

LITURGIJA U SUSRETU S NELITURGIJSKIM OBLICIMA KULTA Liturgijska kriteriologija i imperativ vremena

Ante CRNČEVIĆ, Zagreb

Sažetak

Suvremene »prigovore« o »neaktualnosti« kršćanskoga bogoslužja i prigovore o »neusklađenosti« liturgijske obnove s potrebama današnjega čovjeka autor uzima kao osnovno polazište svojim istraživanjima i promišljanjima tražeći prave razloge takvim pristupima bogoslužju Crkve kroz zadnja desetljeća. Prije svega naznačuju se misaona društvena gibanja, osobito sekularizacija te pluralizam kultura i religioznih iskustava koji ne dopuštaju stavljati liturgiju Crkve iznad drugih religioznih iskustava. Na unutarcrkvenom planu uočavaju se procesi dekristologizacije i desakramentalizacije kršćanskoga iskustva vjere, čemu je i bogoslužje dijelom podložno. Nakon analitičkoga promišljanja autor pokazuje nužnost poimanja liturgije kao 'spasenjskoga iskustva', ističući i obrazlažući razliku između obrednog i običajnog te liturgijskog i pučkog očitovanja kulta. Na kraju se nude temeljna promišljanja o komplementarnom usklađivanju liturgije Crkve s pučkim oblicima kulta i pobožnosti. Teološka promišljanja i smjernice crkvenoga učiteljstva ne dopuštaju ni međusobno suprotstavljanje ni izjednačavanje tih dvaju oblika kulta nego potiču na njihovo komplementarno suživljenje, pri čemu se uvijek ističe »primat« liturgije. Autor nudi i primjere takvoga usklađivanja.

Ključne riječi: liturgija, sekularizacija, pluralizam, »dekristologizacija«, »desakramentalizacija«, liturgijska godina, pučka pobožnost, pučka religioznost, obred, običaj.

Status questionis: »ne-aktualnost« bogoslužja?

Čest prigovor Crkvi i njezinu bogoslužju nakon Drugoga vatikanskog sabora može se svesti na govor o »neaktualnosti« bogoslužja, pri čemu se površno pokušava konstatirati nesuvremenost bogoslužnih oblika i njihova nedovoljna prilagođenost potrebama suvremenoga čovjeka. U takvim prigovorima »aktualnost« bogoslužja mjeri se bliskošću obrednoga sadržaja i izraza sa *sadašnjim* povijesnim trenutkom. Nedovoljno vrednujući otajstvenu stvarnost bogoslužja, današnja gibanja u crkvenoj praksi sve više traže bogoslužje koje će biti *actualis*, ali ne s obzirom na njegovu spasenjsku zbilju, nego obzirom na privlačnost i modernost(!) njegova izvanjskoga obrednoga izraza. Istaknemo li, međutim, osnovnu postavku kršćanskoga bogoslužja kao spasenjske zbilje koja se *aktualizira* (po-

sadašnjuje, uvremenjuje, usadašnjuje) kroz liturgijski čin Crkve, onda se i *aktualnost* bogoslužja treba mjeriti prije svega jasnoćom i razumljivošću ozbiljenja Kristova djela spasenja u liturgijskom činu Crkve. Bogoslužje je aktualno u onoj mjeri u kojoj aktualizira Kristovo djelo spasenja.

U nedostatku takvoga »spasenjskoga« viđenja i iskustva bogoslužja, analitičari se znaju zaustaviti na tvrdnjama da je suvremeni čovjek sve manje kadar razumijevati obredni jezik kojim liturgija pokušava komunicirati spasenje. Vjerničke se zajednice okupljaju na bogoslužje, ali ne bivaju zahvaćene spasenjem, te sve češće tragaju za izvanliturgijskim oblicima kulta koje prepoznaju kao »aktualne« i suvremene. Problem se stoga doima višeslojnim: *a)* suvremeni čovjek, naviknut na definirani i zatvoreni govor slike – koja ne ostavlja prostora otkrivanju onkraj vidljivoga –, ne snalazi se pred liturgijskim znakovnim ili simbolskim govorom koji uvijek ostavlja prostor novom i na nov način doživljenom iskustvu otajstva¹; *b)* istovremeno samo bogoslužje, stavljajući u prvi plan otajstvenu zbilju koja se dogodila jedanput (*hapax*, usp. *Heb* 9, 28) i to jedanput zauvijek (*efapax*, usp. *Heb* 9, 12; 10, 10) ne zadovoljava se jezikom i obrednim izrazom koji će u određenom povijesnom trenutku biti privlačan, ali ne ujedno i kadar iskazati aktualnost (stvarnost) onog jedincatog spasenjskog događaja. Djelo spasenja koje se dogodilo jedanput (*hapax*) uvremenjuje se i aktualizira (*repraesentatio*) svaki put (*hosakis*, usp. *1 Kor* 11, 26) kad Crkva slavi euharistiju. Čovjek je međutim neizbježno u raskoraku između spasenjske zbilje za kojom teži i zbilje vremena u kojem slavi bogoslužje. Takav raskorak još se više produbljuje nepomirenošću koja se zamjećuje između znaka kojim se komunicira i kulture u kojoj se komunicira². Zadaća liturgije nije biti »most« između vremena u kojem živimo i spasenjske zbilje koja se jednoć ispunila, nego, štoviše, biti otajstveno *ozbiljenje* one iste spasenjske stvarnosti. Težnja za čitljivošću obreda lako zapada u težnju za *aktualnošću obreda*. Liturgija pak želi dostići *aktualnost spasenja*. Stoga je o obredu potrebno uvijek iznova teološki promišljati i uvijek mu pretpostaviti otajstvenu zbilju koje je znak.

Pokoncilsko isticanje otajstvene (misterijske) dimenzije bogoslužja nerijetko se zlorabi te krivo i jednostrano shvaća kao zaborav ili obezvrjeđenje obrednog. I u najnovije se vrijeme pojavljuju djela koja kroz takvu prizmu gledaju na liturgijsku obnovu nakon Drugoga vatikanskoga sabora.³ Koliko god takve prigovore odbijali kao neutemeljene ili površne, ne možemo ne priznati da je u današnjoj

¹ U promišljanju nad tom problematikom suvremenog čovjeka i njegovim doživljavanjem liturgije pred nekoliko godina pojavila se knjiga veoma znakovita i simbolična podnaslova: B. GRANNEMANN, E. NAGEL, E. NÜBOLD, *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Herder, Freiburg, 1999.

² C. VALENZIANO, »Oggi davanti ai segni liturgici«, *Notitiae* 21(1985), 273.

³ Između novijih primjera izdvajamo M. Mosebacha koji tvrdi da je pokoncilska reforma neopozivo uništila identitet Crkve jer je, navodno, dokinula obred utkan u tradiciju Crkve i zamijenila

liturgijskoj praksi obredno katkada relativizirano i obezvrijeđeno samim time što je podložno samo(!) osobnim i trenutnim nahođenjima pojedinaca ili trenutnim potrebama određene zajednice.⁴ Pastoralni pragmatizam lako odводи od iskustva otajstva. Na istom pravcu uočavamo i priklanjanje onim religioznim (obrednim) iskustvima koja ne prepoznajemo kao bogoslužje Crkve.

Pokušat ćemo se, stoga, teološkim promišljanjem suočiti s činjenicom da vjernička praksa zadnjih desetak godina sve češće poseže za onim vjerničkim iskustvima koja nisu izravno vezana uz bogoslužje Crkve. Riječ je naime o novom buđenju pučke pobožnosti i pučke religioznosti koje se izražavaju kroz pobožne vježbe, pa nerijetko i kroz običaje koji su stekli atribut »kršćanskog«. Put razmišljanja o toj sve aktualnijoj temi mogao bi biti raznolik. Čini se da bi najlakši bio onaj koji bi s polazišta povijesti i duhovnosti te etnologije ili antropologije analizirao nastanak, povijesno-društvenu i religijsku uvjetovanost te razvoj takvih oblika obredno-duhovnoga iskustva. Na tim ćemo se analizama u ovom radu zaustaviti tek manjim dijelom, onoliko koliko smatramo nužnim za cjelovito viđenje pučkih religioznih oblika u krilu Crkve. Stoga ćemo više prostora dati promišljanju nad eklezijalnim kontekstom u kojem se ponovno budi zanimanje za takva religiozna iskustva te pokušati u svjetlu liturgijske teologije ponuditi osnovna kriteriološka načela za homogeniziranje (što ne znači jednostavno spajanje) takvih iskustava s liturgijskim iskustvom Crkve.

1. Liturgijsko-teološka analiza socio-eklezijalnih datosti

1.1. Kršćansko iskustvo i identifikacija s nekršćanskim iskustvima

Jaz koji se produbljuje između bogoslužnih zajednica i liturgijskoga otajstva koje se slavi, bez sumnje, nije samo komunikacijske naravi, niti krivnju treba tražiti samo u nedostatnoj liturgijsko-teološkoj obrazovanosti vjernika ili pak nedovoljnoj aktivnosti pastora oko obnove bogoslužja odnosno oko pripreme bogoslužja za konkretnu liturgijsku zajednicu. Moguće je uočiti nekoliko ključnih elemenata koji priječe razumljivu spasenjsku komunikaciju naših liturgijskih slavlja i nude nam bogoslužje kao »ne-življeno« iskustvo spasenja⁵. Polazimo dakle

ga novim »potpuno profanim« obredima, usp. M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2000.

⁴ Usp. Ph. HARNONCOURT, »Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform«, *Heiliger Dienst* 57(2003), 199. Harnoncourt bez bojazni uočava da »in der gegenwärtigen Praxis unter Berufung auf die Reform auch manche Unsinnigkeiten produziert werden«, *ibid.*

⁵ Kontradiktornu sintagmu »neživljeno iskustvo spasenja« rabimo svjesno i pri tom označnicu »neživljenosti« primjenjujemo na stvarnost spasenja. Svaka je liturgija sama po sebi – jer je obred – događanje (*ergon*) i stoga nudi iskustvo, barem obredno. Tom obrednom iskustvu, u da-

od činjenice da toliki vjernici imaju iskustvo bogoslužja, ali će teško posvjedočiti iskustvo spasenja doživljena u bogoslužju. Kršćanski su antropolozi skloni uočiti prije svega dva razloga zbog kojih suvremeni vjernik sve teže komunicira sa spašenjem.

