

RITUALNOST KOD DANAŠNJE MLADEŽI

*'Religija bez Boga' u 'obrednosti bez reda' kao pozitivno pitanje
kršćanskoj liturgiji?*

Ivan ŠAŠKO, Zagreb

Sažetak

Ovaj je prikaz ritualnosti usmjeren ponajprije na pokušaj povezivanja općenitih oznaka ritualnosti (morfologije) s onim što se primjećuje u današnjemu svijetu mladih. Vidljivim postaju obilježja pseudognoze s terapijskim oznakama transa i liječenja meditacijskim tehnikama, s jedne strane, a s druge, čežnje za nadosobnim iskustvom. Uočava se čudna povezanost 'nepovezivoga', svijet simbola bez simbolike. Ne vidi se što bi bila 'mitska riječ', što je 'mit' koji bi trebao biti vodilja za prepoznavanje obreda. Time se u pitanje stavlja i sama obrednost. Sve to upozorava na krizu metode današnje znanosti, pri čemu izgleda kako su moguće sve znanosti, od scientology do astrologije u traženju holističke metode. To je upozorenje kršćanskoj liturgiji da postane izričaj stvarnih simbola i da više pozornosti posveti sudjelovanju, umjetničkom izričaju i ne ostane na oblicima koji dovode do magijskoga. Na kraju se čitava problematika pokušava prenijeti na diskoteku kao jedan od modela ritualnosti. Vidi se da diskoteka ne nudi simboličku dinamiku, jer ne nudi transcendentno, već iluziju samonadilaženja i zatvorenost u projekciju. Time se mladi pretvaraju u zatvorenike sadašnjosti, podložne mnoštvu utjecaja. Kršćansko se slavljenje događaja spasenja u otajstvu Isusa Krista razlikuje od ovih težnji svojim simboličko-obrednim ustrojstvom i odnosom prema vremenu i povijesti.

Ključne riječi: obred; nova religioznost; mladi; liturgija; sakralni govor; simbolika.

»Kavalir naslućuje u tom pogledu tvrdoglavu želju za govorom. Nešto ga smeta u toj tvrdoglavosti [...] Sukobivši se s tom željom za govorom, kavalir gubi volju da bilo što kaže i odjednom ne vidi nikakva razloga da produlji susret.« (M. Kundera, *Polaganost*)

Ovaj prikaz nije sustavno promišljanje ritualnosti, već samo donošenje naznaka koje će biti potrebne u sučeljavanju općeritualnoga s kršćanskim u segmentu promišljanja ritualnosti današnje mladeži. To promišljanje pojačavaju nove sekte koje imaju vlastitu ritualnost i općekulturalne pojave koje nisu nadsvo-

đene niti jednim sustavom, a koje posjeduju svoju ritualnost u onomu što se obično naziva 'svijetom mladih'.¹

Stavovi i vrednovanje obreda (*ritus*) i obrednosti u današnjem su vremenu oprečni i nimalo homogeni. Postoji težnja za nijekanjem i dokidanjem obrednosti, slijedeći ono što se može nazvati 'racionalnim uređenjem društva', a u isto vrijeme primjećujemo ponovno vrednovanje ili bolje: neizbježno izbijanje na površinu mnoštva rituala i ritualnih ponašanja, osobito kod mladih. I dok se u ozračjima koja su se označavala znanstvenošću govorilo o eklipsi svetoga, raste broj opetovanih oblika gesta i stavova periodičnosti slavlja, bilo onih religijskih, bilo društvenih.²

1) Što je obred i nova obrednost?

Za bilo kakvu definiciju obreda treba voditi računa o analogiji, o odnosu korisnoga i beskorisnoga, te o odnosu religioznoga i nereligioznoga.³ Promatrano etimološki, obred se veže uz uređenost i red.⁴ U antropološkomu se smislu uočava-

¹ Mi ponajprije tražimo polja na kojima se gradi 'ritualnost mladih' koja bi trebala imati opća obilježja rituala i obreda. Ako se i krene od općeprihvaćene 'definicije' da je *ritus mos institutus* (ne želimo posvojiti onu tehničku definiciju koja kaže: *ritus est mos comprobatus in adminstrandis sacrificiis*) čak i etimološki uočavamo da je riječ o nečemu *uređenom* (na što upućuje sanskrtski korijen) ili o nečemu što *protječe* (prema grčkom korijenu). Dakle, ono što određuje neki obred prije svega je učvršćenost, stabilnost čina i gesta. Svaki obred u sebi sadrži pozitivno svojstvo načela kohezivnosti (kao što je u slučaju žrtvenih obreda) i ono negativno koje se odnosi na podjeljenost (na dijeljenje svetoga i profanoga). Sva su ta obilježja nužna za uočavanje pojava ritualnoga kod mladih.

Naslov ovoga prikaza nužno je zahtijevao podnaslov i to ne samo zbog činjenice što se nalazimo na području mnoštva definicija ritualnosti i svijeta mladih, već i radi usmjerenosti na kršćansku zbilju obrednosti i simboličko-sakramentalnoga djelovanja. Ta upućenost i zahtjev imaju za cilj promišljanje kršćanske liturgije i trajno traganje za obrednim izričajima u kojima se nalazi i pomalo opterećeni zahtjev *semper reformandum*.

² Usp. J. A. BECKFORD (prir.), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1990. Prije pribjegavanja bilo kakvoj sustavnosti, naglašavamo kako je pogrešno razmišljati o religioznosti koja bi bila posvema nutarnja, bez pravila, bez vanjskih znakova, bez izražavanja nutarnjih stanja. Kao što je to slučaj s društvom, tako i religija treba vanjski oblik kao uvjet svojega postojanja. U trenutku kada se, s jedne strane, obrednost guši, ona se javlja s druge i to toliko jače koliko je snažna društvena interakcija.

³ Za sve ove odnose i za proširenje problematike na području liturgijske zbilje usp. S. MAGGIANI, *Rito/riti*, u: D. SARTORE, – A. M. TRIACCA (prir.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ciniello Balsamo (Milano) ⁴1990., 1223–1232.

⁴ »Da un unico ceppo linguistico – ar – deriverebbero, infatti, un grappolo di concetti molto simili fra loro, pur nei diversi contesti linguistici nei quali si sono venuti affermando: *ararisko* in greco (=adattare, aggiustare, armonizzare); *ars, artis* in latino (=disposizione naturale, qualificazione, talento), da cui *ritus* (=ordinanza, rito).« (E. PACE, *Criteri di analisi della ritualità*:

va pravilnost, ujednačenost u promatranju obreda kao niza društvenih, kolektivnih ili individualnih čina, premda to nije precizirano niti jasno ograničeno definicijskim pojmovljem.⁵ I dok i u običnome govoru *ritus* priziva neko ponavljanje i ponašanje sa stereotipskim oznakama, istovremeno je nemoguće povući jasnu razdjelnicu između onoga što je ritualno i što nije.⁶

Osim ponavljanja i uređenosti ritual ima i oznaku ne-koristi (u proizvođačkom smislu). Ono što obred razlikuje od korisnoga unutar tehnicističkoga poimanja nije toliko odnos uzrok–posljedica, premda u ritualu ne postoji lančani odnos na toj razini, koliko njegova nevezanost samo na čovjeka i na naravno. Time se unosi još jedna dimenzija koja produbljuje problematiku, a to je transcendentalnost. Naime, priziv na nadnaravno razlikuje ritual koji je takav u odnosu na religiozno od onoga koji ne spada u tu kategoriju.⁷ Tamo gdje je teško naći granicu jest društvo u kojemu se religiozno ne promatra kao zasebnost, odnosno tamo gdje je obredni fenomen nešto što je sveobuhvatno, što određuje ritam svakodnevice jednako tako kao što to čini s godišnjim dobima. U takvom društvu ritual-

codici aperti e codici chiusi, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 207).

- ⁵ Za proučavanja obreda s antropološkoga gledišta, osim djela koja su klasična, preporučujem: J. LA FONTAINE (prir.), *The Interpretation of Ritual*, London 1972; I. WERLEN, *Ritual und Sprache*, Tübingen 1984.; C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford–New York 1992. Za različita mišljenja unutar definiranosti rituala usp. A. N. TERRIN, *Il rito, per necessità e per gioco*, u: AA. VV., *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi 14) Padova 1997, 45–74 (posebno 48–56). Prema ovom posljednjem prikazu, Turner nam ne donosi definiciju obreda, niti izvorni smisao, već samo strukturiranje obreda. Leach obrađuje obred kao jedan vid govora kojim se nama samima prenose kolektivni sadržaji, polazeći od pretpostavke da je komunikacija obred; Langer se zadržava na sociološkom vidu prema kojemu obred nije ništa drugo doli uzdizanje društvenoga; u novije je vrijeme Geertz iznio na površinu soteriološku dimenziju obreda. Prema njemu obred pokušava ostvariti vezu svijeta *ethosa* i samu viziju svijeta u njegovoj cjelovitosti, vraćajući *ethos* u *holon*; Smith naglašava važnost topologije (mjesto nastanka obreda); Tambiah analizira obrednu pragmatičnost u kojoj bi obred imao performativnu ulogu, dok Bell pokušava iznijeti na vidjelo nužnu umjetnu dihotomiju između misli i djelovanja. Možda nas od svih mišljenja najviše treba zanimati ono koje donosi Staal. On, naime, govori kako u obredu ne treba tražiti neko posebno značenje, budući da obred ne govori ni ne znači ništa, bez ikakve nutarnje logičke konstrukcije.
- ⁶ Ritualnost se stoga proteže od psiholoških projekcija, kao što se antropološki promatra žrtveni jarac, do ludičkih izričaja koji potiču da se ovaj pojam koristi analogno. To se korištenje može lako opravdati ukoliko su obredi u temeljnome poimanju izričaji ljudske društvenosti, odnosno ritualnost označuje i naglašava očitovanja te društvenosti.
- ⁷ Time se upozorava da treba pripaziti kada se govori o ritualnosti da se ne preskaču odrednice, te se lako može govoriti o ritualu, obredu tamo gdje je zapravo riječ o ceremonijalizmu (nije svejedno kako se peru ruke u obredu i kako se peru nakon rada u polju; nije isti fenomen religioznoga obreda i pozdravljanja na ulici: njihov je red različit; nije isto pjevati neku pjesmu na koncertu ili u okrilju nekoga obreda).

nost nije ona koja uspostavlja odnos sa svetim, jer ne postoji prag odijeljenosti. Obrednost, promatrana kao metodološka označnica, ukazuje na činjenicu kako ritualni čini postoje prije bilo kakvoga predstavljanja partikularnih božanstava.

Kada smo uočili analognost pojma ritual i obred, odnos korisnoga i ne-korisnoga, te religioznoga i nereligioznoga, prisjetimo se i temeljnosti geneze rituala. E. Erikson spominje ontogenetički model koji se temelji na ljudskoj socijalizaciji.⁸ U tom se kontekstu kao nužnost spominje barem neka razmjena dviju osoba koje ponavljaju određene čine u intervalima i odgovarajućim ozračjima.⁹ U takvom viđenju obreda prevažnu ulogu ima simboličko-imaginarni svijet. Cjelovitost koja zahtijeva *polje simboličkoga* kao prostor umješćenja jednih nasuprot drugima, uspostavljanje odnosa i prepoznavanje vrednota, s jedne strane označuje utemeljenje ljudske obrednosti, a s druge ukazivanje na bitne funkcije dozrijevanja muškarca/žene. Ono što nazivamo zbiljskim nikada ne dosižemo neposredno. To nam se uvijek predstavlja u simboličkom redu, u redu *govora (linguaggio)*.¹⁰ I postajanje, nastajanje subjekta nalazi se podređeno tomu redu. Taj govor treba djelovati u smjeru *usmrćivanja stvari*, da bi se pojedinac u svojoj drukčijosti (*alteritas*) mogao ostvariti kao subjekt unutar svijeta značenja.¹¹

Freud je obred gledao kao izričaj ljudske neuroze, ukoliko je riječ o opetovanom, opsesivnom djelovanju, ali se danas treba reći da je obred upravo suprotno toj Freudovoj tvrdnji. Ali ne samo njegovoj, već i onoj koju, čini se, potvrđuje suvremeno kulturalno ozračje s pokušajem pokazivanja kako u obredu postoji neka vrsta 'otkupiteljske hegemonije' zbiljnoga od neorganiziranosti. Bila bi riječ o praktičkoj svijesti svijeta koja uči misliti iskustvo smisla na uređeni način. Terrin

⁸ *Ontogénie de la ritualisation chez l'homme*, u: J. HUXLEY (prir.), *Le comportement rituel chez l'homme et animal*, Paris 1971.

