklanjanja egzistencijalne tjeskobe i simulacije radosti, nevjerodostojnost govora o Bogu poprima zacijelo najdramatičnije oblike. Bog se ne da svesti na čovjekove potrebe i on se ne daje kao predmet bilo kojeg i bilo kakva iskustva, ponajmanje onoga koji njime želi riješiti ograničene unutarsvjetovne frustracije trenutka. Bog se očituje na neizvjestan način, a milosno djelovanje spoznatljivo je samo u događaju slobode i gratuitnosti, tj. onda kada liturgija stavlja u ono „otvoreno“ njegova pohoda. Kenotički tip vjerovanja, za koji se zalaže Lacoste, oslanja se upravo na toj paradigmi. On je novi izazov liturgiji da pronade samu sebe, da zadobije svoje blagoslovljeno siromaštvo i uzmogne ponovno izgovoriti svetu eshatološku riječ, onu koja imenuje događaj Božje blizine bez pokušaja da ga svede na imanentna sredstva usmjerena k ostvarenju svjetovnih ciljeva.

⁵⁶ Lacoste nije usamljen u toj kritici. Na zalasku modernog doba različiti su mislioci ponudili svoje viđenje sekularizacije eshatologije. Usp. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz – Paderborn, 1989.; H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Borla, Roma, 1983. i osobito kritički spis S. Quinzio, *Cristianesimo dell'inizio e della fine*, Adelphi, Milano, 1967.

3.2. Vita affectiva i ratio ritualis

Drugo značajno područje fenomenologije liturgije, koje valja zasebno vrjednovati, odnosi se na artikulaciju svijesti u liturgijskom događaju, odnosno pogađa pitanje racionalnosti obreda u redu čuvstvene svijesti. Razvidno je da se Lacoste bavi razradbom predstrukture razumijevanja i da spoznajni vid odnosa *coram Deo* biva impliciran u svakome fenomenološkom razmatranju. U prvom redu, on se pojavljuje kao kritika racionalnosti. Suvremeni gratificirajući i autoimplikativni oblik religioznog doživljavanja, pod snažnim utjecajem novovjekovnog antropocentrizma te postmodernog romanticizma, u ovom kontekstu pojavljuje se kao predmet radikalne kritike fenomenologije liturgije. Lacosteov prijedlog katarze samoutemeljujuće subjektivnosti zasigurno jedan je od motiva koji se kontinuirano provlače kroz njegov diskurs. Nadilazeći modernu koncepciju „snažnog” i „aktivnog” subjekta, koji kontrolira i nadmoćno raspolaže sobom, suprotstavlja se sasvim novi lik subjektivnosti čija se snaga očituje u integritetu i autopercepciji darovanosti kao pretpostavci za realizaciju istinskog bogoslužja – mjesta autentične čovjekove humanosti. Situacijska pozicija *coram Deo* decentralizira moderni subjekt, te ga smješta na njegovo izvorno mjesto primalačkog subjekta (*sub-jacens*) pa mu, samo pod uvjetom njegova povratka izvornom statusu pasivnosti, komunicira autentičnu subjektivnost.

Unatoč inzistiranju na decentralizaciji jastva da bi se omogućilo autentično iskustvo transcendencije Drugoga, Lacoste ulazi u djelomično problematičnu kritiku čuvstvene svijesti. On, doduše, zgodimice pohađa ovo područje pozitivno vrjednujući ulogu tijela u događaju komunikaciji prisutnosti, no izabire dati posljednju riječ „znanju” u oštroj opoziciji prema „osjećaju”. Dosljedno zastupajući mišljenje da čuvstveno iskustvo nije odlučujuće, niti da subjekt autonomno raspolaže pružanjem prisutnosti, autor osjeća potrebu radikalizacije pitanja iskustva, odnosno utemeljiti iskustvo u spoznaji kojoj odgovaraju figure „strpljenja” i „kenotičke egzistencije”, misleći time radikalno odvojene stvarnosti Božjeg očitovanja/prisutnosti u liturgiji od stvarnosti/mogućnosti čovjekova iskustva Boga. Na tome mjestu, fenomenologija liturgije pokazuje jamačno značajne teorijske slabosti. Relativizirajući čovjekovo iskustvo u „(ne)iskustvo”, Lacoste na izvjestan način upada u antropološki pesimizam, misleći snage antropološkog dinamizma pretežno u perspektivi čistoga pasivnog čina. Među-

tim, u otajstvenom ozbiljenju odnosa *pred Bogom*, u igri je sav čovjek, pa i njegov „osjećaj” kao aktivno otkriće drugoga.