1. Sve snažniji proces sekularizacije osvaja čovjeka u mjeri da postaje sve manje kadar gledati onkraj vidljivog i zemaljskog.⁶ O tom je problemu današnjice potrebno govoriti ne samo iz religijskih, teoloških i moralnih nego i iz čistih egzistencijalnih motiva. Pitamo se, naime: je li moguće čovjeku pronaći smisao egzistencije ako mu smisao nudi svijet čije su vrijednosti podložne svakodnevnim mijenama? Kako pronaći smisao u svijetu koji je bez trajnoga smisla, odnosno u svijetu koji smisao ne vidi u trajnom (vječnom) nego u trenutnom (vremenskom, »svjetskom«)? Koliko god takva pitanja ne prestajala biti aktualnim, ovdje svjesno zaobilazimo o njima govoriti.

2. U okviru našega promišljanja važnije je uočiti drugu teškoću kojoj se posvećuje manje važnosti: *pluralizam kulturâ i religioznih iskustava*. Usuđujem se reći da je zabluda tvrditi kako je pluralizam kulturâ, svjetonazorâ i religijâ obilježje samo urbanih sredina. Suvremeni mediji komuniciranja nadmoćno prelaze sve ljudske granice, unose različitost shvaćanjâ, pristupâ, novi odnos vrijednosti, ne samo u društvo kao takvo, nego i u župnu, katehetsku i liturgijsku zajednicu, u obitelj.

Kad je riječ o odnosu Crkve i društva, odnosno kršćanstva i društva, lako je uočiti da se u suvremenim analizama i prosudbama umjesto diskutabilnog pojma *sekularizacija*, sve više koristi pojam *pluralizam*, koji je značenjski širi, ali i prihvatljiviji za stanje modernoga društva.⁷ Pluralizam u svom osnovnom značenju i sadržaju cilj je modernih demokracija, pa i suvremenoga religijskog dijaloga, ali je pri tom važno razlikovati činjeničnu *pluralnost* od sve snažnijeg *pluralizma*. Pluralnost religijâ i svjetonazorskih opredjeljenja, tj. mnogostrukost i raznolikost

našnjoj praksi Crkve, nerijetko nedostaje *spasenjskoga* iskustva, te smijemo govoriti o liturgiji kao doživljenom obredu i nedoživljenom spašenju.

⁶ O kršćanskom viđenju *sekularizacije* upućujemo na najosnovnije naslove: K. RAHNER, »Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation«, u: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967.; 637-666; A. DUPRONT, *Il presente cattolico: potenza della religione, latenza del religioso*, Torino 1993.; M. PETZOLDT, »Säkularisierung – eine noch brauchbare Interpretationskategorie?«, *Berliner theologische Zeitschrift* 11(1994), 64-82.; M. HILDEBRANDT [ur.], *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften: ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden, 2001.; E. NORMAN, *Secularisation: Sacred Values in a Secular World*, London 2003.; G. KÜENZLEN, *Die Wiederkehr der Religion: Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München, 2003.

⁷ O pojmovima *sekularizacija* i *pluralizam* usp. I. RAGUŽ, »Poslanje Crkve u pluralizmu – 'preobražavajuće prihvatanje'«, *BS* 73(2003), 270-271.

svjetonazora i kultura, neosporiva je činjenica kakva je oduvijek postojala i koja je i danas stvarnost svakoga društva.⁸ U čemu je onda problem i novost modernoga društva? Moderno društvo ide korak dalje od priznanja istine o pluralnosti društva te teži k pluralizmu kao *sustavu* po kojem u jednom društvu više nije dovoljno govoriti o pluralnosti skupina koje bi konvergirale prema nekom zajedničkom sustavu vrednotâ, nego se svemu priznaje istovrijednost. Tako i ono što je zajedničko neznatnoj manjini zadobiva jednakovrijednost s onim što je zajedničko građanskoj većini, pa taman po svom sadržaju međusobno bilo oprečno. Pluralizam religijskih opredjeljenja i svjetonazora donosi slobodu svima, ali istovremeno u određenoj mjeri relativizira odnosno izjednačava svako opredjeljenje.

Krenemo li u razmišljanju korak dalje, lako je zamijetiti da se nerijetko religijski pluralizam znade usmjeriti na drugi kolosijek te izjednačiti s velikom zamkom modernoga doba, s tzv. »civilnom religijom« koja u ime građanske slobode zagovara 'religiju' koja će biti u punoj mjeri »religija društva«. Sam pojam, koji je stvorio J. J. Rousseau⁹, bitno je značenjski evoluirao od svoga izvorno francuskoga modela od pred dva i pol stoljeća. Nacionalna francuska država, rođena u revoluciji, dosta se trudila oko uspostave civilne religije: uvedeni su nacionalni blagdani (1790.), obavezno civilno sklapanje braka (1791.), »republikansko krštenje« (1794.) kao svojevrsna inicijacija u civilnu religiju, vlastiti kalendar kao konkurent onom liturgijskom ili crkvenom, a crkva Saint-Geneviève u Parizu pretvorena je u moderni »panteon« koji je trebao služiti kao grobna crkva glasovitih pripadnika nove civilne religije. Umjesto tradicionalne kršćanske kanonizacije moderna je »civilna religija« uvela »panteonizaciju« kojom su »panteonizirani« Voltaire, Rousseau, Hugo, Zola, Malraux te među zadnjima Alexandre Dumas.¹⁰ Iako i danas pojam civilne religije zaodijeva različita značenja¹¹, sama težnja za

⁸ Naznačujemo tek odabrane naslove na temu pluralnosti i pluralizma religija: L. PERRONE, »La via e le vie: il cristianesimo antico di fronte al pluralismo«, u: A. FABRIS, M. GRONCHI [ur.], *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Cinisello Balsamo (Torino) 1988., 39-54; M. GRONCHI, »Il pluralismo religioso e la teologia«, *ibid.* 142-160; A. FABRIS, »La categoria di religione in un contesto pluralistico«, u: G. LORIZIO [ur.], *Religione e religioni: metodologia e prospettive ermeneutiche*, Padova 1988; J. DEPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; C. SCHWÖBEL, »Die Wahrheit des Glaubens im religiösweltanschaulichen Pluralismus«, u: U. KÜHN, M. MARKERT, M. PETZOLDT [ur.], *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität*, Leipzig 1998., 87-118.

⁹ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat social ou principes du droit politique*, 1762. Osmo poglavlje IV. knjige toga djela naslovljeno je: »De la religion civile«.

¹⁰ Usp. J. WERCKMEISTER, »'Religion civile' und katholisches Kirchenrecht«, *Theologische Quartalschrift* 183(2003), 129-133.

¹¹ Uz prethodno navedeni članak o problematici civilne religije upućujemo na djela: P. EICHER, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, Kösel, München 1983.; L. S. ROUNER [ur.], *Civil Religion and Political Theology*, Univ. of Notre Dame, Notre Dame 1986.; M. HILDEBRANDT,

takvom religijom društva može se, u širem značenju, svesti na *laicitet*, odnosno na fenomen koji nazivamo 'laičko društvo' i 'laička religija'.¹²

Duh koji se iz tih revolucinarnih krugova širio Europom, danas je zaodjeven u sasvim drugačije ruho. Moderne demokracije govore o građanskoj ili laičkoj državi, o građanskom ili laičkom društvu, koje prešutno zagovara i stvara civilnu ili građansku religiju. U nekoć kršćanskoj Europi danas govorimo o post-kršćanskom društvu, iako se to društvo nipošto ne odriče svoje religioznosti. Laicitet, koji se u svojim začecima (ne bez razloga) protivio utjecaju Crkve ili Crkava na društvo, danas se manifestira kao novi društveni sustav, slobodan od tradicionalnog religijskog obilježja, štoviše protivan tradicionalnom religijskom identitetu. Nije li živa rasprava zadnjih godina o protivljenju da u preambuli europske konvencije budu spomenute kršćanske vrijednosti kao temelj europskoga društva, jasan pokazatelj novoga shvaćanja laiciteta?¹³ Dok Crkva govori o oživljavanju uloge laika u životu Crkve, dakle o crkvenom laicitetu kao obliku zajedništva i stvaranju društva s prepoznatljivim kršćanskim ili evanđeoskim identitetom, društveni pojam laiciteta teži k društvu koje će se oduprijeti svakom zajedničkom ili privilegiranom religijskom predznaku.

Crkva živi u takvim društvenim strujanjima, i s takvim se preprekama sučeljava njezin trud oko komuniciranja vjere i spasenja kroz liturgiju, katehezu i sveukupni pastoralni rad. Nije lako pronaći pravi model vjerničkoga dijaloga u društvu u kojem je svako religijsko iskustvo relativizirano, odnosno kvalificirano istovrijednim svakom drugom iskustvu. Pluralizam religijskih iskustava počesto ne dopušta kvalitativnu ljestvicu u kojoj bismo nedvojbeno znali koja to iskustva Crkva zagovara kao svoja vlastita. Teološki jasno načelo da bogoslužje ili liturgiju smatramo *činima Crkve*, a sva druga religiozna kršćanska iskustva *činima u Crkvi*, izaziva danas polemiku i neodobravanje. Kako dakle u takvom nepovoljnom društvenom i eklezijalnom kontekstu govoriti o obnovi bogoslužja i primatu bogoslužja u kršćanskom vjerničkom iskustvu?

Politische Kultur und Zivilreligion, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996.; R. WIT-HÖFT, 'Civil religion' und Pluralismus. *Reaktionen auf das Pluralismusproblem im systematisch-theologischen Diskurs*, (Kontexte, 25), P. Lang, Frankfurt am Main 1998.; Th. HASE, *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, (Religion in der Gesellschaft, 9) Ergon Verlag, Würzburg, 2001.; Usp. R. PUZA, »Zivilreligion«, *Theologische Quartalschrift* 183(2003).

¹² Usp. J. ROMAN, »La laïcité comme religion civile«, *Esprit* 10(1991).

¹³ U Europi je danas moguće razlikovati barem tri oblika laicizma: zemlje u kojima se laicitet ignorira jer je društvo u njima uređeno po davno formiranom konfesionalnom sustavu (Danska, Finska, Velika Britanija, Grčka); zemlje u kojima je laicitet prisutan ili snažan iako bez duže tradicije (Njemačka, Austrija, Nizozemska, Belgija i Luxemburg); zemlje u kojima se laicitet rađa kao snažna konkurencija tisućljetnoj katoličkoj tradiciji (Irska, Portugal, Španjolska, Italija, a kao nov primjer možemo pribrojiti i Hrvatsku). Usp. R. PUZA, »Zivilreligion«, *Theologische Quartalschrift* 183(2003), 91.