⁹ Formalizacija razmjene treba ići na ruku emotivnoj prilagodbi sudionika (posebno je značajan odnos majka-dijete) u kojoj se osobito naglašava potreba za sigurnošću i potvrđivanjem. Ta se prvotna, nejasna sigurnost kasnije sve više formalizira, ali je trajno prisutna baš kao *sveta* prisutnost. Djetinji elementi mogu biti emocionalno i simbolički vidljivi u ritualizaciji života odraslih, ali obred ne pripada redu infantilnosti. Baš suprotno, želi se naglasiti kulturalno čitanje ljudskoga života i primjereno objasniti trajnu nazočnost obredne pojave u njezinoj funkcionalnoj cjelovitosti.

¹⁰ U odnosu na našu temu usp. A. A. SOBRERO, *Il linguaggio giovanile degli anni novanta*, Bari 1992.

¹¹ Simbolički govor pomaže osloboditi se iluzornosti koja ne pripada simboličkom, već opasnom imperijalizmu imaginarnoga. Usp. L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbol*, Paris 1979., 29. Ipak, ne želimo zapostaviti važnost mašte i imaginativnoga, premda upozoravamo kako je obrednost sposobna istrgnuti iz zagrljaja iluzornosti. Ritualno posredništvo poprima obilježja razlikovanja različitih obreda. Tako uspostavljeni ritualni prostor i vrijeme omogućuju sveobuhvatni odnos naravi i kulture; misli i djela; riječi i tijela i beskonačnih otvorenosti čovjeka prema drugima. Ritual daje čovjeku identitet ili bolje, vraća ga i prisjeća tko je, odakle i kamo ide, koje su njegove vrednote i koji je njegov 'ethos'.

protiv takvih gledišta govori da su sastojnice obreda poglavito nužnost i igra (luđički element) koji je prekognitivni i koji uvodi u *Erfassbarkaeit von etwas durch Wahrnehmung*. Obred u sebi čuva logiku koju ima i igra, a to je veliki 'kao da'.

Promatrajući valove pojava različitih oblika novih religioznosti, osjeća se neka vrsta odbijanja elemenata koji obilježavaju kršćansku viziju svijeta i povijesti. Dolazi se do određenoga tipa *deističkih strujanja* u uzvisivanju *subjektivnoga* ili *kolektivnoga* 'ja' (vidljivoga u rasizmu ili komunizmu). Ono što će se u literaturi čitati kao 'nove religije' usko se povezuju s fenomenom sekularizacije i poseže za teorijom Bryana Wilsona koja ne vidi sekularizaciju u kvantitativnom reduciranju prisutnosti religioznoga u javnosti, već u kvalitativnoj modifikaciji javnoga u privatno.¹²

Na religioznom polju poteškoće se uočavaju kroz tri vrste glavnih profila:

a) Bijeg prema zaštićenim i pojednostavljenim 'otocima' koji izbjegavaju složenost i koji, kako ne bi bili *od svijeta*, odriču se biti u *svijetu*.

b) Tomu nasuprot, ima onih koji akritički prihvaćaju složeno društvo i sretni su da su i od svijeta, a ne samo u svijetu, oni koji pokušavaju zahvatiti sve i pomiriti suprotnosti.¹³

c) Treća i najproširenija struja je *izbor neizabiranja*, stav takozvanih *seekers*, mladih (i ne samo) ljudi koji su trajno u traženju, koji prelaze iz skupine u skupinu, od religije u religiju, neprestance nezadovoljni.¹⁴

¹² Ne bih se u potpunosti složio sa sintagmom koja se provlači u spisima i studijama kako sekularizacija znači 'privatizaciju religije' a što se može objasniti upravo u povezanosti s obrednošću (usp. G. CASALE, *Nuovi movimenti religiosi. Nuovi riti*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 23; J. JUKIĆ, *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiozije*, Zagreb 1997., 399–428). Netko će sa sekularizacijom povezivati ateizam, dok će drugi uz fenomen ateizma govoriti i o novim oblicima mitologizma (Usp. AA. VV., *Miti e riti della modernità*, u: *Censis. Quindicinale di Note e Commenti*, 1986., br. 20–22, str. 42–59). Mitovi koji se povezuju s iskustvom zajednice, naroda u opadanju su, a nastaju oblici koje je Paul Heelas nazvao 'auto-religijama' u verzijama neke vrste *bricolagea*, alata kojim se izrađuju 'cigle' za gradnju svojih hramova. Prije ikakvih tvrdnji u odnosu na nove religioznosti i svijet mladih u ritualnostima, primjećujemo da ne postoje samo klasični sustavi: država, većinska Crkva, prevladavajuća kultura. Ono što se naziva pluralizmom, prevodi se u informativno-normativne sustave *sui generis* kao što su: razne vrste promidžbenih programa, moda, sport, droga, organizirani kriminal... te drugi vidovi subkulture.

¹³ Odatle dolazi i uspjeh sinkretizma kao kulturalne kategorije i onih religioznih skupina koje si kao zadatak postavljaju 'ujedinjavanje svih svjetskih religija', jer bi sve trebale biti jednako dobre, istinite, dok bi njihove različitosti pripadale nadvladanim ekvivocnostima (Moon; Sai Baba). Takvo se ujedinjavanje ne događa oko nekoga nauka, već uokolo simbola i karizmatičke osobe.

¹⁴ Takvi 'tražitelji' stvaraju vlastitu subkulturu koja se naziva *cultic milieu*, iz kojega proizlaze mnogobrojni, manji ili veći pokreti koji se rađaju i umiru, skupljaju i razvrgavaju. Taj je *milieu* generator i reorganizator novih iskustava, kako bi se čuvala trajna životnost.

2) Preživjeli modeli prošlosti?

Dokument *Kongregacije za nauk vjere* o nekim vidovima kršćanske meditacije,¹⁵ u svojem trećem dijelu govori o pogrešnim načinima molitve te povlači paralelu sa zabludama iz patrističkoga vremena koje se mogu označiti s dva temeljna usmjerenja: *pseudo-gnoza* i *mesalijanizam*. Vrednujući samo negativno materiju, pseudo-gnoza nijeće važnost materijalnih elemenata tijela, svakodnevno (što je Krist usvojio utjelovljenjem) te time nijeće i potrebu milosti i same kršćanske vjere, jer se svodi na čisti intelektualni napor. S druge strane, mesalijanizam ne shvaća da vjera i liturgija ne mogu biti svedene na iskustvo.¹⁶

Čini se da se za današnje poimanje svijeta 'u promjeni' uvriježila denominacija koja ponekad neprimjereno želi obuhvatiti sveukupnost novoga svijeta religioznosti, a to je *new age*.¹⁷ Taj bi pokret prema mnogima nadvladavao *impasse* divlje sekularizacije posljednjih desetljeća, unoseći osvježenje duhovnoj viziji koju su stvorili veliki prosvjetitelji, čije ideje i snažni glasovi jasnoće i logičke rigidnosti ne samo da šute nego su optuživani kao nositelji teoretskoga promašaja. Novo doba religioznosti kao da nema nikakvih poteškoća u različitim načinima spajanja do sada nespojivoga, eklekticizama koji se izgrađuju na takav način koji ne dopušta kontrolu.¹⁸

¹⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana (15.10.1989)*, u: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, XI, Bologna 1991., br. 2680–2716.

¹⁶ Ova su zastranjenja i danas putovi promišljanja i nasljedovanja. U svojim vidovima, gnoza predlaže nadilaženje iskustvenoga svijeta. Gnostičke tehnike kojima bi se to ostvarilo poglavito su individualne, te zajedništvo koje na papiru postoji u praksi nema nikakvo značenje (usp. *Scintology*). Ne nedostaju niti tzv. *hladni* obredi koji se svode na šutnju ili tek na ponavljanje nekoliko *mantra* formula. Time se žele dokinuti zemaljsko-materijalni potpornji i naglasiti tek duhovno obilježje. I mesalijanski je model prisutan u novim religioznostima (to je pojam kojega treba više koristiti od pojma 'novi obredi') koje se oslanjaju na skupine prožete duhom novoga protentantizma i pentekostalizma. No, ovo se ne odnosi samo na spomenuta nadahnuća, već i na sve one struje koje duhovni život svode na entuzijizam i na iskustvo karizmatičkoga tipa. Ova će hipertrofija iskustva biti privlačna i u katoličkim ozračjima koja će se, uspoređivanjem, ubrzo pojaviti kao siromašna i dosadna.

¹⁷ Više o tom pokretu vidi u: A. BOZANIĆ, *New Age – suvremeni izazov i pastoralne posljedice*, u: *Riječki teološki časopis* 5 (1997) 395–416.

¹⁸ Miješaju se novo i staro i ako je novo fascinantno, staro dolazi izdaleka, iz starih vremena, iz svijeta religioznoga ili ekstatičkoga *trancea*; sa sobom donosi okus maternističkih i prirodnih religioznosti prethodnih tisućljeća koje su postojale prije patrijarhalnoga sustava; religioznost oblači odjeću koja se okarakterizirala smiješnim i iracionalnim. Taj *revival* staroga svijeta, budeći i čuvajući prošlu duhovnu osjetljivost u kojoj smo svjedoci suprapozicije svetoga i profanoga i u kojoj je prevladavalo 'mističko' sudjelovanje i prožimanje s prirodom.

Najviše će nas u ovom području zanimati obred definiran kao *mit na djelu* (*in actu*), odnosno ono što se 'stavlja u čin'; kakav je to mit kojega želi ili ne želi ritualizirati današnja religioznost mladih.¹⁹ Etnologija će reći da je riječ o ritualizaciji mita o: zemlji bez zla; o svijetu i ugođaju življenja prilika čovjeka koji se nalazi u sintoniji s prirodom. U tom ozračju i na tim premisama u savezništvo se povezuju i novo i staro, jakim postaje religiozni projekt na temelju romantičkoga i 'utopijskoga'. Takav svijet otvara prostor nostalgiji za prošlošću koja se miješa s mitološkim, s praisvornim koje se izgubilo.²⁰ U teškom i škrtom ravnovjesju mita i ritualnosti, koji tvori noseću os bilo koje religiozne tradicije, u slučaju gnose i gnosticizma, vaga daje prednost mitu, nauku i teološkomu promišljanju, ali valja pripaziti i na činjenicu da gnosticizam preokreće odnos mita i rituala (obreda) koji obilježava stare religije. Dok je u ovim posljednjima prevladavao obred, i dok se mit ugnijezdio na način tumačenja i opravdanja, u gnosticizmu odlučujućim postaje mit, mit *sui generis*, jer taj mit ne zahtijeva obred (on je autorefleksivan), već se dosiže po sebi samom.²¹ Izliječenje duha po duhu u novom iskustvu svetoga viđenoga u parametrima kozmopolitizma i u trajnoj promjeni. Obred će ponuditi najviše što je potrebno: susret sa samim sobom. Ipak, gnosticizam u bilo kojemu obliku neće spasenje vezati samo uz pojedinca, već je ono povezano sa skupinom (što znači otklon od određenih *cultic millieus* u kojima je svatko 'Crkva za sebe'). Nije riječ o kršćanskoj povezanosti sa zajednicom, već o poku-

¹⁹ »La connessione di mito e rito, se da un lato indica l'impossibilità della chiusura del soggetto all'interno del dinamismo del rito, dall'altro rende manifesto come l'origine, alla quale si fa riferimento, è l'agire collocato in una temporalità diversa e non per questa separata da quella dell'agente storicamente esistente. Si tratta dell'evento fondatore senza la cui effettuazione il procedimento rituale rimane completamente destituito di possibilità. L'istituzione è un'azione originaria di cui si tratta di operare nè la semplice ripetizione, giacché per questa via se ne introdurrebbe la reificazione. In effetti, la memoria di cui il rito appare portatore non risulta ne protettiva ne difensiva dell'uomo nei confronti dell'impegno dell'esistenza.« (S. UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, u: AA. VV., *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi 14) Padova 1997., 282–283).

²⁰ Gledajući na taj način, pojam *new age* koristi se kao krovni pojam, sposoban skupiti i združiti sve i ujedno biti protiv svega. Jedno ostaje prilično razvidno, a to je stvarnost protukulture moderne i oblik postmoderne u želji ispravljanja velikih sukoba u povijesti i društvu s jednim *surplus* svijesti (savjesti) i ljudskosti, ne vjerujući nadmoći razuma i tehnike. Riječ je o povratku religije prirodi i otklonu od povijesnih religija.

²¹ Nije čudo što će se velike polemike i unutar kršćanstva voditi upravo unutar odnosa prema žrtvi, budući da je riječ o *religione mentis*, o antiritualnoj ritualnosti. Riječ je o odbijanju službene ritualnosti (nikakav odnos sa službenim kalendarom, s obredima prijelaza koji su društveno kodificirani, odnosno s društvenim ulogama koje su prihvaćene i potvrđivane u svojoj periodičnosti).