Unatoč Lacosteovoj radikalizaciji teze o osjećaju i znanju, vrijedi kritički primijetiti da je vjerujuće liturgijsko djelovanje nedvojbeno specifično iskustvo čuvstvene svijesti i intencionalnog djelovanja vlastitim tijelom, koje, iako se kreće na području empirijske ne-evidencije, ne ukida nužno *osjećaj* prisutnosti, niti da afektivna svijest nužno svodi prisutnost na imanentnu predmetnost. Prisutnost ne ovisi o osjećaju, ali ni u „znanju” ne bi trebalo tražiti posljednje utemeljenje liturgijskog iskustva. Unatoč tomu, Prisutnost se komunicira i osjećaju i znanju. No ona se ne može svesti na apodiktičko znanje i intimistički osjećaj, jer se daje u redu objektivne doksologije.⁵⁷ Božja Prisutnost u liturgiji nije uvjetovana njihovim autonomnim djelovanjem, ali nipošto nije zatvorena sama u sebi, jer se ona eksplicira iz najdublje Božje intencije da se daruje čitavom čovjeku, a ne samo njegovoj spoznaji. Smatramo da je zacijelo intencionalni aspekt religioznog iskustva, koje Lacoste ne dokida, ali odlučno relativizira, ipak neizostavni aspekt „odnosa s Apsolutnim”, jer se pragmatika liturgijskog čina artikulira tijelom i „izloženost” ne poprima tek sasvim „duhovne” ili „misaone” oblike, nego im prethodi „ontologija tijela” i intencionalnost estetskog u čovjekovoj izloženosti, koji trajno čuvaju liturgijski odnos od pada u *religio mentis*. Bez aspiracija apriorističkog sužavanja Božjeg sebedarja na dinamike svijesti i tijela, njima ipak valja priznati utemeljujuću ulogu u konstituciji liturgijskog iskustva. Naime, istina da se Bog ne nalazi na koncu ili početku kauzalnog lanca ideja niti u apofatičkom priznanju njegove prisutnosti nedohvatljive osjetima, nego u konkretnoj sakramentalnoj formi odnosa s čovjekom koja ima realnu simboličku formu obreda, upućuje na činjenicu da je liturgija, prije nego što bi bila „forma mišljenja” Apsolutnoga, upravo *iskustvena forma* teologalnog odnosa koja obuhvaća totalitet antropološkog i da se, na toj osnovi, artikulira kao osobita spoznaja njegove prisutnosti. Njoj, naime, ne prethodi samo mišljenje, nego ona daje misliti odnos, a taj isti ne ostvaruje se na potpuno spekulativnoj razini, nego u *estetskoj* dinamici obredne forme.

⁵⁷ Usp. O. Sigurdson, „Prayer, Subjectivity, and Politics”, u: J. Bornemark – H. Ruin (ur.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn University, Södertörn, 2010., 287.

Rizik Lacosteove fenomenologije „(ne)iskustva” sastoji se upravo u naivnoj idealizaciji kojom inzistira na potpunom izostanku čuvstvenog iskustva u korist spoznajnog odnosa. Kao da bi *vita affectiva* bila *fabrica idolorum* ili najzavodljivija forma iluzije po kojoj tražimo lijek našoj „smrtnoj bolesti” (Kierkegaard).⁵⁸ To zacijelo može dovesti do indiferentnog stava čiji bi učinak mogao biti radikalni izlaz iz etičkog i svakoga drugog smisla liturgijskog događaja te proizvesti puku ne-estetičku i slijepu poslušnost čovjeka u vjeri. Bez odgovora i prianjanja uz prisutnost, bez estetski vrjednovana odnosa i bez uzajamnosti, bez povjerljivosti i tijela, bez fascinirajuće snage slobodne opredijeljenosti, liturgija gubi samu sebe i zamire u čistome, indiferentnome mišljenju informacija. Nasuprot tomu, biti *pred Bogom*, „živjeti”, „radovati se”, „motriti”, „biti nahranjen” i „napojen” povrh svega su estetski modaliteti koji nose u sebi čuvstveni dinamizam koji sazda je simbolički svijet čovjekove otvorenosti Apsolutnomu. Upravo taj čuvstveno-simbolički svijet potvrđuje čovjekovu konačnost, njegovu izvornu upućenost i ovisnost o temelju zbilje. U svome tijelu i uopće u estetskoj dimenziji koja prožima čovjekovo iskustvo, čovjek prepoznaje izvorni način pristupanja stvarnosti, smislu i Bogu. Liturgija nedvojbeno artikulira svijet svojih simbola na osnovi tog dinamizma. U liturgiji je upravo *fenomen*, *znak* onaj koji daje najprije osjećati, kušati afektivnom sviješću i tijelom i tu se otvarati prema Drugome. Zato je antropološki identitet teologalnoga liturgijskog odnosa nezaobilazan i ujedno nesvediv na samo jednu instanciju.