Crkveno učiteljstvo i teologija zagovaraju inkulturaciju kateheze, pastoralu i samoga bogoslužja u svaku kulturu s kojom se Crkva susreće. Inkulturacija je stoga put današnje obnove bogoslužja i jamac njezine razumljivosti i čitljivosti suvremenom čovjeku.¹⁴ Ipak je potreban trijezan razbor koji neće dopustiti da se kršćanska poruka spasenja, koja se katehezom prenosi i u liturgiji događa i iskuša, raspline u neprepoznatljivu manifestaciju sakralnoga. Nužan dijalog s kulturom u kojoj živimo i u kojoj je potrebno komunicirati spasenje, dovodi nas pred zid jer se sučeljavamo ne samo s kulturom nego i s tolikim subkulturama koje jednako žele zauzeti status kulture društva. Pojam kulture danas se, naime, u mnogočemu razlikuje od klasičnoga pojma koji je označavao naobrazbu, intelektualnu formiranost, erudiciju, ili pak jednostavno civilizaciju. Danas je pojam kulture značenjski znatno širi; govorimo o suvremenoj, modernoj kulturi, subkulturi, tako da se sve ono što ljudi danas misle ili stvaraju, pa i sami način življenja ma kakav on bio, u izvjesnom smislu naziva kulturom, makar ona bila i suprotna onom što se do jučer smatralo kulturnom vrijednošću.

Kršćanska poruka u dijalogu s tom kulturom, odnosno subkulturama, stoji pred preteškim zadatkom. Poruka koja će se idejno suprotstaviti »kulturi« suvremenoga čovjeka i »religiji društva«, bit će proglašena stereotipnom, nazadnjačkom, konzervativnom, protivnom ljudskoj slobodi i pravima čovjeka. Tih nekoliko misli i naznačenih pitanja mogu barem donekle pružiti sliku raznolikosti i relativizma religioznih iskustva u modernome društvu.

1.2. Pluralizam religioznih iskustava u Crkvi

Druga postaja našega promišljanja zaustavlja nas na motrenju unutarcrkvenih misaonih i duhovnih gibanja na temelju kojih možemo na sličan način, u izvjesnoj mjeri, govoriti o unutar-crkvenom pluralizmu i relativizmu vjerničkoga iskustva. Paralelno sa sekularizacijom i pluralizmom kulturâ i religijskih iskustava, kao duhovnom ambijentu u kojem suživi kršćanska poruka, važno je uočiti i ona unutarcrkvena kretanja koja priječe življeno iskustvo spasenja u bogoslužju Crkve.

¹⁴ Usp. G. M. LUKKEN, *Inculturation et avenir de la liturgie*, QL 75(1994), 113-134; također R. SCHAEFFLER, »Kultur und Kult«, *Liturgisches Jahrbuch*, 41(1991), 73-87. O temi liturgijske inkulturacije korisna je sljedeća literatura: I. SCICOLONE [ed.], *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, (Analecta liturgica 19), Rim, 1993. [prilozi: A. J. Chupungco; B. Studer, E. Carr, A.M. Triacca, A. Roest Carollius, A. Nocent, J. Aldazábal, L. Chengalikavil, J. Evenou, S. Maggiani]; A.M. TRIACCA, A. PISTOIA [edd.], *Liturgie et Cultures*, (BEL, Subsidia 90), Rim, 1997. Brojni su liturgijski časopisi temu obradili u zasebnim brojevima: *La Maison-Dieu* 179(1989); *Studia liturgica*, 20(1990); *Rivista di pastorale liturgica*, 32(1994) 2; *Rivista liturgica*, 82(1995) 4; *Question liturgiques*, 77(1996) 1.

1.2.1. Liturgija Crkve pred pojavom dekrizologizacije

Pluralizam religioznih iskustava nije zamjetljiv samo u promatranju odnosa kršćanstva s drugim religioznim iskustvima nego je svojevrsni pluralizam moguće uočiti i unutar Crkve. Kršćanski govor o Bogu, o spasenju, o sakramentima, o budućem životu, sve više gubi svoj dosada prepoznatljivi *kristološki kôd*. U kršćanskom vjerničkom iskustvu, pa i u samoj bogoslužnoj praksi, zamjećuje se svojevrsni fenomen *dekrizologizacije* i *desakramentalizacije*. Naš govor o Bogu u katehezi i liturgiji nije uvijek jasan govor o Bogu Isusa Krista, Bogu objavljenom i utjelovljenom, nego govor koji teži da bude prihvatljiv i onomu tko vjeruje i onu tko ne vjeruje. Stoga nerijetko i u konfesionalno homogenim zajednicama (školska vjeronaučna zajednica, katehetska zajednica, župa, liturgijska zajednica) suvremeni govor o Bogu nije dovoljno ili uvijek prepoznatljivo konfesionalan.

U pojedinim evangeličkim zajednicama u Europi takav »nekonfesionalni« govor o Bogu postaje sve redovitijim, ne samo u katehezi nego i u liturgiji, a dijelom i u samim liturgijskim tekstovima. Sve češće soteriološki naslov Krist zamjenjuje se imenom Isus, tako da se umjesto kristologije promiče svojevrsna nova »*Jesus-Christologie*«, ili jednostavnije rečeno »*isusologija*«. Drugim riječima, o Kristu se govori gotovo isključivo kao o Isusu čovjeku, prijatelju, bratu, ističe se njegova socijalna dimenzija, a sve više zanemaruje ona soteriološka, mesijanska.¹⁵ Nije potrebno isticati da je takav oblik kršćanskoga navješćaja znatno lakši, privlačniji i *ad hoc* efektiniji, ali takav govor ne može biti odjelotvorenje evanđeoske kerigme.

Takve pojave svojevrsne dekrizologizacije nije moguće nijekati ni i u našoj crkvenoj praksi, u katehezi, pa i u liturgijskim slavljinama koja sve više trpe slobodu siromašne improvizacije pojedinih slavitelja. Težnjom da kršćanska poruka zadobije dimenzije i efektnost Pavlova govora na Panteonu, dakle govora koji će biti razumljiv svima, lako se gubi vlastiti identitet kršćanske poruke i vlastiti identitet kršćanskoga religioznoga iskustva. Liturgijska ili katehetska zajednica nisu, međutim, moderni Panteon, nego homogena zajednica krštenika koji ispovijedaju vjeru u Krista Uskrsloga, Krista Otkupitelja. Ukoliko ona to nije, prva zadaća pastora jest stvoriti taj osnovni preduvjet za spasenjsko iskustvo. Ono što liturgijsku ili katehetsku zajednicu čini zajednicom (Crkve) nije religioznost

¹⁵ Najočevidniji primjer takvog oblika govora susreće se u zajedničkoj obrednoj knjizi (*Agende*) luteranskih i reformiranih Crkava u Nizozemskoj: *Dienstboek. Een proeve. Schrift-Maaltijd-Gebed*. Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer 1998. U velikom dijelu molitava iz spomenute zbirke molitelj se ne obraća izravno ni Bogu ni Kristu, nego su božanski i kristološki naslovi zamijenjeni jednostavnim, a značenjem veoma širokim, 'ti-oblicima': npr. »Ti koji si...« (tzv. 'Du-Gebeten'). Kritički osvrt na takav način govora vidi u: F. SCHULZ, »Entchristologisierung der gottesdienstlichen Gebete? Beobachtungen an neuen evangelischen Gottesdienstbüchern«, *Liturgisches Jahrbuch*, 59(2000), 195-204.

ili otvorenost Svetomu, nego vjera u Krista (*credere in*) i zajedničko iskustvo Krista Otkupitelja. Podrobnija analiza naših kateheza, nekih katehetskih priručnika i naših liturgijskih slavlja pokazala bi kako je kristološki i soteriološki identitet kršćanske poruke i kršćanskoga iskustva katkada veoma blijed. Pojedini pokreti unutar Crkve svojom duhovnošću i oblicima pobožnosti odražavaju bliskost sa sinkretističkim religioznim oblicima. Svođenje liturgije Crkve na oblik govora kakav nameće sekularizirano društvo nije pravi put inkulturacije kršćanske liturgije.¹⁶ Potreba približavanja bogoslužja sekulariziranom društvu i čovjeku siromašnjega religioznoga (i kršćanskoga) iskustva ne ostvaruje se redukcijom liturgijskoga sadržaja, ali niti jednostavnim preuzimanjem »sekulariziranoga« načina govora. Stoga se sve više nameće potreba odgoja kršćanskih zajednica za razumijevanje vlastitoga kršćanskoga liturgijskoga govora.

1.2.2. Liturgija i procesi desakramentalizacije

Posljedično spomenutome fenomenu dekrizologizacije pojavljuje se i nova opasnost koju liturgijsko-teološka kritika naziva *desakramentalizacijom*. U poplavi raznolikih religioznih čina i obrazaca, koji ne odražavaju duh kreativnosti nego jednostavne duhovne produktivnosti, liturgijska se slavlja *desakramentaliziraju*: slavlje sakramenta postaje obredni čin zajedništva, socio-religiozni čin, ali ne i spasenjski čin, sakrament spasenja. Sakrament krštenja, na primjer, doživljava se kao društveno-religijsko obilježavanje važnog trenutka za život obitelji – rođenja djeteta, te time ostaje na razini općereligijskoga i društvenoga »obreda prijelaza« (*rite du passage*). Provedene ogledne ankete među roditeljima koji traže krštenje za dijete pokazuju da njihova motivacija nije protkana sviješću o krstu kao sakramentu po kojem se čovjek oslobađa od grijeha, postaje novo stvorenje (Božje dijete) i priteljovljuje Crkvi postajući dionikom njezina poslanja¹⁷. Motivi su nerijetko sasvim drugačije naravi: osigurati nesmetanost pristupa ostalim sakramentima, prije svega ženidbi, zaštititi dijete od utjecaja zla, čuvanje tradicije, uključivanje u društvo koje još uvijek nosi kršćanski predznak...¹⁸ Ista se pojava može zamijetiti i u drugim sakramentima i sakramentalima. Relativno veliko zanimanje za sakramente Crkve odražava religiozni duh našega naroda, ali ne

¹⁶ Suprotno tomu, još pred trideset godina pojedini su autori ukazivali na nužnost »sekulariziranja« bogoslužja za moderno društvo. Više o tome u: H. SCHMIDT, »Liturgie und moderne Gesellschaft. Eine Analyse der heutigen Lage«, *Concilium*, 7(1971), 82-89.