šaju skupljanja raspršenih udova praizvornoga *anthroposa*. Samo skupljeni udovi *anthroposa* mogu ući u *pleromu*, u puninu.²²

Nove religioznosti temeljit će se na: intuiciji, iskustvu, prirodnoj spontanosti i na 'romanticizmu' u kojemu se Bog i svijet čudno ujedinjaju i miješaju. Parametar koji vodi spomenute temelje neka je vrsta standarda koji dopušta uočiti cjelinu. Riječ je o ozračju koje je otvoreno i čija je jedina granica neograničenost same svijesti. Drugim riječima, žele se preskočiti granice, kako bi se dosegnuo *holon*, cjelovitost i punina. Ove se dvije razine trebaju čitati istovremeno, jer iskustvo traži svoje ostvarenje u metamorfozi svijesti koja se u iskusivosti želi nadići do mjere holističkoga shvaćanja.²³ Novi religiozni pokreti usmjeruju prema izvornosti koja si dopušta odmor, maštu, san, ponovno prirodi daje riječ i otkriva 'beskonačno', vraćajući se na slavlje stvaranja, nakon što je čovjek osjetio 'hibridnost' tehnike kao negaciju bilo kakve ograničenosti instrumentalne snage kojom je želio izvršiti udar cjelokupne 'desakralizacije'. Takva se religioznost vraća u »pobožnost i poštivanje svega što postoji, žrtvujući svijet na 'oltaru globalnoga religioznoga iskustva', zazivajući Boga kao zaštitnika narušenoga sklada svijeta«. ²⁴ I sve bi to izgledalo lijepo kada se opet ne bi radilo o sužavanju perspektive.

²² Osjeća se napetost poznatoga 'već, a ne još' koja prijete skupini. Ta se prijatna rješava ritualom, kao što su 'duhovne zaruke ili vjenčanje'. Ritual potvrđuje dosegnuti identitet, ali na tolerantni način promatra iščekivanje kraja. U krilu gnosticizma radaju se rituali s magijskom pozadinom kao jedna vrsta alternativnih pokreta. U svojoj srži sadrže zadobivanje i posjedovanje božanskoga elementa koji se nalazi u čovjeku, a prisutan je i unutar intelektualističkih neoplatoničkih strujanja, kao zahtjev institucionalizacije po obrednoj praksi, kontrole i dodira sa svijetom božanskih moći.

U bilo kojemu prikazu ovakvoga oblika dolazi se u opasnost umatanja različitosti u isti paket. Premda bi to nova religioznost željela u mjeri nemjerljivosti, svjestan sam opasnosti ocjelovljivanja pogleda, ali je on nužan, kako bi se izvuklo bitno, kako bismo bili sposobni isfiltrirati sadržaje i forme na temelju jedinstvene interpretacijske, hermeneutičke mreže i to u odnosu na bilo koji kulturalni krug suvremenoga društva. Nadopuni prema: J. LOIC – D. WACQUANT, *La culture quotidienne des jeunes*, u: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1991/90, 189–192; V. CESAREO, *Cultura dei giovani alle soglie del 2000*, u: *Ambrosius* 1991/4, 324–335; R. MION, *I nuovi giovani, la fede e la vocazione. Un approccio socio-pedagogico*, u: *Salesianum* 55 (1993) 237–262; P. MONTESPERELLI, *La maschera e il 'puzzle': i giovani tra identità e differenza*, Assisi, 1984.

²³ Ako se želi pronaći specifičnost koja ujedanjuje sve pokrete, može se pribjeći otkrivanju plodnoga 'intuitivnoga ženstvenoga' kao ključa koji bi zamijenio analitičko-racionalni 'muški vid' u kojemu bilo koja zbilja završava u klijestima objektivne materijalnosti sa svim posljedicama sterilnosti. Težnja 'zahvaćanja cjeline' obuhvaća ljudski duh koji je dugo bio zaboravljen, nutarnje svjetove u kojima se nalaze dubine koje premašuju vrijednost svih znanstvenih otkrića, vodeći čovjeka do drhtaja beskonačnoga.

²⁴ A. N. TERRIN, *New Age: la religiosità del post-moderno*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 40–41. Postavlja se pitanje opasnosti da se takvo

Svijet nove religioznosti treba pronaći mjesto unutar transcendentalnoga, višega svijeta, odnosno ne može se ograničiti samo na potvrdu postojanja toga svijeta, već treba ponuditi sredstva za mogućnost iskušavanja istoga. Neće u tom kontekstu iznenaditi prisutnost droge, jer ona služi barem iluzornom 'širenju svijesti' i nije u prošlosti nepoznata unutar religioznoga konteksta.²⁵

Kao oblik 'širenja, ekspanzije svijesti' danas je nezaobilazna meditacija, osobito *zen* i *yoga*. Kao psihosomatska tehnika na povijesno-religioznoj razini, ova meditacija postaje paradigmatička za novu religioznost, jer pokreće i dovodi u vezu tijelo i duh s čitavim svemirom. I mladi žele danas dosegnuti upravo iskustvo koje se naziva imenom *rave*, delirij koji može biti bilo profanoga bilo religioznoga tipa.

Ovakva usmjerenja istraživanja unutar religioznosti odgovor su na umjetnu i neprimjerenu podjelu duha i tijela u mehanicističkoj viziji koja provire iz newtonskoga poimanja svijeta. Nerazdjeljivost duha i tijela jedan je od pilastara unutar nove religioznosti, te zbog toga nije niti čudna nadahniteljska snaga istočnjačkih utjecaja.²⁶

božanstvo ne nalazi unutar imanentnosti, kao odraz prirode, kao njezina duša. To je pitanje važno, budući da kao takav ne biva 'drugi', već susjed, bližnji; nije *ho erhomenos*, nije eshatološke naravi, već neposrednost koja je dio nas samih, jer smo i mi sami Božji dio. Pomirenje s prirodom, s naravnim otvara okvire, žrtvujući unutar mjerljivoga vremena i samo božanstvo.

²⁵ Terrin nabraja pića starih hindu vjernika; religiju Zaratustre i staroga Meksika; vjerničko piće Atisovih vjernika; eleuške obrede... Usp. A. N. TERRIN, *New Age...*, nav. dj., 42. Danas se osim droge koriste u slične svrhe različiti oblici postova koji omogućuju alteraciju svijesti i veću osjetljivost prema duhovnim zbiljama putem *trancea*. Obično se u istom kontekstu spominje i fenomen šamanizma kao najstariji oblik u povijesti religija. Riječ je o posredništvu kojega vrši šaman, posebno obučen, praćen zvukovima koji su put prema *tranceu*. Sve je usmjereno prema odlasku u onostranost, bez obzira koja je svrha toga odlaska u konkretnoj primjeni u odnosu na zajednicu.

²⁶ Tijelo i duh se prožimaju, mijenjaju, trpe, ozdravljaju – uvijek zajedno. Na tom se istom tragu nalazi i odnos unutar binoma zdravlje–spasenje; blagodat–sklad; energija–čudo; duhovno–božansko. Lako se uvida kako je cilj uravnoteženja, ravnovjesja, vraćanje na početak, ponovno rođenje (*rebirthing*) koje će omogućiti 'pozitivno razmišljanje' i meditacija. U međudodnosima tijela i duha, u religioznoj konotativnosti pobožanstvenja, teozofija i antropozofija prepoznaju jaku povezanost tjelesnoga tijela, eteričkoga tijela i astralnoga tijela, a tu je povezanost 'divlje čitanje' astrološkoga karaktera odvelo u prostor svakidašnjih horoskopa koji prate suvremenoga čovjeka. To nije ništa drugo doli traženje znakova. To što zvijezde pokazuju 'težnje, a ne nužnosti', nije toliko važno. Važno je imati potvrdu, te se stoga poseže za različitim oblicima koji se velikim dijelom oslanjaju na logiku sličnu kabalističkoj. U dnu postoji želja prevladavanja fizičkoga, dolaženje do 'metamorfoze svijesti' kojom se dolazi u dodir s drugim svjetovima. Teozofija i antropozofija krenule su u prelaženje granice svjetova astralnim putem, a naš je svijet tek odsjaj, kopija. Nadahnjuju se načelima dvojakosti koja se mogu sažeti u rečenicu da je ono što je gore mora biti i dolje, odnosno ono što je tu mora ujedno biti u suodnosu s onim što je tamo. Time smo odškrinuli srž problematike toga prijelaza – želja za dodirima s onostran-

Sva ova nastojanja u porastu ukazuju na najveću krizu stoljeća, a to je kriza znanosti i njezine metode. Ono izvorno pitanje koje je znanost ugrabila iz ruku filozofije i teologije, glasi: *što je svijet i što je čovjek?* Znanost to pitanje, čini se, danas ipak predaje filozofiji koja je optuživana zbog svoje besplodne spekulativnosti i religiji koja je u prošlosti optuživana zbog svoje zastarjele mitomanije. Epistemologija nove religioznosti polazi od izgubljenosti cjeline i nudi holističku metodu koja graniči s romantizmom, rekompozicijom i pomirenjem hegelijanskoga tipa. Gledajući na taj način, neće biti čudne postavke niti unutar psihologija koje se ne oslanjaju više niti na *behaviorizam*, niti na *gestaltizam*, niti na *psihološku analizu*, već na traženje sveopće kozmičke energije koja vodi prema egzistencijalnoj psihologiji ili humanističkoj psihologiji koju vode Maslowove ideje. One ne zamjenjuju božansko kao što je to činio Freud s *libidom* i panseksualizmom koji je bio nadomjestak kolektivnomu arhetipu.²⁷

3) Kako izgleda 'morfološka shema' nove obrednosti?

Čini se da se posebnu pozornost isplati posvetiti novoj gnozi, premda se stručnjaci neće složiti u definiranju i jasnim graničnicima onoga što se naziva tim

nim. U takvim postavkama, onostranost postaje bliska, redovita, drukčijost našega, te stoga ponovno naše. Put dolaska u taj prostor potrebuje za medijima, za posrednicima. Iz toga ozračja proviru gladi za 'iskustvima' onostranosti, o kojima se toliko pričalo, a koja su još uvijek u žizi zanimanja (pod vidovima različitih psihofonija i pneumofonija, *channelings* – ostvarivanja kontakta s osobama u onostranosti).

²⁷ Prema humanistici, božansko je na dohvat ruke, u pitanju koje čovjek ne može izbjeći: o sebi, o drugima, o svijetu. Time se kroz otvorena vrata vide orisi transpersonalne psihologije. »La 'quarta forza': la *psicologia transpersonale* è l'esito scontato della nuova prospettiva aperta da Maslow. Appoggiandosi agli archetipi di Jung, all' 'incoscienze spirituale' di V. Frankl, al 'sé transpersonale' di R. Assagioli nella sua psicosintesi, si arriva alla luce che trascende l'individuo: ci si apre alla dimensione propriamente spirituale, a quella realtà in cui l'uomo entra in sintonia con gli altri e con l'Uno« (A. N. TERRIN, *New Age...*, nav. dj., 60). Na području psihologije neće biti čudno miješanje i kombinacija astrologije, psihologije, prepoznavanja prijašnjih života putem hipnoze i slično. Na umjetničkom polju osjetit će se pokušaji objedinjavanja svega oko velike energetske vibracije u kojoj se zbilja (npr. glazbe) promatra dvojako: kao zvuk koji postaje transcendentnim i sveobuhvatnim na razini prirodnoga (Paul Winter, *Missa Gaia*). U tim će se prostorima pronaći ekološka tematika. Adolescenti će se povesti lako za glazbom jednoga Vangelisa koja je istovremeno i elektronska i romantička. Riječ je o glazbi koja pokušava u sebi sadržati sve, poput jezgre iz koje se lako izvode grane čije se sjedinjenje nalazi samo u jednom: glazba koja potiče na razmišljanje, a ujedno pokušava otvoriti one registre duhovnoga koji se svode pod denominaciju *božanske svijesti*. U konačnici riječ je o pitanju o izvorima. Lako će se na ovo nadovezati filmovi Stevena Spielberga kao prikazivanje likova u trajnom traženju izgubljenih izvorišta (bilo u retrospektivi ili u perspektivi). Usklađivanje do izgubljenoga sklada, solidarnost, mir sve su to teme koje zahvaćaju ljude preko poezije i glazbe Jima Morrisona i filmova Olivera Stonea i onih koji pripadaju sličnim nadahnućima.

imenom. Je li to dualizam, religija vlastitoga ja; gnostička spoznaja; božanska narav čovjeka ili nešto slično? Poteškoća se ne riješava niti miješanjem različitih elemenata. Potrebno je pronaći *morfologiju* za iščitavanje pojava. Tu morfološku shemu preuzimamo od Filorama:²⁸

1. prisutnost božanskoga elementa u čovjeku koji je istobitan s kozmičkom energijom;

2. taj božanski element koji se razlikuje od psihofizičkoga sloja i njemu se na različite načine suprotstavlja, podudara se sa samim sobom (s 'ja');

3. središnjost spoznaje u terapijskom procesu koji dovodi do prepoznavanja i do vraćanja čovjeka *samome sebi*; to je terapija duha duhom.