Lacosteova je teza da Bog ne pripada transcendentalnim kretanjima vezanim uz iskustvo, nego da se kuša radikalnim izlaskom iz istih, odnosno „(ne)iskustvom”. No u susljednim implikacijama, kada ova teza radikalizira alternativu – misao bez osjećaja i uzdignuće bez svijesti – ona nužno upada u dualizam te ne uspijeva u potpunosti odgovoriti na autentičnu poziciju dinamizma vjerničke svijesti u liturgijskom događaju. Tako u kritici solipsističke osjećajnosti, Lacoste brani vlastitost liturgije argumentima ne-iskustva, a tražeći utemeljenje iskustva u liturgijskoj spoznaji, on potiče izvjesni redukcionizam dualističkog tipa. Činjenica je naime, da Lacoste misli odnos s Apsolutnim inzistirajući na „ontologiji razlika”, dok je liturgija faktično sinergijsko teandričko djelovanje koje bilježi razlike djelujući jedinst-

⁵⁸ J-Y. Lacoste, „Présence et affection”, 227.

vom i uzajamnošću te se ne očituje samo u „praznini bdjenja”, nego i u „punini” liturgijskog svetkovanja. Temeljiti liturgiju na znanju, pa ni na onome pobožnom ili pak na uzvišenom *wissende Geistlichkeit* (Hegel), čini se upravo nemogućim zahtjevom iz same činjenice da se liturgijski događaj artikulira tijelom i da Prisutnost uzima simboličko tijelo liturgije. U tom smislu, vrijeđilo bi gledati utemeljenje liturgijskog događaja u transcendentnoj intersubjektivnosti, tj. u totalitetu teandričkih odnosa, jer liturgija slijedi logiku utjelovljenja i artikulira spoznavanje tzv. „cjelovitim mišljenjem”, obilježenim razumijevanjem čuvstvenog karaktera.⁵⁹ Liturgija zacijelo ne može biti mišljena kao odnos s Apsolutnim u izostanku svih čuvstvenih veza i potpune neevdencije, osim one misaone, nego upravo u kontekstu *estetske racionalnosti* i *afektivne gratuitnosti* koja se bitno razlikuje od kauzalne i spoznajne indiferentnosti. Liturgija se ostvaruje upravo kroz tu nezaobilaznu i utemeljujuću „izvanjskost” obreda, kroz estetiku njegovih formi i boja, kroz ekonomiju simboličnosti tijela, kroz gratuitnost mjesta i riječi, ukratko: kroz poetiku i estetiku uzbiljenja Otajstva čiji Duh osvjetljuje osjete (*accende lumen sensibus* kako veli himan Duhu Svetomu). Liturgija se artikulira „simboličkim ozračjima”, koja su cjelovito obilježena afektivnim iskustvom, te preko njih ostvaruje cjeloviti način pristupa transcendenciji Božjoj, pa stoga ne može biti svedena na indiferentni ontološki sud.