¹⁷ Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, 1213.

¹⁸ O krštenju kao »obiteljskom slavlju« i različitim 'nesakramentalnim' i 'neeklezijalnim' motivima krštenja vidi statističkim podacima potkrijepljenu studiju: M. EBERTZ, »Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte«, *Heiliger Dienst*, 54(2000), 7-15.

uvijek i njegovo vjerničko iskustvo spasenja u Kristu. Općenito se može reći da je zadnjih godina poraslo zanimanje za sakramente i sakramentale Crkve koji obilježavaju 'krizne' ili 'prijelazne' trenutke ljudskoga života. Tako raste broj krštenja, crkvenih vjenčanja i kršćanskih sprovoda jer ti liturgijski čini nose prepoznatljivu društvenu i javnu manifestaciju religioznog. To su čini ili obredi koje antropologija naziva *obredima prijelaza* (*les rites du passage*), dakle čini kojima se obilježavaju važni trenuci ljudskoga života, trenuci koji se ne ponavljaju. S druge strane, recipročno tom porastu ne raste nego čak blago opada pohađanje nedjeljne euharistije i pristupa sakramentu pomirenja jer ti sakramenti pretpostavljaju življeno iskustvo spasenja u Kristu. Euharistija i pomirenje ne tiču se, naime, životnoga *trenutka* nego trajnoga životnog *stanja* te stoga pretpostavljaju življenu vjeru i iskušeno spasenje u Kristu. Možemo dakle govoriti o *desakramentaliziranim sakramentima*.

Nastojanje da bogoslužje približimo zajednici vjernika koji nemaju vjerničke zrelosti za liturgijsko iskustvo Kristova spasenja nerijetko dovodi do duhovnoga skazanja ili liturgijske drame koja ne nudi sakramentalni doživljaj bogoslužja, nego nudi samo predstavku Svetoga i pouku za suživot sa Svetim. Možda nije presmiono ustvrditi da bogoslužja nerijetko postaju instrumentom, sredstvom pastoralnih ciljeva jer bogoslužjem pokušavamo sudionicima prenijeti kršćansku poruku. Osnovni teorem bogoslužja jest da je ono iskustvo(!) spasenja, iskustvo onoga što kateheza naviješta, te sami tim i cilj prema kojem se slijeva katehetsko nastojanje Crkve.

Bogoslužni čini koji su lišeni prepoznatljive sakramentalne i spasenjske dimenzije veoma su podložni uvođenju elemenata koji nisu kompatibilni i homologni s liturgijskim, pa ni s kršćanskim. Zato nije čudo da unutar slavlja euharistije, kao spomen-čina Kristova otkupljenja, u našim zajednicama susrećemo raznorodnost oblika i elemenata, bilo da je riječ o spajanju bogoslužja s nebogoslužnim elementima, bilo da je riječ o pokušaju slobodnoga interpretiranja pojedinih dijelova bogoslužja ili dodavanja novih obrednih elemenata.

2. Liturgijski obred u susretu s neliturgijskim oblicima kulta

Nova postaja našega promišljanja dovodi nas do vjerničkih iskustava koja baštinimo iz povijesti Crkve, a koja svrstavamo pod zajednički nazivnik pučke pobožnosti i pobožnih vježbi. U izvjesnoj mjeri njima se mogu pridružiti i svojevrsni »kršćanski običaji«. Iskustvo Crkve poznaje religiozna iskustva koja po svom sadržaju i po svom izričaju nisu dio njezina bogoslužja. Iako se svi ti oblici služe gotovo redovito obrednim elementima, nužno ih je razlikovati od liturgijskoga obreda. Pri tom je potrebno raščlaniti pojmovlje 'pučka pobožnost' i 'pučka religioznost', ali još prije ukazati na različitost sadržaja pojmova 'obred' i 'običaj'.

2.1. Terminološka i fenomenološka raščlamba

2.1.1. Obred i(li) običaj?

Uvidom u literaturu iz pera antropologa i etnologa, kao i onu koju potpisuju teolozi i pastoralni radnici, moguće je ukazati na neujednačenost terminologije, ali i na različitost u shvaćanju pojedinih religijskih fenomena.¹⁹ Pojmovi *tradici-ja*, *etnos*, *običaj*, *folklor*, vlastiti kulturnom naslijeđu pojedinih naroda ili grupa, u etnološkom se pristupu lako izjednačavaju ili dovode u blizak suodnos s onim što nazivamo *obredom*. Kršćanski teološki govor o obredu polazi pak od drugačijih pretpostavki te pod pojmom obred razumijeva sasvim drugačiju stvarnost.

Za neke je etnologue obred stvarnost unutar običaja, dakle kao središte čvrstih pravila²⁰, za druge pak simbolički ili semantički sustav koji se unutar običaja manifestira kao »razgovijetno strukturiran jezik«²¹, a za neke pak »ono što nosi integrativne poruke jednog sistema«²², dok će za neke, sasvim oprečno, obred biti samo vršenje ili prakticiranje običaja²³. Svi ti etnološki pristupi, bilo da smještaju obred unutar običaja bilo običaj unutar obreda, zapravo ne razdvajaju obredno od običajnog. Štoviše, kazuju kako je jedno tijesno upućeno na drugo i zavisno o drugom.

Teološki pak pristup koji kao polazište ima liturgijsko iskustvo Crkve, dakle liturgijski obred, ne smatra obred dijelom »običaja« niti njegovom sržnom ili izvanjskom formom, nego prije svega simboličkim iskazom otajstvenoga događanja. Zato kršćanski liturgijski obred, iako baštinjen na tradiciji, ne podliježe tradicionalnom ili običajnom. Dok za etnologa obred gubi snagu i identitet svakom promjenom, kršćanski obred ne gubi snagu promjenom koju podnosi. On je čak nužno promjenjiv, jer mu nije prva zadaća čuvati tradicionalno nego iskazivati otajstveno (spasenjsko) jezikom koji će biti razumljiv čovjeku koji je (su)dionik obreda. Dok povijest običaja nastoji istražiti *kontinuitet forme* koja čuva sadržaj obreda, povijest liturgijskoga obreda nastoji istražuje i prati *kontinuitet sadržaja*

¹⁹ U ovoj kratkoj analizi, izostavljajući uvriježene antropološke i teološke definicije obreda i običaja nastojimo s liturgijsko-teološkoga gledišta definirati njihove dodirne točke i naznačiti njihovo sadržajno razgraničenje.

²⁰ Usp. D. RIHTMAN-AUGUŠTIN, »Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja – pojmovi i termini'«, *Narodna umjetnost*, 24(1987), 122.

²¹ O. SUPEK, »Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja – pojmovi i termini'«, *Narodna umjetnost*, 24(1987), 129.

²² M. VODOPIJA, »Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja – pojmovi i termini'«, *Narodna umjetnost*, 24(1987), 128.

²³ I. LOZICA, »Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja – pojmovi i termini'«, *Narodna umjetnost*, 24(1987), 128.

(otajstva) koji Crkva nastoji na uvijek aktualan i nov – dakle promjenjiv – način prenijeti ljudima svakoga povijesnoga razdoblja.²⁴

S teološkog je motrišta moguće reći da *običajno* po svojoj naravi teži za ponavljanjem i čuvanjem povijesnog i mitskog, a *obredno* za otkrivanjem otajstveno-skrivenog. Zato je običaj povratak u tradicijsko i tradicionalno, a obred iskorak u eshatološko što nikako ne može biti ‘običaj’ nego uvijek *novu iskustvo*, pa i onda kad se obred po svom izvanjskom izričaju identično ponavlja.

Zbog svega toga vrednovanje običajnog i vrednovanje liturgijskog, što je srž crkvenog, ne podliježe istim kategorijama niti istim normama. Zato svako promišljanje o dijalogu (kršćanskoga) običaja i bogoslužja Crkve treba početi od toga razlikovnog razgraničenja. Nakon takvoga razgraničenja, ključno je pitanje na kojoj je razini i u kojoj mjeri u Crkvi mogući dijalog liturgijskog i običajnog.

2.1.2. Pučka pobožnost i pučka religioznost

U modernome društvu u kojem bilježimo pluralnost i pluralizam različitih (kršćanskih) religioznih iskustava, nužno je razlikovati liturgiju Crkve od širokoga spektra pučkih religioznih iskustava. Saborska konstitucija o liturgiji bez dvojenja ističe da liturgija ne iscrpljuje svu djelatnost Crkve (SC 9) te daje punu legitimnost i tim »neliturgijskim« oblicima kulta (SC 13). »Pobožne vježbe« kršćanskoga puka (*pia populi christiani exercitia*), ili ono što u najširem – iako ne sadržajno preciziranom – smislu označavamo »pučkom pobožnošću«, imaju vlastito mjesto u duhovnom iskustvu Crkve.²⁵

U obnavljanju (u neposrednom posaborskom razdoblju dijelom zatumljene) pučke pobožnosti, učiteljstvo Crkve smatralo je nužnim ukazati na potrebu razlikovanja i razgraničenja »pučke pobožnosti« i »pučke religioznosti«. *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji* govori o pobožnim vježbama (*pii exercizii*),

²⁴ Takvo viđenje povijesnih istraživanja kršćanskoga bogoslužja temelji se na liturgijskoj konstituciji Drugoga vat. sabora koja u bogoslužju razlikuje »pars immutabilis« koji je božanskoga ustanovljenja, te »partes mutationi obnoxiae« koje su nužno podložne promjenama (usp. SC 21).