Sve će se podudarati s teorijama o dvostrukoj spoznaji (Maslow) koja u konačnici želi nadvladati dualizam: teorija o zadobivenoj i o nutarnjoj spoznaji. Prva je povezana s motivacijskom logikom koja se zadovoljava prikupljenim znanjem. Druga se veže uz logiku punine probuđene u intuiciji koja je sposobna osjetiti cjelovitost zbiljnoga.²⁹

»Mijenjanje crkava – kaže R. Bastide u svojem djelu *Divlje sveto* – smješta se na semantičko područje te stoga čuva 'stare nositelje značenja (označnice, *significantes*) kako bi se promijenila značenja'. Sekte, tomu nasuprot 'polaze od značenja (tj. od iskustva svetoga) kako bi se pronašli [...] novi nositelji značenja', zbog čega se promjene sekta smješta 'na razinu rječnika'«. ³⁰

Očigledno je kako je problematična zadaća opisivanja, raščlambe i tumačenja sposobnosti podružljivanja (socijalizacije) i agregacijske snage obrednosti u 'iskustvu svetoga' u novim religioznostima.³¹ Nepovjerenje prema tradicionalnim

²⁸ G. FILORAMO, *La ritualità nella gnosi antica e nella nuova gnosi*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= Caro salutis cardo, 9) Padova 1993., 104.

²⁹ Kao posljedica toga riječ je o posebnom nutarnjem itinerariju koji ide prema apsolutnome iskustvu posjedovanja onoga predmeta koji je cjelina, jedinstvo bez računice, bez koristi, bez sučeljavanja, prosudbi i vrednovanja: mistički susret, iskustvo koje u samome sebi ima vrijednost, intuitivna spoznaja koja je apsolutna spoznaja. Upravo zbog toga ne zbunjuje to što su se na takvu matricu vezale ezoterijske tradicije, istočnjačke vrste meditacije, jer one se temelje upravo na onomu što je suprotno humanističkim psihologijama, a to je liječenje spoznajom. Danas se vjerojatno nalazimo pred korjenitim zanemarivanjem ritualnosti tradicionalnoga tipa, ali ne samo nje, već i obreda u sebi. Niti kršćanstvu nisu nepoznata pounutarnjenja i spiritualizacije obrednih procesa, uočavajući ih i sublimirajući ih. To su pokušavali redovito svi pokreti koji su se nadahnjivali na gnostičkim derivacijama i u prošlosti i danas.

³⁰ R. BASTIDE, *Il sacro selvaggio e altri scritti*, Milano 1979., 79.

³¹ Trajno se trebaju tumačiti, a to znači prevoditi nova iskustva bez čvrstoga rječnika, s dodatnim opterećenjem tradicionalnoga pojmovlja koje u svojem krilu ima odviše neodređenosti u odnosu na obredne izričaje, kao što je to slučaj upravo s posebnim oblikom djelovanja kojega nazivamo obredom. Gianni Ambrosio navodi francusku poslovicu *pour se poser il faut s'opposer* kao polazište promišljanja o agregacijskoj snazi obreda nove ritualnosti i novih religiozno-

simboličkim posredništvima vodi do teže posljedice, a to je ne-odjeljivanje svetoga od profanoga kao što govori Moskovici.³² Isti autor kaže da se zbilji pod imenom *homo oeconomicus* moderne suprotstavlja *homo credens* post-moderne, ali taj čovjek koji vjeruje ne treba razliku svetoga i profanoga. To je ono što unosi zbunjenost, jer je upravo odnos sa svetim, priziv na sveto temeljna kategorija religioznoga senzibiliteta, onoga što daje specifičnost.³³

Rečenim se pred čovjeka postavlja svijet binoma i polariteta. Prvi od njih nalazi se u težnji napadne sakralizacije svega ljudskoga življenja koje je pozvano na pomirenje sa svime, s Cjelovitim, putem obmanjivanja povijesti i osobito suvremenoga društva. U tom je procesu obred od prevelike važnosti. Njegovo ponavljanje i 'izigravanje' (obmana) omogućuju početak jednoga puta u kojemu je sve već rečeno, u kojemu pojave i zakoni teku u red nužnosti, ispunjavajući bilo koju nejasnoću.³⁴

Kao suprotnost ovomu polaritetu, nalazimo polaritet pounutarnjenja, prosvjetljenja subjekta u nutarnjemu pomirenju. Povlašteni instrument ovoga 'samonadilaženja' je meditacija sa svojim psiho-somatskim tehnikama. Možda nije niti moguće govoriti o ritualnosti u strogom smislu riječi, već samo o etiketama, pravilima, ritualnim tehnikama koje otvaraju svijest kozmičkoj svijesti. Moglo bi se govoriti o nekoj vrsti performativne ritualnosti u kojoj se meditacijom interiorizi-

sti. Usp. G. AMBROSIO, *La forza aggregante della ritualità nelle nuove religioni*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 190 i 193.

³² »Naša su društva prva u povijesti koja su prekinula s tim razlikovanjem (između svetoga i profanoga), a time onemogućile pokušaj davanja zapovijedne snage racionalnom koje je sposobno poremetiti snagu iracionalnoga, iskoristiti ga, upiti ga« (S. MOSKOVICI, *La machine à faire des dieux*, Paris 1988., 414–415).

³³ Ako je istina da se obredi radaju iz potrebe organiziranja uzajamnih odnosa između svetoga i profanoga, slijedi da su njihovo značenje, njihova vrijednost, njihova učinkovitost stavljeni u pitanje tamo gdje se nadvladava razlika između svetoga i profanoga. Ipak, moći će se pribjeći obrednosti kada se dogodi kenoza obrednosti, njezino ispražnjenje i svodenje na terapeutsku metodu, na čuvstvenu stimulaciju, koreografsku potporu, zavodničku melodiju i vibracijsku energiju. Može se činiti kako su ti obredni oblici slični tradicionalnim, ali su značenja i funkcije različiti, upravo onako kao što je plastično cvijeće slično prirodnom (ne govorim o boljem, praktičnijem, istinskijem – i u plastičnost se može staviti bilo koji tip obreda – govorim jednostavno o drukčijem). Tamo gdje duh zahvaća i obuhvaća sve, uključujući i 'utjelovljujući' u sebi beskonačno ili Vrhovno Biće, opravdano se pitamo je li moguće više govoriti o Vrhovnome ili o Bogu, ali jednako tako – postoji li prostor za obred. Tamo gdje se igra bogova teško je pronaći mjesto obrednosti. U religioznosti je uzaludan i suvišan obred tamo gdje se sve nalazi u čovjeku. U tom prostoru treba naći samo posebne tehnike koje će probuditi potencijale koji se nalaze u nesvjesnome. Taj put će omogućiti okultni ezoterizmi ili spiritizam.

³⁴ Rečeno drugim riječima, radi se o pomirbenom putovanju prema predpovijesti kao trajna inicijacija koja označuje prijelaz u drugu zbilju. Očigledna je agregacijska (skupljajuća, objedinjujuća) snaga kojom se 'stvara', gradi zajednica kao posvećena zbilja, kao mjesto spasenja.

ra kozmička zbilja koja je zadobila izričaj – gotovo tjelesni – u riječima i simboli-
ma, zbog kojih subjekt koji meditira, predmet meditacije i samo meditiranje po-
staju jedina zbilja. Ipak, nedostaje smisao ritualnoga 'mi', odnosnosti, otvorenosti
prema drugima i prema Drugome.³⁵

4) Koji mit za novu obrednost?

Vratimo se na trenutak na mitizaciju. Pojava traženja duhovnoga iskustva
izvan tradicionalnoga religioznoga polja i bez zavade sa zahtjevima suvremene
kulture (subjektivno samovrednovanje, sekularizacija sadržaja spasenja u tehni-
kama kontroliranja vlastitoga tijela i duha, resakralizacija prirode i smisao pripa-
dnosti svijetu kojega ne nastavaju bogovi) u temelju je *tercijarnoga* sustava reli-
gioznosti koji se ne poistovjećuje s *primarnim* poljem povijesnih religija, niti sa
sekundarnim novim religijama koje se tako definiraju ili samoproklamiraju.³⁶

Nije nikakav slučaj što se u središtu obreda nalazi tema žrtve, odnosno proces
katarze, ponovno uspostavljanje narušenoga reda nutarnjom krizom. Obred je
zapravo uvijek *red* koji predstavlja nesvakidašnju jednodušnost koja u redovitosti
ne postoji zbog sukoba različitosti. Da bi se to postiglo, da bi se vratio red, obred
nudi jednodušno 'nasilje', opterećivanje žrtve svim društvenim podjelama, suko-
bima u koje su ljudi trajno uronjeni. Time se uspostavlja ritualni slijed koji u pro-
gresivnom hodu izgleda ovako: *društveni nered – obred – red*.³⁷ Religioznost
mladih daje svjedočanstvo o ambivalentnosti religiozne suvremenosti. Na jednoj
se strani nalazi traženje neposrednoga, jednostranoga i poglavito individualnoga
iskustva, a s druge se strane uočava nostalgija za zajedništvom. Riječ je dakle, o
ritualnosti koja naglašava svoju odijeljenost od društva, ali istovremeno ritualnost

³⁵ Iz ove dvije polaritetne dinamike postaje razvidna dvojakost tendencija. Prva želi uvesti u traj-
nost slavlja koje se ne osvrće na svakodnevicu, povijest, vrijeme, dovodeći se u opasnost prije-
laza u magijsku ritualnost koja obezvrijeđuje individualnost i ljudsko djelovanje, dokidajući
važnost svijesti i spoznaje vremena i povijesti. S druge strane može se ući u individualističku
dimenziju koja prelazi u terapeutsku logiku.

³⁶ U tomu slučaju ritualnost pada u sjenu. Zašto? Zato što joj se ne daje ono mjesto koje joj pripa-
da u njezinoj shematiziranosti: ritualnost je kolektivni događaj; sustav i proizvodnja svetih sim-
bola; svijet pomoću kojega iskustvo svetoga postaje vidljivim i na društvenoj razini, postaje is-
punjen ljudskim događajima te ih reinterpreтира.

³⁷ Pokušaj primjenjivanja modela na *yogu* i slične tehnike, događa se na slijedeći način: ako mogu
biti žrtva sebi samome, odnosno biti dvojnik samome sebi, kako bih se oslobodio nasilja koje
se nalazi u meni, nalazimo se na točki obrata. Naime, ako se putem žrtvenoga obreda vanjsko
nasilje preobražava u nutarnje nasilje i tako se uči vladati nad tim nasiljem, kanalizirati ga, ure-
diti ga, uočava se potreba sekularizacije onih obreda koji nisu sposobni više vršiti svoju funkci-
ju, prelazeći u sferu profanoga, kao što je tragedija, sportsko navijanje, suvremeni obredi prije-
laza i slično.

promatra kao mjesto na kojemu se pomiruje sa samim sobom, s drugima i s prirodom, bez da se u središte stave istinske socijalne podjele i razlike.³⁸

Odlika ritualnosti današnje mladeži lako se postavlja u koordinate odnosa racionalnoga i iracionalnoga, što otvara pitanje o iracionalnome unutar ritualnosti kao takve.³⁹ Budući da je svaki obred izričaj jednoga neizrecivoga *legomenona* ('mitske riječi'), ne odnosi li se ona na poseban način prema nerazumijevanju?⁴⁰ Ako se bolje analizira, uviđa se kako je u obredu intrinsečno prisutna iracionalnost koja se dovodi u povezanost sa smislom otajstvenoga koji prožima bilo koji ritual i koji se stavlja izvan redovite komunikativnosti (tzv. *meta-prostori*). Posebnost simboličkoga i ideogramskoga, unutar 'spoznaje koja je ujedno *Gefühl*', postaje spoznajno sredstvo koje obrednost dovodi u jedinstveno semantičko područje od kojega se ne može zahtijevati ništa osim samoreferentnosti i neprepoznatljivosti izvana. Obredu pripada ono ozračje kojemu pripada i religiozno iskustvo.