Vjera je jamačno čin koji u liturgiji poprima formu estetske relacije u odnosu na Otajstvo prisutnosti, gdje prezencijalni simbolizam osjeta nema tek drugotnu ulogu u samome činu zrenja. Vjera je više od sigurnosti informacije o prisutnosti Božjoj i pojmovnog posjedovanja toga. Ona je radije ostvarena forma afektivne relacije s Bogom koja se simbolički otjelovljuje, estetski eksplicira i formira. Vjera nije tek priznanje u praznini čuvstvenog i pod cijenu odsutnosti afektivnog iskustva. Ona je bitno relacionalna, a time i praktična i darovana spoznaja na visini onoga koji se uzbiljuje kao njezin izravni referent, te je stoga u slobodi svojega samoočitovanja nužno afektivni odgovor u dina-

⁵⁹ Red čuvstava i red znanja nisu alternativni, kada se pojavi jedan uzmiče drugi, niti oni djeluju u otvorenoj opoziciji. Jamačno čovjek ne dolazi do pristupa istini prisutnosti zatamnjenjem osjećaja ili pak ezoteričnim padom u iracionalno stanje koje uzmiče svakoj misaonoj potvrdi. Pristup istini zasigurno nije zajamčen ogoljenom afektivnom sviješću u korist kritičke instancije pojma. Njihovu korelaciju i jedinstvo valja tražiti u specifičnom religioznom i simboličkom načinu spoznavanja.

mici dara (*sub specie doni*), nipošto *fabrica idolorum* projiciranih predodžbi. Ona se, dakle, smješta u praktičnu, doživljajnu, odnosno, intuitivnu sferu ljudskoga duha, ne isključujući i racionalnu refleksivnost.

U činu stajanja-pred-Bogom decentralizacija subjekta stvara nove integracije na dubljoj razini. Svijest živi u odnosu prema tjelesnosti i u afektivnoj formi zamjećuje drugoga. Jer stajanje-pred-Bogom estetska je refleksija smisla preko čuvstvenog posredovanja. Poetsko širenje trenutka i simbolička stilizacija riječi, geste, slike modaliteti su otvoreni posredovati i čuvati transcendenciju prisutnosti, ali i omogućivati njezinu percepciju, budući da se artikuliraju u estetskoj dimenziji i jesu u biti estetske simboličke forme komunikacije prisutnosti. Upravo u afektivnoj gratuitnosti svijest biva decentralizirana tj. stavljena „izvan” svojih redovitih projekcija, kako bi u slobodnom i oslobađajućem djelovanju *coram Deo* u estetskoj eksplikaciji oblika reflektirala Apsolutnog. Ova je svijest *izložena* stvarnosti Božjoj, te se percipira u svojoj nemoćnosti da nju objektivizira, predviđa, kontrolira ili upravlja njome. Bog se daruje čovjeku na ljudski način, ali unatoč tomu On ostaje posve Drugi. Bog je *uvijek veći*. On se ne da zahvatiti funkcionalnom logikom i povijesnim mjerilima iskustva, ali ipak u liturgijskoj formi svojega odnosa On se daje kušati, jer On je prisutan u riječima i gestama liturgije. Bog je prisutan ne samo kao apsolutni horizont koji prethodi i podržava ljudske čine hvale u anticipirajućem sudjelovanju na eshatonu, nego kao Onaj čija je neuvjetovana prisutnost temelj ispunjenja slobode i čovjekove humanosti *sada* i *ovdje*, te kao Onaj koji je neposredni, intimni referent iste molitve i hvale.

No kada Crkva u liturgiji *zaziva* – *accende lumen sensibus!* – to nipošto ne čini pod krinkom „opredmećenja” Otajstva, niti u želji simulacije Apsolutnoga u ljudskom iskustvu, nego *zaziva* prisutnost u duhu *afektivne gratuitnosti*, koje se u svojem uzvratu pojavljuje kao iskustvo dobrohotne prisutnosti koja omogućuje biti i kušati prisutnosti koja se ne iscrpljuje u izaravanju svjetla *pathosa* liturgijske forme. Teologalna forma tog odnosa tvori otajstvenu igru ozbiljenja i očitovanja slobode. *Accende lumen sensibus* *zaziv* je ozbiljenja odgovora na Prisutnost koja se bezuvjetno i gratuitno predaje ne zahvaljujući nama, ali ne bez nas. U tome slobodnom odgovoru događa se epifanija prisutnosti koja se daje vidjeti u estetskoj formi koje Crkva uzdiže u „žrtvi hvale”. Liturgijska ekonomija, budući da nije tek sjećanje ili „prefiguracija” Božje objave, treba biti shvaćena kao učinkovito

sudjelovanje na prisutnosti-koja-dolazi te percipirana kao darivajuća forma čovjekove humanosti i slobode u odnosu s Bogom.