²⁵ Budući da se u literaturi nerijetko pojmovi pučke pobožnosti i pučke religioznosti koriste kao istoznačnice, u istome nizu navodimo manji izbor iz osnovnih djela koja govore o pučkoj pobožnosti, bilo pod jednim bilo pod drugim naslovom: AA. Vv., *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà* »popolare«, OR, Milano 1979.; AA. Vv., *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*, Lille 1981.; AA. Vv., *Liturgia e pietà popolare. Atti della XL settimana liturgica nazionale*, Roma 1990.; G. AGOSTINO, »La pietà popolare come valore pastorale«, *Notitiae*, 24(1988), 210-217; usp. također *Rivista liturgica*, 89(2002) 6 (cijeli broj posvećen temi *Facciamo il punto sulla pietà popolare*). Zanimljivo je uočiti da se i u nekim vrijednim i prestižnim novijim izdanjima dva spomenuta pojma susreću kao sinonimi. Tako npr. J. CASTELLANO, »Religiosità popolare«, u: D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN, *Liturgia*, (I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano) 2001., 1613-1616.

pobožnosti (*devozioni*), pučkoj pobožnosti (*pietà popolare*) i pučkoj religioznosti (*religiosità popolare*).²⁶ Pod pojmom *pučka pobožnost* Direktorij razumijeva oblike kulta koji nastaju u ozračju kršćanske vjere i izrastaju iz kršćanske Objave, ali se ne izražavaju obrascima liturgije nego posebnim oblicima koji su bliski ili vlastiti duhu nekoga naroda i njegovoj kulturi.²⁷ Pod *pučkom religioznošću*, pak, razumijevaju se oni oblici kulta i očitovanja vjere koji nisu izrasli iz kršćanskoga iskustva i kršćanske Objave nego iz općeljuskoga religioznog nadahnuća ili iz religioznog nadahnuća nekoga naroda ili kulture.²⁸ Osnovni kriterij razlikovanja pučke pobožnosti i pučke religioznosti jest temeljno nadahnuće na kojemu počivaju pojedina očitovanja kulta. Činjenica je da se u suvremenim procesima pluralizma i relativizma različitih religioznih iskustava pojedini izričaji kulta koji po svom nadahnuću nisu vlastiti kršćanskoj objavi lako zamjenjuju ili izjednačavaju s onim izvorno kršćanskima doprinoseći tako neprepoznatljivosti kršćanske poruke spasenja. Stoga je razlikovanje pučke pobožnosti od pučke religioznosti prvi korak za evangelizaciju pučkih izričaja vjere i kulta te njihove integracije u liturgijsko odnosno spasenjsko iskustvo Crkve.²⁹

2.2. Kršćanska tradicija »običajnog« i »pobožnog«

Pogled u povijest kršćanskoga bogoslužja svjedoči nam da je kršćansko iskustvo prvih stoljeća bilo tijesno vezano uz bogoslužje Crkve, uz sakramente i bogoslužna okupljanja vjerničke zajednice. Oblici pobožnosti i pobožnih vježbi, nastali poglavito u židovskoj predaji, čije tragove susrećemo već u novozavjetnim spisima,³⁰ ubrzo su evangelizirani te su se shvaćali kao pretakanje spasenjskoga iskustva iz bogoslužja na život svakodnevlja. Susret s poganstvom izvan semitske kulture pronalazio je put kako različitim (ali ne svim!) religioznim iskustvima grčko-rimskoga svijeta dati kršćanski sadržaj te ih ucijepiti u kršćansku kerigmu, pa

²⁶ KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, Vatikan, 17. prosinca 2001., [hrv. izdanje: KS, Zagreb 2003].

²⁷ Usp. KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 9.

²⁸ Usp. *Isto*, 10. Važno je ipak napomenuti da jasnih i 'programatskih' razlikovanja spomenute terminologije možemo susresti i znatno ranije od spomenutoga Direktorija: usp. npr. A. M. TRIACCA, »Liturgia e pietà popolare. Validità della loro osmosi«, u: AA. Vv., *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno mariano 1987-88. Testi e studi*, Città del Vaticano 1990., 1243-1253.

²⁹ O razlikovanju i nerazlikovanju naznačenog pojmovlja u crkvenim dokumentima i teološkoj literaturi vidi I. M. CALABUIG, »Criteri ispiratori del 'Direttorio su pietà popolare e liturgia'«, *Rivista liturgica*, 89(2002), 915-916.

³⁰ Primjere vidi u: KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 23.

i u samo bogoslužje Crkve.³¹ U toj simbiozi i umijeću evangeliziranja liturgija Crkve nastoji pronalaziti oblike izričaja bliske kulturi u kojoj se rađa. Srednji vijek, počevši već od VII. stoljeća, bilježi postupno i sve radikalnije razlikovanje i razdvajanje liturgije od pučke pobožnosti, što vodi k svojevrsnom *kultnom dualizmu*: vjernici potrebni živoga vjerničkoga iskustva, a nemoćni da dopru do biti sve nepristupačnijega bogoslužja (slavljena na puku nerazumljivu latinskom jeziku), udaljavaju se od bogoslužja te traže i stvaraju sebi razumljive i prihvatljive oblike kulta. Razlozi takvih procesa su višestruki: dioba crkvene zajednice na klerike i laike radikalno se osjeća i u bogoslužju; nedostatno i oskudno poznavanje Svetoga pisma onemogućuje iščitavanje znaka i otajstva u svjetlu objave i povijesti spasenja te time otvara prostor dekodiranju simboličkoga liturgijskoga govora u svjetlu naravnoga i pučkoga značenja liturgijskoga znaka; postupni nestanak propovijedanja i mistagoške kateheze, nekoć bogate biblijsko-tipološkim pristupom otajstvima, zatvara liturgiju u kruti obred i svodi je na sve manje razumljivu ceremoniju; širenje apokrifne književnosti zasjenjuje jasnoću kerigme; alegorizam kao novi oblik »liturgijske kateheze« shvaća liturgijske znakove i čine kao aluziju na pojedine trenutke iz povijesti spasenja, a ne kao aktualizaciju spasenjske povijesti. U kasnijim stoljećima različiti duhovni pokreti, dajući si za zadaću obnovu Crkve i života vjere, put obnove ne vide u bogoslužju nego u stvaranju drugačijih oblika pobožnosti i kulta: štovanje svetaca zaštitnikâ, molitva krunice kao nadomjestak slavju liturgije časova, hodočašća, čašćenje relikvija, pučke službe za pokojne (*suffragia*).³² Stavljanje sve većega naglaska na zemaljskoga Krista i njegovu muku, izdvojenu iz cjelovitosti pashalnoga otajstva, otvara put oblicima pobožnosti koji ne odjelotvoruju Kristovo djelo spasenja nego potiču na nasljedovanje (*imitatio*) Kristova načina života. Sličan trend nastavio se i u poslijetridentskom razdoblju sve do 20. stoljeća. Takav je snažni razvoj pobožnosti i isticanje njezine važnosti na uštrb promicanja bogoslužja Crkve doveo i do unošenja pojedinih elemenata pučke pobožnosti u liturgijski obred.

Na temelju povijesne analize nastanka i razvoja pučke pobožnosti moguće je donijeti opći zaključak: oblici pučke pobožnosti i kršćanski »običaji« nastajali su i razvijali se najviše u onim povijesnim razdobljima u kojima je liturgija Crkve proživljavala krizu. Na temelju toga povijesnoga iskustva moguće je s velikom opravdanošću pitati se o uzročnosti sve izrazitijega cvjetanja pučke pobožnosti u Crkvi sadašnjega povijesnoga trenutka. Ako vjernici, pa i čitave zajednice, danas

³¹ Ranokršćanski spis s početka III. stoljeća, *Traditio apostolica*, koji se pripisuje Hipolitu Rimskom, svjedoči tako o obredu prinosa i blagoslova sira i maslina, te mladih plodova u slavju euharistije, usp. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorf, Münster ⁵1989, br. 6 i 32. Usp. također *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 24.

³² Kraći pregled različitih oblika pučke pobožnosti kroz povijesna razdoblja vidi u *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 23-46.

ponovno posežu za starim formama pučke pobožnosti i tragaju za novim oblicima kulturnog očitovanja vjere, nije li to znak da bogoslužna praksa i danas proživljava svojevrsnu krizu? Ispravna liturgijska kateheza i istinsko vrjednovanje i slavljenje liturgije Crkve kao Božjeg djela spasenja *in actu* dat će novo iskustvo bogoslužju te time i pravi smisao pučkoj pobožnosti. Liturgija *spomenčini* Kristovo djelo spasenja te tako pruža izvorište i duhovni ambijent u kojem se rađa zdrava kršćanska duhovnost.

2.3. Liturgija i religiozna gibanja u suvremenom društvu

U zamahu nakon Drugoga vatikanskoga sabora, kad je veliki dio nastojanja bio usmjeren na obnovu bogoslužja, njezine forme i sadržaja, neopravdano se, protivno nakani Sabora, zanemarila pučka pobožnost, a zajedno s njom i pučka religioznost koja je tijekom stoljeća zadobila, iako ne potpuno autentičan, kršćanski predznak. Čak se i s prezirom gledalo na pučke izričaje vjere i pri tom zaboravljalo da istinska obnova bogoslužja treba dovesti do svijesti da je liturgija ontološki »pučka« u punom smislu riječi, tj. čin zajednice (Crkve). Takav odnos prema pučkoj pobožnosti i kršćanskoj običajnoj manifestaciji vjere stvorio je dojam da se Crkva svjesno odriče takvih izričaja kulta i vjere. Ostavši izvan posebnoga evangelizatorskoga zanimanja Crkve, pojedini su pučki izričaji vjere i religioznosti postali predmetom zanimanja etnologa, antropologa i čuvara baštine koji pak – uz dužnu pohvalu njihovoj zauzetosti za čuvanje tradicionalnih i tradicijskih vrijednosti – ne uspijevaju takvim izričajima dati jasan kršćanski predznak niti im je nakana takve izričaje vjere harmonizirati s liturgijskim iskustvom Crkve. Katkada takva nastojanja nameću Crkvi zadaću preuzimanja brige čuvanja takvih očitovanja kulta u njihovoj netaknutoj i nepromijenjenoj(!) formi, pri čemu se *tradicionalno* bez teoloških i eklezijalnih mjerila olako izjednačava s *tradicijskim*.

Navedeni i slični procesi integracije vjerničkog i kulturno-povijesnog nerijetko pružaju lažnu sliku kristijaniziranoga i evangeliziranoga društva i ujedno opterećuju i zasjenjuju kršćanko bogoslužje, kao iskustvo jednog jedincatoga spasenjskoga događaja (Kristove Pashe), nekim drugim povijesnim nespasenjskim događajima koji se nastoje kroz bogoslužje čuvati.

Primjeri takvih pokušaja integracije zamjetljivi su i u bogoslužju nekih zajednica, ali i u nastojanjima pojedinih ljubitelja baštine. Nisu rijetki slučajevi da se pojedini elementi kršćanskih običaja kroz zadnje desetljeće pokušavaju na neprirodan način unositi u bogoslužje iako su povijesno nastali izvan okvira bogoslužja, kao njegov surogat. Primjeri takvih nastojanja mogu se susresti u kršćanskom slavljenju Gospodinova rođenja i Vazma, dakle u slavlju blagdana koji imaju snažan društveni i kulturološki značaj.