No, iracionalnost se ne oblikuje samo prema jednom obliku i tipu, već ih poznaje nekoliko. Jedan od najčešće navođenih je okultizam, kao 'opasna ili parazitska ritualnost'. Ovi su atributi rezultati činjenice da okultizam donosi ili neki

³⁸ U šezdesetim i sedamdesetim godinama Crkve su upozoravale na opasnu podjelu obrednih sadržaja i formi od društvenoga ozračja, na opasnost odstupanja službene od stvarne religije, te time na opasnost dvojakosti smisla. Svijest o ritualizaciji konkretnosti dovela je do *humanizacije* sakralnoga govora. Je li to pozitivno ili negativno ovdje ostavljamo neobrađenim. Slične pomake i dinamiku susrećemo i u današnjim previranjima na područjima duhovnoga. Enzo Pace, predlažući kriterije za analizu ritualnosti, predlaže otvorene i zatvorene ključeve. Otvoreni ključevi ostavljaju otvorenima područje: istraživanje svijeta sakralnoga putem osjetila; otklona od ritualnih pravila; komuniciranja sa svetim i međusobno s onima koji dijele isto iskustvo svetoga; ponovnoga definiranja povezanosti, odnosno nepovezanosti pojedinaca (usp. E. PACE, *Criteri di analisi della ritualità...*, nav. dj., 219). Obred je trajno prag koji otvara zajednicu istih vrednota i interesa koja dokida pripadnosti *statusu* i društvenomu položaju, a važnim predstavlja gledanje i shvaćanje; svjedočenje i komuniciranje; pripovijedanje svoje povijesti. Obred, ponovimo to još jednom, omogućuje izlazak iz redovitosti društvenoga i ulaska u *societas* drugacijega tipa. Ovdje nije važna povijesna *memoria*, ono što je bilo niti kontinuitet s tom poviješću, već pripovijedanje stanja duha. Obred u tom smislu pogoduje vlastitom doprinosu istraživanju dubinske snage u čovjeku; otvara prostore za nove odnose oslobođene društvenih spona, što dovodi do reza i odvojenosti od vanjskoga svijeta društvenosti, čija pravila više nemaju smisao za pojedinca (dakako, bez da ih se krši ili im se protivi). Ako to podrazumijevamo pod otvorenim ključem, zatvoreni će ključ biti onaj koji stvara uvjete za odnos ovisnosti o liku učitelja ili karizmatika.

³⁹ Usp. A. N. TERRIN, *Il rito tra razionale e irrazionale nella nuova religiosità*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 229–270.

⁴⁰ Gledajući kršćanske obrede *ad extra* oni se lako mogu nazvati plodom fantazije, etiketirani kao iracionalni, neshvatljivi, nekomunikativni i to sve zbog toga što nisu nečiji, što nekome ne pripadaju. Iracionalno je uvijek krik novoga svijeta ili u novom svijetu (*aleluja*), to je zbilja izrasla između utopije i nove svijesti, urasla u novi savez/zavjet.

zastarjeli obred ili pak nastoji izvrnuti neki od obreda kojima se služi sadašnjost.⁴¹

Nova religioznost nije takvoga tipa. Ona se kreće unutar pozadinske matrice 'naturalističkoga' i 'kozmičko-sudioničkoga', s jakim naglaskom na terapijskoj ritualizaciji. Ta se ritualnost temelji na načelu odnosa mikro- i makrokozmosa u kojemu se sve kreće oko duhovnoga *unum*, ritualnost koja je istovremeno i pragmatička u odnosu na svrhu i mistička u odnosu na ritualnu koordinaciju. Ponekad se ta ritualnost miješa sa znanstvenim tehnikama (*scientology*), pretvarajući se u hibridnost, ili pak s ekstatičnim stanjima *trancea*.⁴²

Obrednost u svojoj nutarnjoj logici veću važnost daje akciji i gesti u odnosu na riječ, 'drami' u odnosu na verbalizaciju drame, očitujući na taj način *istinu neposrednoga*. U novoj ritualnosti primjećujemo nekontroliranu gestualnost koja zamjenjuje gestualnost kao tumača riječi (*legomenona*). Iracionalnost geste je obrnuto proporcionalna simboličnosti konačnoga sadržaja. Čitavo se otajstvo nalazi u gesti i u ritualnom monologu. Ta je ritualnost sljedbenica globalnoga suvremenoga običaja: lomiti sheme, dati važnost slučajnom, biti apologet ironije, pretvarajući u banalnost i lakrdiju sve obrede suvremene kulture, možda kao posljednji oblik izbacivanja svakoga prizvuka svakidašnjice iz obreda.

5) Gdje se u svemu tome nalazi kršćanska liturgija?⁴³

Kršćanski je obred u svojim sadržajima i misterijski (otajstven) i mistički. Kristova smrt i uskrsnuće trebaju postati sudjelovanje na Kristovu otajstvu po

⁴¹ Ako je točno da 'crne mise' žele dokinuti kršćansku viziju, tada se opterećuju negativnim, a ne religioznim iskustvom, te se ne može postaviti u suodnos s transcendentnim. Tako ovakvo 'oponašanje' mise ne može nikada biti značajna ritualna pojava. Takva je obrednost 'parazit-ska' jer koristi povijest i njezinu religioznu vrijednost koja se više ne može danas koristiti u istom smislu religioznosti, te se iracionalno postavlja radi iracionalnoga. Kreće se u krugu i služi čovjeku samo kako bi pobjegao logičkom lancu povezanosti *uzrok-posljedica*. To je 'divlja religioznost' koja ne poštuje niti tradiciju niti religiozni temelj – iracionalnost bez religioznoga iskustva.

⁴² Ne smije se zanemariti potreba koja u sebi sadrži iracionalno u obrednosti. Novi se svijet obreda kreće modalitetima koji su izvanvremenski, anomalni, nenormalni, izvanprostorni i posjeduju dva načela. Jedno je ono koje tijelo vrednuje kao vrelo skrivenih i neistraženih energija, a drugo je ono koje govori da je obred po duhu i nakanama u stanju stvaranja zbilje koju želi. No, riječ je o udaljavanju od racionalnoga i o stvaranju mogućih svjetova, pri čemu se simboličko zamjenjuje oniričkim, utopijskim, arbitrarnim, vodeći prema nekoj vrsti *ekstaze*, delirija, kojoj se pridaje i religiozna funkcija.

⁴³ Za analizu odnosa kršćanske liturgije i mladih preporučujem neka djela iz njemačkoga govornoga područja: J. ALDAZABAL, *Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen*, u: *Concilium* (njem.) 19 (1983) 159–165; W. BRETSCHNEIDER, *Eine immer neue Quelle der Freude und Inspiration. Zehn nach-denkliche Fragen an Kinder- und Jugendgottesdienste*, u: *Gottesdienst*

slavlju. Ipak, valja upozoriti da se u kršćanskom obredu sve više rastače misterijsko/mistička patina na razini ritualnosti. Naše je slavlje jasno i znakovito, prilično racionalno s didaktičkim karakterom unutar izričaja obrednih sekvencija, što je sasvim suprotno novim ritualnostima u kojima je jednostavnost i neka vrsta banalnosti otajstvenoga sadržaja obrnuto proporcionalna složenosti i iracionalnosti obrednih sekvencija.⁴⁴

U performativnoj (*performance*) dimenziji obred ostvaruje ponajprije susret kognitivnoga i pedagoškoga.⁴⁵ Pred krizama koje pogađaju društvo, obred nudi jedan svoj specifični *kao da* ili *kada bi* kojemu se dodaje performativna dimenzija koja zajednici omogućuje 'izaći' iz društvene uobičajenosti, kako bi se mogle razriješiti suprotnosti. Zajednica nastoji rađati metafore i simbole koji otvaraju prostor kulturalnim vrijednostima. Performaciju prevodimo kao govor koji je ujedno i čin, kao sudioništvo na događaju osobitoga iskustva. On je i misao i čin, forma i sadržaj, ono što u kršćanstvu dobiva ime *sakramenta* (sakramentalna antropologija)⁴⁶ kao oblika i sadržaja kršćanske vjere.⁴⁷

Današnji trenutak povijesti otvara prostor nade i prostor strepnje, a takav prostor još nije sposoban prihvatiti vrednovanje *svesvjetskoga* koje se u 'američ-

27 (1993) 65–67; M. KLÖCKENER, *Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie*, u: *Liturgisches Jahrbuch* 39 (1989) 228–252. Ostalu bibliografiju je moguće naći u: *Heiliger Dienst* 49 (1995), 56–57. Upućujem jednako tako i na članke na hrvatskom: B. ŠKUNCA, *Osjetljivost mladih za simbolički govor u liturgijskim i drugim molitvenim oblicima*, u: *Bogoslovska smotra* 56 (1986) 233–245; V. ZAGORAC, *Mladi i suvremena liturgijska obnova*, u: *Bogoslovska smotra* 56 (1986) 225–232.

⁴⁴ »Il nostro rituale cristiano è reso povero dal punto di vista esperessivo, non è più capace di metterci in onda dell'esperienza forte di carattere 'ergotropico' (che rinforza il movente dell'azione) o 'trofotropico' (che si basa sulla meditazione profonda) e l'errore che va denunciato sta ora nel considerare il rito alla stregua di una *summa* catechetica e di un discorso che porta all'edificazione piuttosto che alla stregua di un'opera d'arte, aperta a tutte le possibilità comunicative, extracomunicative, poetiche, mito-poietiche, espressive, esperienziali, estetiche.« (A. N. TERRIN, *Il rito tra razionale e irrazionale...*, nav. dj., 268).

⁴⁵ O ovim stavovima usp. G. BONACCORSO, *La liturgia: tra funzione pedagogico-cognitiva e dimensione performativa*, u: AA. VV., *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi 14) Padova 1997., 317–339.

⁴⁶ Usp. M.-D. CHENU, *Pour une anthropologie sacramentelle*, u: *La Maison Dieu*, br. 119 (1974).

⁴⁷ Takav se oblik ne nalazi niti u moralu (jer se dobar čin može tumačiti i izvan kršćanskoga vjerovanja), budući da je moral oblik ponašanja čiji sadržaj nije odmah očigledan, niti u dogmi koja ostaje različita od izričajne forme, jer sredstva priopćavanja misli (npr. hrvatski jezik) nisu nutarnje povezane sa sadržajem – u dogmi se ostvaruje suprotno od morala; riječ je o sadržaju vjere čiji religiozni oblik nije odmah vidljiv. Liturgijsko slavlje pomiruje ovu dihotomiju. Ono donosi čudne čine, kao što je to slučaj sa svakim obredom kojega promatraju oči onih koji ne vjeruju. Ako nahranim siromaha, u tom se dobrom djelu odmah ne uočava neposredno kršćanski sadržaj, ali ako krstim ili slavim euharistiju, činim nešto čime se očituje kršćanski sadržaj.

kom snu' prepoznaje kao jedini stvarni model još uvijek daleko od ostvarenja, možda upravo zbog svoje nametljivosti kao svršetak razvoja povijesti.

Možda će nekima biti jedina zadovoljavajuća rečenica kako nema 'ništa novoga pod suncem' i tu će rečenicu ponavljati pomalo umorni i pomalo razočarani onim što se u životu susreće. No, to je jedan od oblika ostajanja u vlastitoj ljuski. Ne osjećam se potaknutim u ime neke pravovjernosti novim religioznostima uputiti kritiku i pokušati ju iskorijeniti ili barem poljuljati temelje. Mislim da ako se ovome treba dati prizvuk *hereze* treba voditi računa da su hereze Crkvi donijele i puno dobra.⁴⁸ Teško je apstrahirati od činjenice da ta religioznost od Boga čini jednu imanentnu silu, ali je važno o svemu se pitati u vremenu koje proživljava religioznu indiferentnost i apatiju u odnosu prema klasičnim religijama, kada se nalazimo tako blizu ateizma, pitati se i promatrati pozitivnost i optimizam te religioznosti.⁴⁹

U svemu su nazočni ideali koje dijeli i kršćanstvo: ideja božanskoga u svijetu, premda u sasvim različitom kontekstu koji nije potpuno pomirljiv s kršćanskom vjerom; čovjek koji ide prema svojoj duhovnoj zrelosti; materija prodahnuta duhom; ravnovjesje tijela i duha kojim se otkriva božansko u nama itd. No, valja biti oprezan i trajno imati pred očima da su ti pokreti većinom gnostički (mi-

⁴⁸ Neki će čovjeka devedesetih, idealnoga ezoterika pronaći u »frustriranom tipu koji je sit modernitetom, ali s mnoštvo slobodnih sati za proučavanje 'tajnoga nauka', dok je nekada radio u tvornici ili na poljima punih dvanaest sati dnevno; riječ je o vegetarijancu koji je prije šezdeset godina trpio od prevelike uhranjenosti, a sada omalovažava meso [...]; to je psihički labilna osoba koji se ne želi podvrgnuti kliničkim terapijama, jer su 'otrovne' [...]; to je mladić opsjednut samoćom, jer u obitelji svi rade kako bi mu omogućili konzumistička dobra protiv kojih se bori, jer ih ne zarađuje svojim znojem.« (C. G. TROCCHI, *Magia ed esoterismo in Italia*, Milano 1990., 198). Tu će se naći i optužba za hipertrofiju subjektivnim, a zatim i za luciferimim težnjama postizanja svega na brzinu i bez žrtve. Takve optužbe i stavovi pripadaju onima koji se žele vratiti u mitsko vrijeme očeva, jer je prošlo vrijeme bilo 'ono pravo vrijeme', ali se zaboravlja da svatko od nas živi u vremenu i u tom vremenu tumači svijet koji ima svoje potrebe. Druga primjedba pogađa izbliza i kršćansku vjeru, jer nove religioznosti, na čelu s *new ageom* ne vrednuju povijest. Ako se želimo istinski pitati o značenju, ovu datost treba staviti u zagrađe. Kao kršćanima će nam to biti teško, jer se u našoj vjeri radi o Kristu koji dolazi u 'povijesnom vremenu', štoviše u 'punini vremena'.