Liturgijsko iskustvo zasigurno nije ono u kojem Bog ne daruje poneku stvorenu milost kao puko sjećanje na svoj boravak među ljudima, nego daruje samoga sebe, čiji memorijal kao „interval” u povijesti i u svijetu očituje finalni totalitet (eshaton) njegova kenotičkog samodarivanja. Budući da je liturgija „interval” u kojem se daje obnovljena prisutnost izvornog događaja, a u svojoj je upravljivosti, anticipacija eshatona, ona prožima sve sfere čovjekove humanosti ukazujući na „eshatološko jastvo”. Naime, liturgijski *hodie* objedinjuje „početak” i „svršetak” slaveći *djelo našega spasenja*.⁶⁰ Dinamizam progresije prema budućnosti koji liturgija živi sada kao mogućnost čovjekova slobodnog prijanjanja uz istinu, daje kušati (*prae-libatio*) „život budućega vijeka” koje je dar samoga Božjega života smrtnicima.

Liturgijsko iskustvo, u ovoj perspektivi, upućuje nužno na pitanje genealogije slobode. Simbolička komunikacija Božje slobode u *pjesmi hvale* koje mu ljudi u liturgiji prinose, iskazuje se kao dobrotorna blizina koja čovjeku omogućuje biti i prepoznati se darovan u slobodi. Ta transcendentna istina Božja očitovana u sakramentalnoj formi poziv je čovjekovoj slobodi da se odredi prema autentičnoj formi svoje humanosti. Ona nije određena čistom pasivnošću niti besmislenim antropološkim aktivizmom. Ona se artikulira kao „disciplinirano djelovanje pravih stavova”.⁶¹ Ostvaruje se uvijek nanovo u simboličko-obrednom ponavljanju kao otvaranje „budućem vijeku” u snazi ovoga i *sada*.⁶² Sveza koju tvori liturgijska forma točno odgovara istini slobode. I sloboda koja nadahnjuje liturgijski odnos, pojavljuje se kao odgovor na istinu dostojnu povjerenja. Zadan u slobodi i darovan u liturgijskom odnosu, čovjek je ujedno subjekt i objekt sakramentalnog djelovanja. Njegova „izloženost” pod „Božjim pogledom” nipošto

⁶⁰ Usp. A. Catella, „Apocalittica e liturgia: come celebrare il tempo della fine”, u: A. N. Terrin (ur.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova, 2000., 346–347.

⁶¹ „Obred je artikulacija osjećaja”, piše S. Langer, „odnosno kontinuirano privlačenje osjećaja prema ‘prvim’ i ‘posljednjim’ stvarima. On nije slobodni izraz čuvstava, nego disciplinirano djelovanje pravih stavova.” S. Langer, *Filosofia in una nuova chiave. Linguaggio, mito, rito e arte*, Armando, Roma, 1972., 204.

⁶² Već sv. Toma u svojoj *Summa Theologiae* (III, q60, a3) uočava da svaki sakramentalni znak/simbol nema samo jedno značenje, nego tri, te da se oni artikuliraju *povijesno*: on posadašnjuje prošlost, izgrađuje sadašnjost i anticipira budućnost. Drugim riječima, humanizira vrijeme onemogućujući zatvaranje bilo u subjektivnom bilo u objektivnom smislu, te ga time čini upravo ljudskim vremenom.

nije otuđenje od slobode, nego upravo mjesto njezina spasenja. Stoga, liturgijski događaj susret je „izlaganja” Boga i čovjeka: On je jedinstven događaj *antropo* i *teo* – *fanije*, ali samo pod vidom njihova uzajamna *kenotičkog* prianjanja.

Liturgija preko svojih simboličkih situacija koje tvori i preko kojih artikulira čovjekovu izloženost, istom otjelovljuje i ovremenjuje odnos s Apsolutnim. Taj odnos ne može biti sveden na teorijsku razinu znanja niti na emotivnu neposrednost iskustva, jer ono što se zbiva u liturgijskom događaju, pogađa čitava čovjeka i upisuje se u sve dimenzije njegove humanosti, pokazujući efektivni smisao cjeline tog odnosa kada se čovjek odredi i stavi u odnos *pred Bogom*. Tu liturgija rekapitulira čovjekov integritet te pokazuje kako smisao nipošto ne može biti „proizveden” od subjekta, nego samo prihvaćen u slobodi dara. U toj dimenziji, liturgija artikulira čovjekovu slobodu i poziva je da se odredi prema onoj slobodi koja je oslobađa, da prione uz obećanje odnosa s Bogom kao principa njezina ozbiljenja.⁶³

Konačno, liturgijski događaj, smještajući se u središte čovjekove humanosti te objavljujući autentičnu formu ljudskog lika odnosom *coram Deo*, ne gleda na svijet kao na prepreku u ostvarenju tog odnosa. Liturgija relativizira svijet kao apsolutni obzor, ukida svijet kao autoprojekt. Međutim, ona se smješta u srce svijeta kao projekta Božjega. Zaključimo tu misao sugestivnom mišlju L. Maldonanda.