Istovremeno, pojedini vanliturgijski i necrkveni oblici čuvanja kršćanske tradicije na čudan način pokušavaju ujedinjavati pučke izričaje kulta s onima koji

su neodvojivi od bogoslužja i liturgijske zajednice.³³ Takvi primjeri kazuju da je kršćansko iskustvo vjere u zapadnom društvu u velikoj mjeri socijalizirano, te se umjesto željenoga evangeliziranoga društva i inkulturirane liturgije može govoriti o socijaliziranom kršćanstvu, što pak rađa socijaliziranu duhovnost. Na tom bismo tragu mogli pratiti i razvoj nekih suvremenih religioznih i duhovnih pokreta.

Nije se teško prisjetiti da su brojne kršćanske svetkovine dobrim dijelom nastale kristijanizirajući religiozne običaje i tradicije pojedinih naroda i kultura³⁴, ili pak dajući kršćanski odgovor na stanja u društvu pojedinih povijesnih razdoblja, pa i novijoj povijesti³⁵. Tako je kršćanska poruka našla jednostavan put i jezik razumljiv pojedinim kulturama. Danas možemo zamijetiti drugačiji, možda sasvim oprečan fenomen. Kršćanske svetkovine koje su stoljećima gradile i kristalizirale svoj liturgijski i paralelno vlastiti pučko-religiozni identitet, danas se sve više socijaliziraju, tj. postaju ne samo kršćanske nego općedruštvene, ali samo na razini slavlja. Otajstvo koje je jezgra kršćanskih slavlja moguće je doživjeti samo u Crkvi, zajednici vjernika s Kristom, te je i prepoznatljivo samo kršćanima, ne dakle i svima koji na neki drugi način vrše pojedine kršćanske obrede. Zar nije već očito da Božić 'slave' svi, ali samo vjernici slave svetkovinu Gospodinova rođenja? Takvom pristupu uvelike pridonose i mediji koji u prvi plan stavljaju tradicijsku i folklornu dimenziju kršćanskih slavlja. Na taj način kršćansko slavlje zadobiva folklorističku, etnološku i povijesnu, ali ne i spasenjsku vrijednost za ovaj povijesni trenutak. Crkva je ona koja je jedina kadra kršćanskom slavlju vratiti obilježje spasenjskoga. Zato je potrebna rekristijanizacija mnogih liturgijskih slavlja.

Gubeći vlastiti identitet i svoje pravo mjesto unutar različitih vjerničkih iskustava u krilu Crkve, pojedina vjernička iskustva postaju otvorena i drugim religi-

³³ U zapadnim se zemljama može naći niz priručnika koji govore o obrednim slavljinama u ljudskom životu, obrađujući znakovite trenutke ljudskoga ili obiteljskoga života. Tako se kod nekih autora na istu razinu stavljaju slavlja ili trenuci života koja su eminentno kršćanski i liturgijski (krštenje i kršćanski sprovod) s onima koji su čistoga društvenoga karaktera: slavlje rođendana, dobivanje vozačke dozvole, spoznaja o (prvoj) trudnoći, preseljenje u novi stan ili pak rastava braka, npr.: Ch. BUNDSCHUH-SCHRAM, *In Ritualen das Leben feiern*, Mainz 1998. Jedna druga knjiga (A. THOL-HAUKE, *Kochen durchs Kirchenjahr*, Wichern-Verlag, 1996.) donosi kulinarske recepte za različita vremena ili slavlja u liturgijskoj godini.

³⁴ Kulturološki *background* pojedinih kršćanskih blagdana i svetkovina može se, među ostalim, čitati u dvjema vrlo vrijednim studijama s obilnom predmetnom bibliografijom: Th. J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*; Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) ²1991.; B. KLAUS, *Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche*, Calwer, Stuttgart 1998.

³⁵ Radi primjera spominjemo ustanovljenje blagdana Sv. Obitelji kao odgovor Crkve na »radničko pitanje« i prijetnju industrijalizacije tradicionalnoj ustanovi obitelji i njezinim vrijednostima u drugoj polovici XIX. stoljeća. Ustanovljenje svetkovine Krista kralja svega stvorenoga god. 1925. dijelom je potaknuto i potrebom da se i na taj način ponudi odgovor i poruka destruktivnim hegemonijama dvadesetoga stoljeća (prije svega nacizmu i fašizmu).

oznim izričajima, onim nekršćanskim. Time vjerničko iskustvo, nekoć prepoznatljivo kršćansko, danas podložno imperativu društvenih mijena, zadobiva obilježja interreligijskog ili svereligijskog.

2.4. Liturgijsko-teološka kriteriologija »običajnog« i »pučkog«

Iako se u liturgijskoj literaturi sve češće, gotovo redovito, susreće konstatacija kako suvremeni čovjek nije više u stanju očitavati neverbalni kôd liturgijskih slavlja, istovremeno je moguće ustvrditi da čovjek i danas traga za obrednošću. Čovjek je potreban obreda, pa stoga i suvremeni čovjek stvara obrede i služi se njima, kao i čovjek svakoga drugog vremena. Takva tvrdnja, koju potkrjepljuju liturgijsko-teološka i antropološka istraživanja, uvjerava nas da liturgija Crkve zbog svoje obrednosti nije nadživljena nego da je potrebna jasnije dokodifikacije svoga znakovnoga govora. Iako su pučki izričaji kulta počesto pokazatelj udaljanja od bogoslužja Crkve, takve je oblike kulta moguće (i nužno) evangelizirati i ucijepiti u ritam liturgijskih slavlja. Na taj će način pučka pobožnost, pobožne vježbe, pa i kršćanski običaji zadobiti pečat liturgijskoga, jer će o liturgiji Crkve ovisiti, njome se nadahnjivati i k njoj voditi. Zauzvrat, pročišćena i k liturgiji usmjerena pučka pobožnost i evangelizirana religioznost u velikoj će mjeri doprinijeti samoj dekodifikaciji kršćanskoga bogoslužja. Pučki oblici očitovanja vjere i kulta ne mogu opstati kao liturgiji paralelni i samostojni fenomeni unutar kršćanskoga iskustva vjere. Štoviše, oni svoje razrješenje i osmišljenje nalaze u usmjerenosti na bogoslužje Crkve.

Iz kršćanske je perspektive u povijesnom razvoju raznorodnih oblika kulta, od onih vlastitih primitivnom čovjeku i naravnim religijama do kršćanskih sakramenata u kojima se aktualizira vrhunac Božjega djela spasenja, moguće sastaviti gradacijsku 'ljestvicu prednosti' pojedinih kulturnih oblika. Počevši od onih najnižih, ta ljestvica slijedi ove stupnjeve: *trance*, magija, osjećaj stvorenosti (*Kreaturgefühl*), spoznaja svetog (*sacrum*) i numinoznog (*das Numinöse*) kao *tremendum*, spoznaja svetog kao *fascinans*, nedefinirana i »amorfn« religioznost.³⁶ Toj ljestvici koja graduirala oblike kulta u naravnim religijama moguće je suprotstaviti odnosno pridodati ljestvicu vlastitu kršćanskim oblicima kulta (i ovdje počevši od onih po važnosti i sadržaju najnižih): pučka religioznost, pučka pobožnost, pobožnosti (*devotiones*), pobožne vježbe (*pia exercitia*), sakramentali (blagoslovine) kao neliturgijski čini, sakramentali kao liturgijski čini, sakramenti Crkve, te na-

³⁶ Ljestvica se temelji dijelom na povijesno-religijskim teorijama R. Otta (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau ²1918.) te dijelom na teološkim promišljanjima koja se nude u: A. M. TRIACCA, »Liturgia e pietà popolare. Validità della loro osmosi«, nav. dj., 1254-1255.

posljedku euharistija kao *sacramentum sacramentorum*, odnosno kao najizvršniji i najneposredniji susret s Kristovim spasenjem.³⁷

U hijerarhijskoj ljestvici kršćanskih iskustava pučka pobožnost i pobožne vježbe stoje, glede važnosti, na »nižem« stupnju, što pak ne znači da i takvi oblici kulta ne mogu biti inspirirani onim »višima«. Stoga ljestvica raznolikih kršćanskih iskustava ne znači stupnjeviti inicijacijski hod ili prelazak iz jednog iskustva u drugo, kao da bi »viši« stupanj kulta isključivao »niži«, ili kao da bi liturgija Crkve, kao *culmen* njezina života, vjernika dovela do stanja u kojem ne bi bio potreban osobne pobožnosti i neprestanoga traganja za vlastitim očitovanjem štovanja Boga. Misijska dimenzija kršćanske liturgije daje liturgijski pečat neliturgijskim oblicima kulta, štoviše, nadahnjuje vjernika za takve oblike kulta kako bi kršćaninov život protkan pobožnošću bio istinsko bogoslužje života. Time se ne želi promovirati nikakav »panliturgizam«, nego se sveukupna djelatnost Crkve – a osobito njezina raznorodna iskustva kulta i pobožnosti – nastoje usmjeravati prema liturgijskom iskustvu koje je izvor spasenja. Umjesto opasnog i osiromašujućeg »pan-liturgizma« s pravom se može zagovarati »pan-en-liturgizam«³⁸ po kojem se ostvaruje saborsko načelo da je liturgija »culmen et fons« (SC 10) sveukupne djelatnosti Crkve, a na osobit način kulta i pobožnosti. U svojoj usmjerenosti na liturgiju Crkve i svojom ovisnošću o njoj, pučka će pobožnost, k tomu, zadobiti i – nerijetko manjkavi, a tako potrebni – eklezijalni izričaj jer se neće manifestirati kao »bijeg« od zajednice i njezina bogoslužja nego kao put i nastojanje k većem udioništvu u životu zajednice.

Crkva dakle ističe uzvišenost i *primat* liturgije, ne nijećući nego naglašavajući važnost i potrebu pučkih oblika kulta.³⁹ U saborskoj konstituciji o liturgiji pobožne se vježbe kršćanskoga puka »veoma preporučuju« (*valde commendantur*), ali ujedno i ističe da ih je potrebno »tako urediti prema pojedinim liturgijskim vremenima da budu u skladu sa svetom liturgijom (*ut sacrae liturgiae congruant*), da od nje na neki način proizlaze (*deriventur*) te narod k njoj vode (*manuducant*), jer ih ona po svojoj naravi daleko nadvisuje (*longe antecellat*)« (SC 13). Takvim

³⁷ Usp. A. M. TRIACCA, »Liturgia e pietà popolare. Validità della loro osmosi«, nav. dj., 1254-1255.

³⁸ Usp. A. M. TRIACCA, »Liturgia e pietà popolare. Validità della loro osmosi«, nav. dj., 1254-1255-1257.