⁴⁹ »S fenomenološke točke gledišta, primjećujem kako je religija uvijek bila kćerka romantizma; rađa se iz čuđenja, iz začudnoga (*Wunder*), kao što nas uči čitava povijest religija. Da postoji ponovno otkrivanje 'čudesnoga', 'poetskoga' i 'skladnoga' pozitivna je činjenica koju treba uzeti u obzir. Nakon razdoblja 'raz-očaranja' o kojemu je govorio M. Weber i koje smo mogli ustanoviti u industrijaliziranom i tehniciziranom društvu, svijet treba 'novo očaranje'. U konačnici je riječ o osveti protiv znanosti i tehnike, protiv pozitivizma i iluminizma, protiv onoga razuma koji – kako kaže G. Bataille – 'rađa čudovišta'. Sve je ovo dobro i za kršćanstvo koje je trpjelo previše, pritisnuto tjeskom 'racionalizma' posljednjih desetljeća.« A. N. TERRIN, *New Age...*, nav. dj., 66.

stička spoznaja zbilje koja nas spašava) i panteistički (svijet je u Bogu). Ta je nova religioznost narcisoidna i ne poznaje 'ljubav', darivanje, otvorenost drugima, možda upravo zbog ne uzimanja povijesti kao religiozne odrednice.

Današnji mladi čovjek želi egzorcizirati svoje nutarnje strahove, strahove rođene u nama koji su jači od strahova koji su tradicionalno provirali od roditelja, od poimanja Boga ili sl. Psiholozi će reći da postoje dva načina rješavanja toga problema: jedan je bijeg, a drugi sučeljavanje. Nove religioznosti ne bježe, već se sučeljavaju na 'pozitivan' način, te je jedan od posljednjih načina liječenja velikoga broja psiholoških bolesti. Čovjek današnjice traži da bude glavni lik, subjekt u prvom licu.⁵⁰ Danas čovjek želi uspostaviti dijalog s prirodom, jer posjeduje novu ekološku svijest koja je slična duhovnomu pročišćavanju (*deep ecology*). Budući da ne uspijeva razgovarati sa svojim bližnjim, razgovara s biljkama, životinjama, sa samim sobom, a osobito sa zvijezdama kao matricom nebeskoga i svemirskoga kozmosa.⁵¹

Novi pokreti griješe *per excessum*, kako kaže Terrin, kada zanemaruju duboki religiozni sadržaj, kako bi se istaknula ritualna izričajnost koja se opterećuje svim vrijednostima ambivalentnosti, neodnosnosti, želeći komunicirati transpersonalno, misteriozno, okultno, otkrivajući siromaštvo konačne svrhe, dakle posljednju točku odnosnicu.⁵² Kršćanstvo ima otajstveno značenje unutar promatranja Boga koji umire na križu za spasenje ljudi. Ali to otajstvo u jednom trenutku (ili više puta u povijesti) postaje 'standardizirano', komunikacijski izlizano, tako da ne uspijeva posredovati otajstvo u svojem dubokom smislu. Kršćanstvo je u trajnoj potrazi simbola, ono treba biti 'semiogenetičko' znakorodno, roditelja simbola.⁵³

⁵⁰ Psihosomatske tehnike mu to i omogućuju, jer sve vježbe vrši sam, a u religioznom želi moliti svojim riječima i biti sugovornik božanskom. Čini se da kršćanstvo na ovu potrebu vlastite odgovornosti ne odgovara na primjeren način. Religija je uvijek nešto 'življenoga'.

⁵¹ »Ma che storia sul mondo / senti che freddo e guarda come son sporco [...] / Siam' cosi tanti eppure ognuno è da solo / ti canto qualcosa per dirti che / c'è qualcuno sul mondo / con mille sogni e mille lacrime addosso / c'è ancora qualcuno come me / che nasca un bel giorno / con mille sogni e mille lacrime addosso / e il mondo va avanti da se.« Ova pjesma (Lucio Dalla; album *Canzoni*; pjesma *Sul mondo*, 1996.) prilično jasno može pokazati pojmove nove religioznosti: hladnoća, prljavost (neočišćenost i nepročišćenost); mnoštvo u kojemu se osjeća samoća; potreba za snovima koji su odraz nemogućnosti brisanja trpljenja na svijetu; lijep dan kao želja za povratkom u prapočetak i svijet koji se vrti sam i koji predstavlja holističku sliku panteističkoga nadahnuća.

⁵² Suvremenost je pokušala putem tumačenja, objašnjavanja smisla konačnoga *otajstva* stavljati u prvi plan sadržaj, rušeći sva posredništva koja nisu shvatljiva na racionalnoj razini.

⁵³ Tu se nalazi prostor neracionalnoga ili, ako se baš želi, iracionalnoga u kršćanstvu koje otvara polje ekstatičkom, estetskom i mističkom, vodeći trajno računa da religija povezuje prošlost i budućnost, staro i novo i da se ne može voditi nutarnjom logikom ovosvjetskoga. To je pozitivno u meta-prostoru.

Pokušaji da se Boga 'objavi' putem entiteta, putem bića i događaja, doveli su Boga u svijet povijesnih zbivanja. Kada Heidegger govori o 'posljednjemu bogu' onda misli na 'posvemašnje drukčijega' koji se ne dopušta svesti u apologetičku strukturu monoteizma ili ateizma, jer se *teizmi* rađaju iz temeljnice koja ima srž u metafizici.⁵⁴ Pripovijedanje pak, estetika, mit, poezija otkrivaju svoju prikladnost za izražavanje 'otklona', oscilacija, višeznačnosti, straha i nelagode pred iskustvom smrti. One pomažu demitizirati i demitologizirati biće, uz cijenu da lice Boga u njihovim ritualima ostaje nesigurno i nejasno. Time se predlaže nova slika Boga, otajstva, okultnoga, odbijajući post-modernu i vežući se uz jaki subjekt i objekt kojega je donijela moderna.⁵⁵ U trenutku kada se Bog želi misliti kao mrtav ili kada ga se želi blizu na takav način, tada postaju mogućim sve znanosti. Evo problema metode! Riječ je o filozofskom pojmu gubljenja ontološke razlike koja se dokida proizvodnjom osiguravajućih idola.⁵⁶

Danas se obično govori o mnoštvu simbola, o hipertrofiji. To mnoštvo ne postoji. Dogodilo se zapravo nešto drugo – rastakanje simboličkoga govora, a ono je rodilo privid mnoštva simbola. Razbijena je dinamika simboličkoga govora, a ostali su *significantes* – nositelji značenja bez značenja.⁵⁷ Nove ritualnosti mladih pokušavaju ovladati ambivalentnošću religioznoga govora vanjskim i nutarnjim kozmičkim skladom. Simbol nije takav da bi zacijelio rez podjele između izrecivoga i neizrecivoga, mene i Drugoga, već ostavlja suprotnosti konačnoga i beskonačnoga. Simbol samo ponovno uspostavlja dijalog. Tragičnost se u kršćanskoj inkarnaciji ne rješava racionalnim, već vjerom. *Complexio oppositorum* koju posjeduje simbol vodi i sakramentalnu logiku u kršćanskoj ritualnosti.

⁵⁴ Usp. M. HEIDEGGER, *L'ultimo dio. Il totalmente Altro contro Quelli già stati – soprattutto contro Quello cristiano, u Aut Aut*, br. 236 (ožujak-travanj 1990). Razmišljanja slijede: B. CESCONE, *L'ultimo Dio: verso il politeismo? Un'ermeneutica*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 271–288.

⁵⁵ Bune se protiv posjedovanja, 'monopola' nad Bogom u velikim religijama i traže iz sučeljavanja sliku svojih istina, ne više samo mišljenja. Nauk će ipak težiti k jasnoći koju će nositi karizmatička osoba. No, nas najviše zanima činjenica da se 'posljednji Bog' oblikuje kao veoma bliz čovjeku. Izgleda da je samo otajstvo objašnjeno, ili bolje, preskočeno. Tako 'iracionalno' nema više potrebu za postojanjem, što dovodi do velike aporije u kojoj blizina postaje zapravo udaljenost.

⁵⁶ »Voler fermare l'essere o il tutto nel divenire, senza soluzione di continuità, significa perdere la distanza tra il Totalmente Altro e la sua simbolizzazione negli atti religiosi transeunti, nella religiosità. La ricerca di un unico fondamento finisce per celebrare tanti fondamenti dimezzati. L' 'impazienza' kierkegaardiana, mistica e sofferente, di resatare sospesi tra l'Essere ed il non essere, nella contraddizione vivente tra il Tutto ed il nulla, viene bruciata sull'altare della produzione di idoli rassicuranti.« (B. CESCONE, *L'ultimo Dio...*, nav. dj., 282).

⁵⁷ Vjernička se samopotvrda, identitet, emancipacija događa – po otajstvu – skriveno-objavljenim Bogom. No, u trenutku kada se raspada simbolički govor o Bogu, raspada se i slika Boga.

Bog nije samo šutnja, već prisutnost nezaslužena dara, uključujući čitav kozmos. Složenost se suprotnosti u kršćanstvu gradi ne na temelju ljudskih čina i imanentnosti, već na razini Božjega zahvata u povijesti.⁵⁸

Ta dvojakost, napetost, suprotnosti upućuju na općenitu krizu svetoga, a ne na njegovo progresivno nestajanje kao što su to neki predviđali. Gotovo da svaki subjekt u pluralizmu postaje potencijalnim stvarateljem vjere, mita, rituala, *ethosa*.⁵⁹ To teoretsko proširenje na mnoštvo subjekata u zbilji nije takvo, jer se veći-na priklanja identifikaciji, nasljedovanju, mimezi ili imitaciji.

Upućujući kritiku staroj ritualnosti,⁶⁰ nova se suprotstavlja krutosti koja bi mogla narušiti slobodu nečijega jastva; ona smatra da se subjekt razjedinjuje kada se na prvo mjesto stavlja spoznaja, znanje (koje je neka vrsta vlasti) kao što je to slučaj u svim religijama u kojima se čovjek pretvara u *res cogitans*; puk ostaje brojem koji ponavlja obred koji mu je stran, a njegov ritualni 'mi' ostaje na juridičkoj i apstraktnoj razini. Stručnjaci za gradnju ritualnosti povijesnih religija skloni su vraćanju u povijest i pribjegavanju izvorima koji ponekad postaju fosilizirani arheologizmi, a ne vrela prerečene životnosti slavija. Najjača se kritika upućuje u obliku gubitka smisla i značenja Otajstva.⁶¹

Na nama je promisliti istinsku simboliku koja upućuje na živu zbilju (ne samo na razini znaka kao upućivanja na drugo), a nakon toga vidjeti koliko simbolika upućuje na živu *teološku* zbilju, posadašnjenu ritualom. Kršćanski obred ne niječe potrebu razvijanja subjektivnoga kao kreativne slobode. Obred mora biti vjernički, da ga vjernik osjeti 'svojim' izričajem, ali obred mora omogućiti ne samo davanje, već i primanje. U dogmatskoj perspektivi *istobitnosti* (Riječi–Sina) otkrivamo ne samo rađati, već ujedno i biti rođen.⁶² Duša kršćanske obrednosti je

⁵⁸ Tako je kršćanska liturgija više od naznake o Bogu. Ona je već življenje vječnoga u vremenu i beskonačnoga u konačnom, pod trajnim vodstvom sintagme *već, ali ne još*. Simbol upućuje na neodređenost *iznad i preko* prostorno-vremenskoga. Tako je tragičnost u kršćanskoj liturgiji pomirena, ali ne sita. I ukoliko se kršćanski događaj spasenja vrši u rubricističkim okvirima, prelazi u idololatriju.

⁵⁹ Usp. E. FRANCHINI, *Il pluralismo e la corrosione degli assoluti*, u: *Regno-Attualità* 1981/22, 519–528.

⁶⁰ Slijedimo točke koje navodi: L. SARTORI, *Ritualità senz'anima e azione simbolico-teologica*, u: AA. VV., *Nuove ritualità e irrazionale* (= *Caro salutis cardo*, 9) Padova 1993., 296–298.

⁶¹ Kršćanska liturgija prema tomu mišljenju ne daje prostor za transcendentnost i neizrecivost Jedinoga, Posljednjega i Apsolutnoga. Istinski bi se smisao otajstva prema novim ritualnostima nalazio u nama, u skrivenosti ljudskoga (marksistička želja za ekonomskim posjedovanjem, freudianski instinkt za užitkom; nietzscheovska želja za vladanjem sviješću), a taj stav optužuje kršćanstvo za 'pobačaj smisla o Bogu'. No, ako bi se nova ritualnost kao pitanje upućeno kršćanstvu zaustavila na tome, ne bi imala prevelikoga odjeka. Ona je izazov povijesnoga ozračja u kojemu živimo.