„Kada euharistijska liturgija prinosi Bogu svijet preko znakova kruha i vina to čini znajući da se svijet kontinuirano prinosi neshvatljivosti Božjoj u oblicima radosti, suza i krvi. U slavospjevnom zazivu, ona ga motri u neizrecivom svjetlu Božjem sa sviješću da se to motrenje događa upravo ondje gdje oči gledaju smrt izbliza. U misi naviješta smrt Gospodnju, jer i ako je ta smrt prisutna u svijetu, ona se stavlja u samo središte povijesti, jer je kušaju svi oni koji ‘umiru u Gospodinu’, bilo da to znaju ili ne znaju. Ona naviješta Gospodinov dolazak znajući da Gospodin dolazi na svijet i u svijet preko svega onoga što privlači svijet prema svojem cilju.”⁶⁴

⁶³ Usp. A. Sacchi, *Fenomenologia e liturgia*, 190. Usp. S. Ubbiali, „Il sacramento cristiano e l’agire libero dell’uomo. Per una ‘drammatica’ dell’azione sacramentale”, u: N. Reali (ur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, 2001., 239–265.

⁶⁴ L. Maldonado, *Sacramentalità, sacramenti e azione liturgica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997., 22.

ZAKLJUČAK

U znaku nove filozofske i teološke pozornosti prema liturgiji, Lacosteova fenomenologija liturgije jedinstven je teorijski prinos koji, unatoč pojedinim ograničenjima, ponovno aktualizira sve one važne elemente teološke i antropološke naravi koji čine tzv. „liturgijsko pitanje” inicirano u Liturgijskom pokretu. Ono zahvaća upravo osnovni problem *smisla* liturgije (*zašto*) koji se daje prepoznati samo iz *praktičnog odnosa i iskustva transcendentnoga*, a prethodi pravnoj, doktrinarnoj ili institucionalnoj raščlambi s obzirom na *što* i *kako* liturgije. U tom pogledu, filozofski pristup otkriva ono što je neobično važno za liturgiju kao teologalnu stvarnost: religiozno iskustvo daje se živjeti u obrednoj jezgri odnosa kao konstitutivno mjesto ozbiljenja čovjekove humanosti. Time i pitanje subjekta, autonomije, slobode dobivaju nove konture mišljenja i nove evidencije, koje se na svoj način vraćaju u teološko područje u obliku onih pitanja (i odgovora) o uvjetima mogućnosti iskustva vjere u liturgiji koje teologija treba kontinuirano i kritički ispitivati.

Zahtjev da se čovjekova humanost promišlja u liturgijskoj optici, u Lacosteovoj misli oblikovao je vrlo artikulirani put, koji povremeno sam sebi zadaje tipično filozofske probleme, no zacijelo ne gubi svoju iskonsku intenciju u pokušaju obnovljenog mišljenja antropološkog u teologalnom događanju kršćanskog bogoslužja. Smještajući ovu problematiku u samo središte razmatranja, Lacoste, unatoč poteškoćama i teorijskim nedoumicama, pruža značajan prilog fundamentalnoj liturgiji. Njegova vrijednost očituje se u obnovljenom *quaestio disputata de homine* u svjetlu vjere, vjere koja je neodvojiva od svojega liturgijskog ishodišta i u čijem je kontekstu moguće razvijati specifični oblik liturgijske antropologije.