³⁹ O suodnosu liturgije i pučke pobožnosti, uz već navedena djela, vidi osobito: S. MARSILI, »Liturgia e devozioni tra storia e teologia«, *Rivista liturgica*, 63(1976), 174-199; C. BRAGA, »La liturgia fonte e modello delle forme di pietà«, u: AA. Vv., *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà »popolare«*, OR, Milano 1979., 31-56; V. BO, »Liturgia e devozioni«, *Rivista liturgica* 73(1986), 522-537; B. NEUNHEUSER, »Liturgia e pietà popolare«, *Notitiae*, 24(1988), 210-217; J. CASTELLANO, »Religiosità popolare e liturgia«, u: D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN, *Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001., 1613-1626; J. CASTELLANO CERVERA, »Liturgia, pietà popolare, spiritualità«, *Rivista liturgica*, 89(2002), 939-960.

ustrojem nedvojbeno se izbjegava pitanje o odnosu liturgije i pučke pobožnosti »u okvirima suprotstavljenosti kao i izjednačavanja ili zamjene«⁴⁰. Crkva u današnjemu vremenu susreće se i s jednim i drugim krajnostima međusobne isključivosti i suprotstavljenosti liturgije i pučke pobožnosti.

Nedovoljnim vrednovanjem ili odbacivanjem pučke pobožnosti niječe se njezina neosporiva eklezijalna dimenzija kao i njezina vrijednost za rast svetosti u Crkvi. »Čista liturgija«, koliko se god isticala kao ideal prema kojem se teži, u dvotisućljetnom je iskustvu Crkve ipak ostajala više na razini čežnje i ideala nego li na razini povijesne zbilje.⁴¹

Istovremeno, druga isključiva krajnost koja uzvisuje pučku pobožnost na uštrb liturgije Crkve odvodi, među ostalim, od spasenjskoga iskustva Kristova vazmenoga otajstva i Objave približavajući kršćanstvo elementima kozmičke i prirodne religioznosti u kojoj nije lako prepoznati kršćansku vlastitost. Na istoj crti nastojanja lako se dolazi do transpozicije otkupiteljske uloge s lika Isusa Krista na lik Blažene djevice Marije, svetaca, anđela ili pak na likove iz nacionalne povijesti, a mogu se susresti i svojevrsna neopelagijanska zastranjenja po kojima čovjek sam svojom pobožnošću i duhovnošću postaje tvorac svoga spasenja.⁴²

Dajući legitimnost i valjanost i liturgiji i pučkoj pobožnosti Crkva, osuđujući njihovo izjednačavanje i suprotstavljanje, zagovara njihovo međusobno *usklađivanje*, kao jedini put koji može dovesti do njihova plodnoga susreta i zajedništva. Dok je liturgija čvrsta »uporišna točka« za oblikovanje i usmjeravanje raznorodnih oblika pobožnosti, sama pučka pobožnost, kao već utrti i iskušeni put inkulturirane vjere, liturgiji pruža odrednice i smjernice za istinsku inkulturaciju i za stvaralački dinamizam.⁴³

U postavljanju međusobno izgrađujućega suodnosa liturgije i mnogolikih pučkih izričaja kulta i pobožnosti, primat koji se daje liturgiji ističe da su sakramentalni čini *nužni* za potpun vjernički život u Kristu, za razliku od oblika pobožnosti koji pripadaju području *izbornoga*. Crkva je stoga u formi crkvene zapovijedi pozvala na sudjelovanje u nedjeljnoj euharistiji i na život drugih sakramenata, dakle

⁴⁰ KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 50.

⁴¹ Usp. KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 50.

⁴² O tim i drugim opasnostima isticanja pučke pobožnosti ispred liturgije Crkve vidi više u: KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 54-57.

⁴³ Usp. KONGREGACIJA ZA BOGOŠTOVLJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji*, 58.

na sudjelovanje u liturgiji, ali formom zapovijedi nikada nije pozvala na bilo koji oblik pobožnosti ili pobožnih vježbi, ma kako ih preporučivala⁴⁴.

Mnogovrsnost izričaja pobožnosti i pobožnih vježbi, kako tradicionalnih tako i novih koji nam se nude kao plod suvremenih pokreta u krilu Crkve, svjedokom su i pokazateljem vjerničke zauzetosti i vjerničke svijesti. Ta vjernička svijest i vjernička zauzetost nije međutim uvijek jamac i vjerničke izgrađenosti, odnosno zrelosti. Ukoliko neki oblik kulta, pobožnosti ili duhovnosti – neovisno o tome koliko njegovi zagovaratelji i praktikanti bili brojni – vjernike odvodi od liturgije Crkve, nudeći »paralelno« iskustvo spasenja, ispravnost njegova puta je upitna. Stoga je jednako potreban odgoj vjernika za pučku pobožnost kao i odgoj same pučke pobožnosti.⁴⁵ Liturgija Crkve, kao otajstvo i »vrelo spasenja«, po djelovanju Duha uvijek je »kreativna«, stvarateljska i nadahniteljska te može biti nadahnućem vanliturgijskim oblicima kulta. Stoga umjesto površnih, pomodnih i često nedovoljno promišljenih »kreativističkih« i improvizacijskih zahvata u liturgiju Crkve, korisnije je podložiti se kreativnosti same liturgije. U zreloj vjerničkoj zajednici liturgija je uvijek kreativnija za zajednicu negoli zajednica za liturgiju!

Siguran i provjeren način kako integrirati pučku pobožnost u liturgijsko iskustvo Crkve te kako odgajati samu pučku pobožnost i vjernike za pučku pobožnost dostiže se, među ostalim, i ucjepljenjem pučkoga u ritam liturgijske godine. Liturgijska godina koja »skandira« i ritmizira cjelokupno Kristovo djelo spasenja u razdoblju od jedne godine daje okvir i pučkoj pobožnosti koja bi također trebala pratiti ritam liturgijske godine.

Excursus: Primjer sadržajnog i obredno-izričajnog integriranja pučke pobožnosti i liturgije Crkve

Kao primjer spominjemo pobožnost Križnoga puta, koja se u današnjem obliku razvila kroz 17. stoljeće, a svoje začetke nosi iz ranijih stoljeća kroz koja se osobito njegovala pobožnost prema zemaljskom ili povijesnom Isusu na uštrb spoznaji i iskustvu Krista proslavljenog.⁴⁶ Koliko god ta pobožnost puku bila draga i koliko god bila vršena sa živom vjerom, ona ne može biti izjednačena ili značenjski zamijenjena sa sakramentalnim slavljem (aktua-

⁴⁴ Tako npr. i apostolsko pismo Ivana Pavla II. *Rosarium Virginis Mariae* (br. 1) izrijekom kaže da je crkveno učiteljstvo na molitvu krunice tijekom stoljeća »poticalo« (*ipso Magisterio Ecclesiae adiuta*).

⁴⁵ Više o toj temi u: C. MAGGIONI, »Cosa significa 'educare alla pietà popolare' a partire da *Sacrosanctum Concilium* 13«, *Rivista liturgica*, 89(2002), 961-980.

⁴⁶ Kontekst nastanka i povijesni pregled razvoja te pobožnosti moguće je čitati u: M. J. PICARD, Ph. BAUD, »Chemin de croix«, u: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Pariz, 1953., II/2, 918-929; A. TEETAERT, »Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix«, *Collectanea franciscana*, 19(1949), 1-98.

liziranjem) Kristova Vazma. Stoga je taj oblik pobožnosti potreban jasnije evangelizacije i smještanja u ritam liturgijskih događanja, odnosno liturgijske godine.

Jedan od oblika evangelizacije pobožnosti Križnoga puta jest način vršenja te pobožnosti što ga je, na razini savjeta, god. 1991. predložio Ivan Pavao II., a riječ je o »biblijskom« križnom putu u kojem se umjesto tradicionalnih postaja predlažu *stationes* koje imaju svoje utemeljenje u evandeoskim tekstovima.⁴⁷ U tom »biblijskom« križnom putu, kako ga se rado naziva, izostavljene su tri postaje Isusova pada pod križem (III., V., VII.) te postaje Isusova susreta s Majkom (IV.) i Veronikom (VI.), a nude se »nove« *stationes* koje imaju sigurno biblijsko utemeljenje: molitva u Getsemanskom vrtu (I.), Petrova izdaja Isusa (IV.), osuda pred Pilatom (V.), obećanje raja razbojniku na križu (XI.), nazočnost Majke i Učenika pod križem (XII.). Drugi oblik evangelizacije jest postojeće klasične postaje nadahnjivati koliko je moguće biblijskim tekstovima, što se, priznajemo, i čini.

Kad je pak riječ o usklađivanju s liturgijskom godinom, nužno je istaći da takva pobožnost navlastito odgovara vremenu korizme, ali ne i njezinu vršenju u korizmene nedjelje koje imaju vlastiti pashalni liturgijski pečat i koje stoga ne bi smjele biti zasjenjene nikakvim pokorničkim obilježjem pa tako ni pobožnošću križnoga puta.

Vrijedi također spomenuti da smještanje pobožnosti križnoga puta (njegova umjetničkoga prikaza i samoga vršenja pobožnosti) u zatvoreni prostor neke crkvice ili kapele nije nipošto sunaravno niti pogodno mjesto za takvu pobožnost. Ako pobožnost križnoga puta nije stvarni *put*, hod od postaje do postaje, i ako je postaja samo ikonografski prikaz scene Isusove agonije, a ne u punom smislu riječi *postaja*, zaustavljanje u hodu za Kristom, onda se ta pobožna *vježba(?)* svodi na prostorno neugodno i otajstveno malo doživljajno *meditiranje(!)* o Kristovoj mucu. Lišena svoga vlastitoga ambijenta, ta je pobožnost u velikoj mjeri lišena onoga obrednog, gestualnog, tjelesnog, a osobito odističkog (putnoga, hodnoga) izričaja koji je od ove pobožnosti neodvojiv.