⁶² Takva dinamika potvrđuje da djelovanje ima za cilj hraniti postojanje ('biti'), ono se usmjeruje *prema van*, prema svijetu konačnih stvari, sa svrhom izgradnje osobe koja djeluje. Odnosu pre-

Duh Sveti koji 'oživljuje riječ', koji ne dopušta da dođe na razinu konačnosti, institucionalnosti, slova; Duh omogućuje da zajednica ne padne u anonimnost, jer otvara prostor ljubavi u kojemu je jedinom moguće od mnoštva pojedinaca stvoriti jedan 'mi'.⁶³

Obrednost o kojoj govorimo čineći pripovijeda o međutjelesnom odnosu između istine i obreda.⁶⁴ Čovjek se trajno nalazi u dvostrukosti gibanja između utjelovljenja i preobrazbe (transformacije ili transignifikacije) zbiljnoga. Kršćanska vjera slavi napetost duha i tijela i njihovu su-pripadnost u sakramentalnim milosnim trenucima (*kairoi*). Obred, ritual odražava bogatstvo i nedostatak, reciprocitet tijela i slobode, samoće i zajedništva. Ono što se toliko puta zanemarivalo u teologiji, često izbija na površini u umjetnosti i njezinoj poetičkoj snazi kao neistraženo područje simboličkoga tijela.⁶⁵ Ritualnost se pokazuje kao tjelesna gesta koja nadilazi i metaforizira samu međutjelesnost. U obredu tijelo postaje otvorenim simbolom, kao mjesto slobode.⁶⁶ Obred je snaga povezanosti, ali se ne kaže da sam obred ne može prevariti sebe samoga, odnosno degenerirati se. Dovoljno je zaboraviti na simboličku cirkularnost.⁶⁷ Ako se to dogodi, obred postaje magičkim, tehnikom ili jednim od sredstava društva ili terapija, sredstvo komu-

ma sebi pomaže i ponavljanost koja nije sama sebi svrha. Ponavljati znači *in-zistirati*, prihvaćati vrednotu jedinstva, jer se zahtijeva prihvaćanje cjelovitosti Otajstva, a ono je cjelovito samo onda ako govori o Bogu koji je »sve u svima« (usp. *1 Kor* 15,28), koji simbolikom ne ide samo k Bogu nego i k svijetu koji pripada Bogu.

⁶³ Po Duhu slavije postaje događaj koji se ne konzumira u trajanju slavljeničkoga čina, već objavljuje da je bez njega, koji se poistovjećuje s ljubavlju, egzistenciju nemoguće živjeti kao nešto različitog od dramatične samoće.

⁶⁴ Usp. E. SALMANN, *L'evento intercorporeo tra verità e rito*, u: AA. VV., *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi 14) Padova 1997., 21–44.

⁶⁵ Salmann spominje pisce poput braće Grimm, Andersena, Stefana Andersa, Simon Weil, Else Morante, Dostojevskoga, Tolstoja, Balzaca, Manna ili u suvremenom romanu u kojemu tijelo progovara iz pera Rabelaisa i Kundera. To isto tijelo raste u povezanosti erotskoga i smrti kroz Boschova i Rubensova djela. Usp. E. SALMANN, *L'evento intercorporeo...*, nav. dj., 25–27.

⁶⁶ To se događa samo zato što obred žrtvuje neposrednost i prijeteću činjeničnost tjelesnih čina. Tjelesni se događaj pretvara u igru između davanja i primanja, između zbilje i predstavljanja, između sfere božanskoga i ljudskoga kozmosa. U tom prostoru progovara riječ; ona i duh postaju tijelom. Istina, sloboda i duh, ljudska samoobjava i samoostvarenje događaju se po obredu, jer u njemu 'sudbina' postaje pripovijest. Riječ postaje tijelom, pojam postaje prikazom i tjelesnom slikom; volja postaje činom, čin prelazi u čežnju, čežnja u običaj, običaj u spomen čežnje, a spomen ponovno u čin itd.

⁶⁷ »Sempre di nuovo la parola si fa carne e la carne cassa di risonanza della parola; il concetto si fa rappresentazione e immagine corporea, la volontà muta in prassi, la prassi in passione, la passione in consuetudine, la consuetudine in memoria di passione, la memoria di una passione in prassi; la prassi rafforza la volontà, la volontà cerca la sua ragione rappresentata, la rappresentazione il suo concetto, la sua idea, che da parte loro non si danno mai puramente se non in questo circolo, in questa prassi« (E. SALMANN, *L'evento intercorporeo...*, nav. dj., 39).

nikacije ili poučavanja, u vidu gradnje novoga morala. Tada forme postaju tek znakom.

»To je tužna kob pokoncilske reforme koja je stvorila jedan obred koji nije niti meditativan, niti komunikativan, niti adoracijski, niti sakralni; ne zahvaća tijelo i ne daje prostor slobodi [...] Niti jedna religija u sebi ne sadrži takav [kao što je to u kršćanstvu] simbolički polaritet između krajnje racionalizacije (tijelo pa čak i nasilna smrt koje je usvojio sam vječni *Logos*) i iracionalnost: *Logos* u kraljevstvu mržnje, u procesu između rođenja i smrti. U njemu obred i simbol postaju življena, ostvarena, trpljena, obnovljena zbilja.«⁶⁸

Obred je 'neodređeni, plutajući, tekući nositelj značenja (*significans*)' koji ostvaruje smisao u samom trenutku u kojemu vrši čine i to na reflektivno-holistički način. On nije tek globalni smisao, već je to onaj smisao koji je ujedno i sa-moopravljanje. Nije samo sintaksa, već i semantika.⁶⁹ Jedna od najvećih zasluga Drugoga vatikanskoga sabora svakako je stavljanje u središte *slavljenje spomena* – spomenčin.⁷⁰ Riječ je o zbiljskoj prisutnosti spasenjskoga čina koji progovara u liturgijskome *hodie*.⁷¹

⁶⁸ *Idem*, 40. Salmann mudro progovara o međuprožetosti općih religioznih datosti prema kojima čovjek postoji između življene ritualnosti i slavljenoga obreda, između tijeka vremena i zastavljanja u hramovima, između biografskoga sjećanja i svetoga spomena, između planiranja budućnosti i nade njezina ispunjenja. Izgleda da se taj krug slomio, prekinuo. Obred je postao muzejski eksponat, poput onoga u Borgesovom djelu *Dea gallica*: »Nekada je imala svoje mjesto u jasnoj hijerarhiji, kćerka jednoga boga i majka drugoga, povezana s proljetnim darovima ili sa strahotama rata, a sada ju ugošćuje i izlaže tek muzej. Do nas dolazi bez mitologije, bez riječi koja je bila njezina i s ugaslim glasom i sjajem pokopanih generacija. Riječ je o slomljenoj i svetoj stvari koju naša besposlena mašta može neodgovorno ispuniti. Nikada nećemo čuti molitve njezinih klanjatelja i nikada nećemo poznavati njezine obrede [...] Ne znamo ništa o njezinu kultu; još jedan razlog da ga sanjamo u nesigurnosti.« (BORGES, *Tutte le opere II*, Milano 1985., str. 1315–1317).

⁶⁹ Zbog svoje *reflektivno-cjelovite* semantike ne zbunjuje činjenica da je obred zaštićen tajnom ili otajstvom i što se unutar obrednosti razlikuju *inicirani od neiniciranih*. Zato se od obreda ne može tražiti da budu javni, već uvijek i samo zajednički. Onome tko promatra sa strane, obred će izgledati kao skup čina koji su smješteni u metaforički govor, nepoveziv sa svakidašnjim životom, te ostaje na razini kazališnoga *fiction*. Za vjernika koji je uronjen u obred on nije samo predstavljanje nečega, već vrhovni način uprisutnjenja.

⁷⁰ »Da izvrši tako veliko djelo, Krist je u svojoj Crkvi uvijek prisutan, a osobito u liturgijskim činima. [...] Prisutan je svojom moći u sakramentima, pa kad tko krsti, sam Krist krsti. Prisutan je u svojoj riječi, jer on govori kad se u Crkvi čita Sveto pismo. Prisutan je napokon kad Crkva moli i psalmira, jer je sam obećao: 'Gdje su dvojica ili trojica sabrana u moje ime, tu sam ja među njima' (Mt 18,20)«

⁷¹ Dovoljno je spomenuti nekoliko tekstova iz liturgijskih slavlja: »Bože ti si na današnji dan (pri- lično netočan prijevod!; trebalo bi stajati *danās, jer je u latinskome: Deus qui hodierna die Unigenitum tuum gentibus stella duce revelasti*) po zvijezdi prethodnici objavio svoga Jedino- rođenca« (Zborna molitva Bogojavljenja); »Bože, ti si danas po svojem Jedinorođencu pobije-

Većina liturgijskih tradicija, među kojima je rimska iznimka, pokušava povezati spomen s obrednom mimezom, ostvarujući to putem simboličkih prostorno-vremenskih modifikacija. Promatra li se pripovijedno-navjestiteljski evanđeoski tekst koji govori o Vazmenom Trodnevlju, lako se uviđa da nije riječ o materijalnom ponavljanju onih događaja, već življenje spomenčina.⁷²

Kršćansko je bogoštovlje *u duhu i istini*, ali i bogoštovlje koje je ostvarivo samo svećeničkim posredništvom, čije je jedino središte Isus Krist (novi hram, svećenik i žrtva). Pavao to naziva 'duhovnim bogoštovljem' (*Rim* 12,1) u Crkvi i po Crkvi.⁷³ Ako se u kršćanstvu želi ostvariti iskustvo onoga što se naziva *religio*, obvezatan je prijelaz *per Christum*. U povijesti kršćanskoga življenja, naglasak se stavljao na tri bitna momenta koji su se u zajednicama uvijek suprožimali. Prije svega to je susret s Riječju, jer se na početku kršćanskoga religioznoga iskustva uvijek nalazi neki susret s biblijskom stranicom. Zatim se razvija kršćanski (raz)govor (s Bogom) o tom iskustvu pri čemu sakramentalno iskustvo postaje mjestom ritualizacije vjere. Treći je prostor razvoj odnosa između religioznoga iskustva i pučke pobožnosti.

Religiozna je praksa mladih redovito povezana i određena pripadnošću skupinama, udrugama, institucijama koje pomažu i osiguravaju vlastiti identitet crkvenosti, do te mjere da životne priče govore o tome kako je izlazak iz skupine jednak izlasku iz Crkve. U ozračju crkvenosti mladima je od nemale važnosti upravo prostorno-vremenska datost. Sakralni *fascinosum* nekoga mjesta može biti određen govorom prirodnih elemenata, govorom koji omogućuje ostvarivanje

dio smrti i nama otvorio pristup vječnom životu.« (Zborna molitva Nedjelje Uskrsnuća Gospodnjega); »*Hodie Christus natus est. Hodie Salvator apparuit. Hodie in terra canunt angeli, laetantur archangeli. Hodie exultant iusti* [...]« (Večernja Božića).

⁷² Alceste Catella pokušava pokazati tu dinamiku na primjeru Velikoga petka i klanjanja križu (A. CATELLA, *L'evento liturgico: la salvezza qui e ora*, u: AA. VV., *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi 14) Padova 1997., 246–248). Ako se ne zaustavi na alegorijskom tumačenju, slijedimo simboličku vrijednost. Otkrivanje križa i njegovo pokazivanje vjernicima označuje Božji povratak pokorničkomu narodu i njegov pristup otajstvu. Ta datost 'skrivanja–otkrivanja' nosiva je dimenzija simboličkoga govora. I govor Velikoga petka nije tu da bi se pobudili osjećaji i sjećanja, već da bi se posvijestio dar koji je predstavljen instrumentom otkupljenja. Nije riječ o didaskaliji, već o simbolizmu koji je *odnosni simbolizam* na razini *absconditum (sub velamine) – revelatum*. »*Quel gesto rituale non 'spiega' ma 'proclama' che 'ora' tutto è compiuto, tutto è svelato: 'Develatio signat revelationem, seu fidelium oculis mentis manifestationem virtutis dominici ligni.*' Quel rito è una sorta di *sacramentum visionis* tramite cui la croce non è mostrata, ma svelata, rivelata.« (*Idem*, 248).

⁷³ Razmišljanja se nadahnjuju i preuzimaju prema: M. SODI, *Pregheira e liturgia nel cammino dell'esperienza religiosa dei giovani. Un percorso per un impegno progettuale*, u: M. MIDALI – R. TONELLI (prir.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 3. Proposte per la progettazione pastorale*, Istituto di teologia pastorale, Università Pontificia Salesiana, Leumann (Torino) 1997., 95–114.

sažetka *sui generis*. Osim toga, priziv na posebnu *figuru* vjerskoga modela upotpunjuje panoramu motiva atrakcije mladih pomoću kojih iskaču iz redovitosti svojega življenja.⁷⁴

6) 'Diskoteka' kao jedan od modela ritualnosti mladih?