Ovaj filozofsko-teološki projekt zasigurno nije izrastao iz potpuno spekulativnih pobuda niti ostaje bez konkretnih implikacija. Za suvremene kršćane podjednako je teško „stajati” tijelom u liturgiji koliko i vjerovati da je euharistija tijelo Kristovo. Podjednako je teško ostvarivati gratuitne relacije koliko kušati liturgiju kao priopćivanje života. Otkriće liturgije u svojoj egzistencijalnoj značajnosti, u svojoj simboličkoj znakovitosti, zahtijeva produbljeno proučavanje „simboličkih ozračja” kao i fenomenološku eksplikaciju uvjeta mogućnost vremenovanja i bitkovanja *coram Deo* kao vlastito mjesto teološkog uvida u *inteligenciju vjere*. Nakon dugog razdoblja zaborava obreda, njegove teorij-

ske redukcije sa strane te „sumnjičenja” pozitivnih i ritualnih aspekata vjere od racionalne teologije, noviji teo-fenomenološki projekti najavljuju razdoblje obnove obrednoga, te u novijim kulturnim strujanjima prepoznaju buđenje „simbola svetoga”. Oni obećavaju obnovljenu percepciju izvorišnog mjesta vjerovanja, nadilazak suvremene krize gratuitnosti i oživotvorenje imaginarnog. Za vjerničko iskustvo, to znači obnovu autentičnog pristupa kršćanskoj praksi transcendencije u liturgijskom odnosu s Bogom prepoznatom i imenovanom kao milost. Za čitavu teologiju, fenomenologija liturgije može biti znak nove neposrednosti koja u liturgijskoj ispovijesti vjere poznaje eminentno mjesto iskustvene razvidnosti.

U konačnici, kenotički princip i kenotička stvarnost liturgije daje misliti liturgijski događaj kao neuvjetovani *dar* prisutnosti, kao istinitosni događaj transcendentne inicijative Božje. Događaj križa kao ikona očitovanja u liku Raspetoga, u liturgiji trajno posreduje Božju inicijativu. Po njegovim „svetim ranama spasenosnim”, kako ispovijeda pashalna liturgija, u *antropologiji križa*, Crkva prepoznaje princip ozbiljenja vjere koja se ne oplođuje u apofatičkoj kontemplaciji Božje volje, nego u strpljivom iščekivanju Boga-koji-dolazi, u spoznaji da se čovjek, u svojoj povijesnoj i svjetovnoj zatečenosti, pronalazi zadobiti *pred Bogom*. Sabran u odnosu koji ga utemeljuje, on živi na kenotički način iskustvo *života budućega vijeka*. U očitovanju prisutnosti, upravo je kenotička forma stava vjerujućih ona jedina koja ostaje vidljiva i koja naviješta epifaniju njegova kenotičkog pohoda čovjekovoj sadašnjosti.

IN THE FACE OF THE APPEARING GOD

Phenomenology of Liturgy of Jean-Yves Lacoste

Summary

Contemporary theological thought considers almost all important issues from the point of view or at least under the influence of some philosophical perspective, often of phenomenological character. In this sense, the emergence of the liturgy in philosophical thought, but also in philosophically oriented theology, was conditioned by the ‘phenomenological turn’ in theology. But in recent decades, there has also been a ‘theological turn’ in phenomenology, which is increasingly related to the

original modalities of religious life - Scripture and the liturgy. The philosophical-theological encounter in the sphere of liturgy and Scripture points to a renewed approach to the 'very things' of faith that are once again becoming a source of understanding of Christian religious life. In this paper, we critically analyse one such example of conceiving the liturgy as a place of 'double turn'. It is about a project of the 'phenomenology of the liturgy' by the French philosopher and theologian Jean-Yves Lacoste. In treating the fundamental theological topics, he is guided by a phenomenological approach, asking about the anthropological position and eschatological identity of liturgical existence 'in the face of the appearing God'. The first part of this paper deals with the theoretical starting points of Lacoste's 'phenomenology of liturgy', distinguishing some important determinants that form his specific approach to liturgy. The phenomenological ontology of space ('place') and time ('interval'), in this thematic circle, play a key role. The second part examines the phenomenological and anthropological profile of Lacoste's phenomenology of liturgy, which is developing starting from the analytics of the experiential states of being coram Deo. In this context, the criticism of emotional consciousness and the kenotic exposure of the subject are imposed as two pivotal theoretical moments through which Lacoste explains the articulation of man's humanity in the fold of ritual worship. Finally, the author of this article evaluates the entire Lacoste's theoretical structure in relation to contemporary philosophical-theological judgment of the liturgy, and critically examines certain limitations of this phenomenological draft.

Keywords: Jean-Yves Lacoste; phenomenology of the liturgy; consciousness; experience; essence; time; place; body; knowledge; feeling