Pobožnost *via crucis* prvotno je naime, u jednostavnijem obliku, nastala na svetim mjestima, u Jeruzalemu i na Kalvariju, kao hodočasnički hod za Isusom. Kao plod srednjovjekovnoga zanimanja za hodočašća na sveta mjesta i brige za njih, imitiranjem su se u Europi počele podizati i uređivati »Kalvarije«, brda sa sličnim križnim postajama. Izvorno mjesto križnoga puta jest

⁴⁷ Riječ je o *Via crucis* koju je Ivan Pavao II. predvodio u rimskom Coloseumu na Veliki petak, 29. ožujka 1991. Vrijedi pak spomenuti da je još u jubilejskoj godini 1975. središnji odbor za proslavu jubileja priredio *Libro del pellegrino* u kojem se uz tradicionalni oblik križnoga puta nudio i alternativni oblik s postajama koje slijede evandeoski opis Kristove muke.

sub divo, na otvorenom, gdje je jedino moguće u punoj mjeri doživjeti stvarnost *puta* za Isusom, kao izričaj nasljedovanja njegovog Puta. Minijaturiziranje obredno doživljajnog elementa hoda u zatvorenom prostoru crkve prijeto opasnošću da se obredno doživljajno percipira kao običajno i formalističko. Križni put koji je »hod na mjestu« ili »zaustavljanje bez hoda« poprima dimenziju i neprotumačivog magijskog.

Prethodni primjer oslikava kako i brižno čuvana pučka pobožnost, kojoj crkvena praksa daje veliku važnost i u kojoj vidi veliku pastoralna korist, može ostati zatvorena u izvanjsku formu, ponajviše iz razloga jer je odvojena od svoga izvora – pashalnoga otajstva i liturgije Crkve. Nadahnutost liturgijom pruža slobodu mijenjanja i osuvremenjavanja forme same pobožnosti, kako bi i Otajstvo bilo razumljivo i doživljajno.

Iz navedenih kriza, opasnosti, nedostataka i neostvarenih mogućnosti, izvire nekoliko zadaća liturgijskoga pastora: *a)* različitim oblicima kateheze, seminara i trajne vjerničke formacije buditi svijest o središnjosti Kristova vazmenoga otajstva kao djela spasenja koje se na najpotpuniji i najizravniji način oživljava i aktualizira u liturgiji Crkve; *b)* promicati svijest o sveopćem svećeništvu krštenika snagom kojega su svi(!) slavitelji bogoslužnih čina, pa time u punoj mjeri i dionici spasenja; *c)* ozbiljniji trud ulagati u izvornu liturgijsku katehezu koja bi vjernike inicirala u razumijevanje specifičnoga simboličkog govora kao izvrsnoga oblika komuniciranja s Otajstvom; *d)* izgrađivati osjećaj razbora za prikladan omjer liturgijskog i pučkog u životu vjere; *e)* odgajati zajednice za primat liturgijskoga iskustva koje se nužno nadopunja i usvaja kroz osobna religiozna iskustva ili iskustva pojedinih skupina; *f)* povratiti primat Božje riječi u kršćanskoj kerigmi kako, osobito u bogoslužju, ljudska riječ ne bi prevladala nad Božjom; *g)* isticati zajedničarsku ili eklezijalnu dimenziju bogoslužja jer kršćansko bogoslužje nije ni privatno ni javno nego zajedničko, pri čemu uvijek treba dati prednost bogoslužju zajednice pred bogoslužjem posebnih skupina.

Sve te zadaće moguće je združiti u jednoj dodirnoj točki. Kroz minulih četrdeset pokoncilskih godina liturgijske obnove obnovili smo formu bogoslužja. Pred nama je novo razdoblje, razdoblje obnove bogoslužnih zajednica za obnovljeno bogoslužje.⁴⁸ Na tom putu oživljavanja većega osjećaja za liturgiju Crkve oblici pučke pobožnosti i religioznosti, kao i tradicionalni izričaji vjerničkog i kršćansko-običajnog sami će se filtrirati, obogaćivati i postajati u sadržaju jasniji, a u izričaju prihvatljiviji i suvremeniji, jer će biti odjek liturgijsko-spasenjskoga iskustva koje je, snagom Duha, uvijek stvarateljsko i nadahniteljsko.

⁴⁸ O aktualnosti liturgijske obnove u sadašnjem trenutku povijesti vidi više u: A. CRNČEVIĆ, »Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove? Uz 40. obljetnicu konstitucije 'Sacrosanctum concilium'«, *Služba Božja*, 44(2004), 72-80.

Umjesto zaključka

Liturgija Crkve, koja je slavlje i događanje otajstva – nezamisliva bez svoga obrednoga događanja odnosno bez svoga neverbalnog izričaja – ne želi obredni izričaj uskratiti niti zanijekati neliturgijskim i pučkim očitovanjima kulta i pobožnosti koji imaju prevažno mjesto u kršćanskom iskustvu vjere. Štoviše, način na koji liturgija čuva obred kao »vidljivost« otajstvenog događanja, može biti nadahnućem i pučkoj pobožnosti i drugim neliturgijskim izričajima kulta kako ti sami izričaji ne bi ostali na razini pukoga izvršenja i time vodili prema kršćansko-običajnom ili religiozno-magijskom. Ako su točne tvrdnje etnologije i antropologije da običaj uređuje odnose među ljudima, a obred i ritual odnose sa stvarnostima višega reda, onda se Crkvi nameće zadaća stavljanja liturgije i njezine eklezijalne i spasenjske dimenzije pred svaki drugi oblik kulta, kako bi se oni pučki elementi kulta, koji katkada graniče s »običajem«, nadahnjivali liturgijom i tako vjernika dovodili u suodnos sa stvarnošću »višega reda«. Nastojanje da liturgija kao djelo Crkve, odnosno djelo Krista u Crkvi, nadahnjuje i prožimlje pučku pobožnost i pobožne vježbe, bit će siguran put da u ovom trenutku povijesti »pučko« ne izgubi svoj eklezijalni identitet i spasenjsku obojenost, te se ne izgubi u fluidnom običajnom u kojem je neprepoznatljiva kršćanska vlastitost. Pučka pobožnost ima svoje mjesto u životu vjere, ali se njezin suodnos s liturgijom Crkve ne smije ravnati niti po načelu suprotstavljanja niti po načelu izjednačavanja niti zamjene. Teološki princip o liturgiji kao »vrhuncu i vrelu« (SC 10) sveukupne djelatnosti Crkve, potreban je praktične primjene u sveukupnom životu Crkve, a na osobit način u izričajima vjere i kulta. Liturgija, kao otajstveno djelo Krista po Duhu Svetom u Crkvi, uvijek je »kreativna« jer čovjeku daje svijest »novoga stvorenja« i osposobljava ga za novi život. Otvarati se *kreativnoj sposobnosti liturgije* veća je i uzvišenija zadaća od zadaće kreiranja same liturgije. U kršćanskoj zajednici u kojoj je liturgija *kreativna* i *inspirativna*, pučka će pobožnost naći svoje pravo mjesto i ulogu u životu vjere, manifestirajući se kao prelijevanje liturgijsko-otajstvenog na život svakodnevlja, pretvarajući ljudsku egzistenciju u bogoslužje života i usmjerujući svekoliko kršćanski život, a u njemu i sav čovjekov kult, k novom iskustvu bogoslužja koje je (jedino!) predokus »trajne hvale« *in sancta civitate Ierusalem*.

Summary

LITURGY ENCOUNTERING NON-LITURGICAL FORMS OF CULT

Liturgical Criteriology and the Imperative of Time

Contemporary objection of the Church because of a lack of »unactuality« in her liturgy demonstrates that actuality in liturgy endeavors to reduce contemporariness and modernity of ritual forms, forgetting the salvific reality required by liturgy to be actualis. Namely, liturgy is an actualization and contemporariness (repraesentatio) of Christ's salvific work. As a symbolic happening of the Mystery of salvation, liturgy is under the influence of social and religious change which do not allow the separation and emphasis of liturgy over other forms of cult. It is also under the influence of intra-ecclesiastical cognitive and spiritual forms.

Processes of secularization cause a person to become incapable of seeing and experiencing the transcendental and salvific in the ritual. An even stronger influence comes from the contemporary pluralism of cultures and religious experiences that do not satisfy only the recognition of pluralistic religious forms and spiritual values, but aspire towards a pluralism as a system, where all experience and values are recognized as equal. Imposing a »civil religion« and »laicity« as a new value, contemporary society causes the liturgy of the Church to become relativistic and rejects her competence in privileged and direct experiential communication with the Mystery of salvation.

A process of dechristologization of liturgy within the Church is noticeable: in an attempt that it becomes acceptable and comprehensible to every contemporary person, a contemporary language of God (especially in catechesis, and also in liturgy) begins to lose the Christological and soteriological meaning which was clearer before. Hence, the believer becomes competent for a soteriological experience in liturgy. At the same time, the process of desacramentalization is noticeable: liturgy is seen as a socio-religious act while being emptied of the experience of the mysterious. Therefore, liturgy, instead of being a mystical encounter with salvation and the climax of the total endeavor of the Church, it becomes an instrument of secondary or peripheral pastoral action.

An analysis of social religious movements and those within the Church, is the starting point upon which it is possible to correctly reflect on the problems and crises, liturgy and non-liturgical forms of cult and piety. Differentiating terminological and phenomenological, ritual and custom, as is »lay piety« and »lay religiosity«, it is possible to build up a starting point for their correct transfer in the spiritual experience contemporary man, and offering basic criteria for their healthy relationship with the liturgy of the Church. The history of custom attempts to research the continuity of forms that preserve the contents of the ritual, but the history of liturgical ritual seeks and follows the continuity of content, in other words, the mystery that becomes present in the liturgy of the Church. The Church in historical periods tried to make liturgy the summit of the life of believers and the source of spirituality of its believers, but the periods of crises in liturgy, allowed the condition for the flowering of the lay forms of cult and piety for the believer, and in liturgy itself. The fundamental criteria for the construction of a healthy relationship of liturgy and lay piety is the emphasis of the primacy of liturgy as the source and summit of every form of cult in the Church. The relationship between liturgy and lay piety cannot be measured neither by

the principle of interpersonal exclusion nor by the principle of equalization or substitution. Liturgy, valued and celebrated as a truly experiential encounter with Christ's salvation, offers inspiration for the content of lay forms of piety and cult, and for their certain ritualistic forms. The possibility of integrating lay piety into the liturgy of the Church is obviously shown through the examples of piety Via crucis (the Stations of the Cross), and considering content, forms, ritual expressions and convenient time and place where this piety can be actualized. Contemporary liturgical renewal does not wish to satisfy itself with a renewal of the liturgical rite, but aspires for a liturgical life within the Christian community which shall find in liturgy the source of Gospel living, and also the content with which to evangelize its piety and lay expression of the cult.

Key words: *liturgy, secularization, pluralism, »dechristologization«, »desacramentalization«, liturgical year, lay piety, lay religiosity, ritual, custom.*