U ovom dijelu želio bih napraviti zaključak bez zaključka. Kako sav govor ne bi ostao u prostoru općenitosti analize, pokušajmo ispitati elemente jednoga 'ritualnoga prostora' i događanja u svijetu mladih koji je najrašireniji oblik življenja ritualnosti, a to je život ili bolje, način življenja u diskotekama ili na glazbeno-scenskim okupljanjima. Premda pred sobom imamo konkretnost ozračja, nećemo se zadržavati na detaljima, već na unutarnjoj logici (stilu) ritualnosti koja bi trebala poštivati općenitost ritualnih naznaka. Prije koraka uspoređivanja, iznesimo u nekoliko točaka zakonitosti ritualnoga govora:⁷⁵

1) Taj je govor prije svega *govor-čin (ergon)*, jer se nalazi u određenoj suptrotnosti s onim što nosi denominaciju *logos*. Takva vrsta govora ujedno čini što govori, pri čemu nisu potrebna objašnjenja. Premda smo skloni objašnjavati simbole, treba znati da je objašnjavanje simbola ujedno očitovanje kako simbol više ne djeluje kao simbol.

2) Time smo naznačili drugo obilježje ritualnoga govora, a to je simbolička dimenzija. Taj govor u isto vrijeme nije puna stvarnost, ali je stvarnost na drugi način, jer ju ponovno posadašnjuje.

3) Obredni čin prekida s redovitim, svakodnevnim govorom, zbog čega su i predmeti i odjeća i ugođaj drukčiji. Prostor je prostor posvećen samo ritualima, a vrijeme je vrijeme spomenčina u kojemu se skupina preporađa, vraća na izvore.

4) To je, nadalje, programiran govor koji se može ponavljati. On zahtijeva nutarnju protječnost, bez straha o pitanjima što slijedi iz čega. Svaki je ritual dio tradicije, što vrši ulogu predvidivosti, ali ujedno ostavlja i obrambenu ulogu u čuvanju prostora za osobno sudjelovanje koje neće završiti u formalizmu.

⁷⁴ U dimenziji vremenskoga, liturgijska godina slijedi iskustvenost mladih koja se grana u promatranje života kao iščekivanja (došašće – u kojemu se osmišljava bilo koje ljudsko čekanje); dolaska (božićno vrijeme – davanje novoga smisla povijesti i povratak otajstva u pojedine ljudske živote); prihvaćanja (vrijeme 'kroz godinu' – prihvaćanje u životu onoga koji je prihvaćen vjekom); putovanja i hoda (korizma – napuštanje svega što ograničuje i prijeći puno ostvarenje); prijelaza (Trodnjevlje – znak istinske želje promjene života); susreta (posljednji dio liturgijske godine – anticipacija konačnoga susreta).

⁷⁵ Prema: L.-M. CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris 1993., (= *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano 1997., 141–162).

5) Kao posljednje obilježje spomenimo da je ritualni govor onaj koji umješuje i koji ne poznaje gradaciju, već jasno pokazuje položaj, status svakoga sudionika.

Ozračje 'diskoteke' samo donekle odgovara na gore iznešene zakonitosti. Ili točnije, poštuje zakonitost u svim točkama na prepoznatljiv način, osim u točki koja se odnosi na simbolički govor. U dimenziji simboličkoga postoji i bitno obilježje posadašnjenja. No, krenimo redom. Teškoća ovakve analize nalazi se u nehomogenosti mladeži. Ta nehomogenost provire i iz događanja koja se vežu uz pojam diskoteke, premda će na prvi pogled izgledati kako je, štoviše, riječ o zajedništvu. U dnu se, usuđujem se reći, nalazi razbijena dinamika simboličkoga. Danas se samo čini kako ima mnogo simbola na koje se vežu mladi, ali je zapravo riječ o raspadanju svijeta simbola. Zašto je tomu tako lako se uočava upravo iz zakonitosti obrednoga. U dnu obreda leži ravnovjesje mita i ritualnosti. Toga ravnovjesja u svijetu mladih, niti u 'diskoteci' nema, zato što se ne zna koji bi to bio *mit in actu*. Čini se da postoji neki mit, ali taj se ne uklapa u 'mitičnost' koja je potrebna obredu; taj je mit okrenut prema subjektu, a nema nikakvih povezivosti s važnim odnosnicama s vremenom u prošlosti, ono što se odnosi na 'spomen' koji prelazi u spomen-čin. Mitu se dokida anamnetičnost, te ne možemo niti govoriti o mitskome. Ono se gubi u čudnom 'mitu' koji ne zahtjeva obred, jer je autorefleksivan.

U tu kategoriju spada često istaknuti pojam *star* ('zvijezda') među mladima.⁷⁶ Taj pojam uz sebe ne veže povijesnost, već se smješta u sveopću matricu uzvisivanja subjektivnoga ili kolektivnoga 'ja' s lakom identifikacijom, te je stoga potrebna, što je više moguće, jednostavnost do banaliziranja, kako sadržaj ne bi tražio posebno otajstvo (*legomenon*). I u ozračju diskoteka primjećuje se bijeg prema zaštićenim otocima u kojima se pomiruju suprotnosti na sinkretistički način i to u polarnosti *neognoze* koja želi nadići iskustveni svijet te mesalijanizma koji živi od entuzijastičnosti. Niti jedan od tih oblika ne živi samostojno, već pomiješano. U diskotekama se traži s jedne strane *trance*, ali ga je nemoguće prepoznati kao transcendentalnost, kao odnos sa svetim ili kao simboličko-imaginarno, gdje se promatra drugi u svojoj drukčijosti, kako bi se oblikovalo zajedništvo. Čini se da taj svijet koji posjeduje tek *vestigia* religioznosti, ne treba podjeljenost svetoga i profanoga i da se ne traži otkupiteljska hegemonija zbiljnoga od neor-

⁷⁶ »Jeder kann ein Star sein, wenn er will. Jeder kann alles erreichen, was er will – das ist Techno, das ist Rave, das ist das woran ich glaube«. Premda ova rečenica dolazi iz drugoga djela, ja ju navodim prema članku kojega ujedno preporučujem: I. KÖGLER, *Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher*, u: *Heiliger Dienst* 49 (1995) 28–35 (ovdje 33). Osim toga usp. također: Ch. FRIESL, *Tausend Leben könnt' ich leben. Werthaltungen und Lebensstile österreichischer Jugendlicher in der modernen Gesellschaft*, u: *Idem*, 7–18.

ganiziranosti. Stil takve ritualnosti u sebi čuva jedan 'kao da', ali je riječ ne o otajstvenosti mitskoga, već o iluzornom širenju svijesti, o izliječenju duha po duhu koje u velikomu kozmopolitskomu 'ja' traži božanstvo, pri čemu se Bog i svijest čudesno prožimaju. Zapravo, i diskoteka ima svoju epistemološku pozadinu koja polazi od izgubljenosti cjeline, nudeći holističku metodu. No, ta 'metoda cjelovitoga' želi čovjeka vratiti čovjeku na temelju njegove snage; podij mu služi samo kao odraz njegove slike mogućnosti 'samonadilaženja'. U tomu se prisutnost božanskoga podudara sa samim subjektom u ekspanziji svijesti (neka vrsta projekcije kao ekstatičnosti), čime se rađa *homo credens* koji ne treba razliku svetoga i profanoga.

Diskoteka pruža neposredno, individualno iskustvo, zatim neku vrstu 'humaniziranja' sakralnoga govora. Ona isto tako omogućuje ponavljanje događanja (što pripada glavnim obilježjima ritualnosti, protegnuto na stabilnost čina i gesta) i 'izigravanje' zbilje, dio iracionalnoga koje se zaustavlja na umjetnim svjetovima, a ne na 'otkupljenosti' u eshatonu. Upravo zatvorenost u sadašnjost, nerješeno pitanje vremena, govori o nepostojanju simboličke dinamike, a time i otajstvene zbilje. Smatram, stoga, da je opravdano reći kako kozmičko sudioništvo s terapijskom ritualizacijom, nekontrolirana gestualnost koja zamjenjuje geste kao tumače riječi, te zanemarivanje sadržaja s naglaskom na ritualnoj izričajnosti, ne može dobiti atribut obrednosti.

Pluralizam kojemu smo svjedoci omogućuje da svaki subjekt bude potencijalnim stvarateljem mita, ritualnosti, *ethosa*. Kada se kršćanstvo optužuje za 'pobačaj smisla o Bogu', tada se misli na njegovu diferencijaciju i na kršćansku obrednost koja trajno u sebi čuva *alteritas*, Drugoga, dimenziju ljubavi kao način življenja različit od dramatične samoće, jer Bog (kao transcendentan) zadire u ljudsku povijest. I *transcendentno* kao suprotnost imanentnoj holističkoj logici, te *povijesnost* kao kategorija koja je različita od razvučenoga 'zatvora' subjektivne okrenutosti samima sebi. Tako možemo slobodno mnoštvo ritualnosti nazvati 'pobačajem smisla ritualnoga'.

Ipak, na kraju valja reći da pojave ovakve ritualnosti upozoravaju kršćansku liturgiju na elemente koji su zanemareni i u tomu čitamo pozitivnu dimenziju sadašnjih izazova, među kojima su najvažniji oni koji se odnose na mlade. Scenografija 'diskoteke' nudi veliki prostor sudjelovanju, premda autorefleksivnoga tipa, pokazujući, s druge strane, nedostatak tako nužne *participatio actiosa* koju zahtijeva pokoncilska liturgija. Sudjelovanje je nemoguće, ako se ne dijele zajednički simboli i ako pozadina *legomenona* nije prepoznata kao *legomenon* zajednice. Time se nalazimo na razini vjere koja treba više od katekizma. Evo prostora pastoralna, osobito liturgijskoga. *Diskoteka* i njezino ozračje naglašava važnost malih svjetova u masi, odnosno čuvanje individualnoga izričaja, poticanoga karizmatskim vođama (voditelji, izvođači). Čežnja za utopljenim 'ja' ne gubi se u ta-

kvoj masi, ali se ne stvara niti zajedništvo (privremene navezanosti koje se produžuju na cjelokupnost društvenoga života), a za njim se u dnu žeda. Nije li to govor kojega kršćanstvo treba razumjeti? Bojim se samo da se nasuprot novoj ritualnosti mladih ne odgovara kršćanskim videnjem vrednovanja liturgijskoga vremena i prostora, te slavljenosti, a da se usvajaju oblici koji su rođeni izvan kršćanstva.

Zusammenfassung

RITUALITÄT BEI DEN HEUTIGEN JUGENTLICHEN

'Religion ohne Gott' und 'Ritualität ohne Ordnung' als eine positive Frage an die christliche Liturgie?

Dieser Aufsatz ist vorerst ein Versuch die allgemeine Eigenheiten der Ritualität ('rituelle Morfologie') mit dem, was man in der Welt der heutigen Jugendlichen sehen kann, in Verbindung zu setzen. Es wird sichtbar wie sich einerseits die Pseudognose mit den therapeutischen Wünschen mischt, und andererseits wie in allem eine starke Sehnsucht nach der überpersönlichen Erfahrung besteht. Aus dieser Mischung stellt sich auch eine merkwürdige 'Verbindung des unverbindlichen', eine 'Welt der Symbole ohne Symbolik' dar. In diesem Zusammenhang ist nicht offensichtlich was wäre genau das legomenon (das Mythoswort) und, damit verbunden, was wäre ein klares Kriterium für die Erkenntnis der Ritualität. Die Wichtigkeit vom legomenon ist selbstverständlich, wenn Ritus als 'Mythus in actu' definiert ist. Ohne ein Mythoswort ist die ganze Ritualität in Frage gestellt. All das zeigt die größte Krise unseres Jahrhunderts – nämlich, die Methodenkrise, in der plötzlich alle 'Wissenschaften', von Scientology bis zur Astrologie, als möglich vorkommen – immer in der Suche nach einer holistischen Methode. Das ist auch eine starke Warnung für die christliche Liturgie, die unbedingt ein Ausdruck der realen Symbolik und semiogenetisch werden und bleiben soll. Damit wird sie auch offener für Teilnahme im gottesdienstlichen Geschehen, so wie auch für Kunst, womit diese Ausdrücke verhindern, da sich alles in magischen Formen verwandelt. Im Schlussteil versucht der Verfasser die ganze Problematik in den Bereich der 'Diskothek' (im breiten Sinne), als ein Modell der versuchte Jugendritualität, zu übertragen. Diese Atmosphäre bietet keine symbolische Dynamik, weil es dort keine Transzendenz gibt, die die Symbolik rechtfertigen würde. Es geht um eine besondere Illusionenwelt und Gefangenschaft im Rahmen einer psychischen Projektion, die die Jugendliche in der Gegenwart versperrt und damit sie den verschiedensten Einflüssen überläßt. Christlicher Gottesdienst unterscheidet sich von diesen Formen in seiner symbolisch-rituellen Struktur und in der Stellungnahme gegenüber Zeit und Geschichte, die notwendige Elemente für die Erfahrung von Heiligen bilden.

Schlüsselworte: *Ritus/Ritualität; neue Religiosität, Jugendliche, Gottesdienst; sakrale Sprache; Symbolik.*