

SUVREMENA LITURGIJSKA TEOLOGIJA: ZNAK I OBREDNO UZBILJENJE OTAJSTVA

Ivan ŠAŠKO, Zagreb

Sažetak

U članku se pokušavaju naznačiti nova gibanja u posebnoj grani teologije – liturgijskoj teologiji – stavljajući poseban naglasak na antropološku dimenziju obreda i na potrebu prevrednovanja obrednoga sustava, simboličkoga ustroja i poteškoća koje su se dogodile u specifičnoj desimbolizaciji i u gubitku obzora smisla, poticanomu postmodernističkim gibanjima koja su izgubila holistički pristup svijetu. Taj pristup obrednost u sebi čuva kao svoju temeljnu oznaku. Liturgijsko slavlje u varijanti kršćanske posebnosti sadrži ostvarenost cjelovitosti susreta s Bogom snagom dinamike Kristova utjelovljenja. Autor stoga smatra da je u našoj pastoralnoj praksi potrebno nešto što naziva teološko-antropološkom higijenom obreda, jer simbol je ‘osvetoljubiv’. Bilo koji pokušaj determinizma simboličkoga osiromašuje liturgiju koja se zatim lako svodi na ispraznost ceremonijalizma. Liturgija snagom simboličkoga ostvarenja kršćanskoga spasenja postaje alternativom tzv. redovitomu življenju; ona ga prekida, da bi se čovjek mogao vratiti u tu redovitost ‘neredovit’, što u kršćanskoj varijanti najbolje označuje pojam ‘posvećen’. Liturgijska teologija bitno je usmjerena na istraživanje događaja spasenja ‘sub specie celebrationis’.

Ključne riječi: *liturgijsko slavlje, liturgijski govor, otajstvo, znak, obred, liturgijska teologija, liturgijski holizam.*

Uvod

Naslov bi zahtijevao i više od niza predavanja, a za ovu je prigodu možda i dobro da već u samome početku on djeluje odviše pretenciozno i nedovršeno, ili bolje – nedovršivo.¹ Svaki bi pojam iz naslova najprije trebao biti objašnjen,

¹ Zbog širine teme i bilješke će većinom biti tek upućivanja na neka djela koja nisu na tragu udžbeničke literature, već pokušavaju osvijetliti pojedine vidike pokušaja novih pristupa simbolu, obredu, otajstvu i sakramentu u kontekstu liturgijske teologije.

budući da bi i njegova početna sintagma nekima mogla zazvučati nespojivom. Naime, odnos *stvarnosti i znaka, znaka i obreda* nije nova tema u teologiji ni u liturgici. Štoviše, ona je uvijek bila prisutna, ponekad izričito, ponekad podrazumijevano. Tomu je tako zato što liturgiju nije moguće ni misliti ni slaviti bez tih sastojnica. Ipak, kada je riječ o liturgijskoj teologiji, smatram da je neizbježno dati nekoliko bitnih odrednica i osvježiti okvir za dublje promišljanje, poglavito u kontekstu teologiziranja, dakle teološkoga pristupa liturgiji, koji je na našem hrvatskom prostoru daleko ispod željene razine, u čemu vidim korijene mnoštva praktičnih poteškoća i pastoralno-liturgijskih nesnalaženja. Guranje liturgije među praktične znanosti ili discipline – posebice u bogoslovijama – vodi u gomilanje sadašnjih sasvim pogrešnih poimanja koja su urodila čudnim odvajanjem onoga što se uči u akademskim susretanjima, od onoga što pastoralni radnici susreću na terenu, nerijetko u čistoj suprotnosti prema naučavanomu na fakultetima.

1. Učinkovitost liturgijskih čina

Uz ovu bi se temu trebao posredno vezati i govor o realizmu i nominalizmu, o prevrednovanju slavlja, o performativnosti, no u tome slučaju bi se izlaganje pretvorilo u istinski nacrt liturgijskoga udžbenika. Ovdje se ograničujem samo na tvrdnju da su u liturgiji, osobito sakramentalnoj, posrijedi *djelatni simbolički izrazi*.² Znam da će to nekima biti premalo kada se govori o liturgijskoj stvarnosti, ali ono što je najopasnije za liturgijsku teologiju jest neprihvatljiva jednadžba prema kojoj bi simbol bio jednak nestvarnome. Vjerujem da u tome leži mnoštvo nesporazuma. Ako kažemo da je liturgijsko slavlje i sakrament novi događaj milosti, onda moramo to uspjeti prereći na razini slavlja.

Liturgijsko slavlje – svaki put kada ga spomenem, posebno valja pred sobom imati sakramentalna slavlja – može se usporediti s drugim, neliturgijskim slavljima. Slavlje je bez koristi u proizvodnome smislu, no ono je dragocjenije, jer dopušta da taj prostor ljudskoga življenja oživi na drugoj razini, da ga postavi unutar obrata i da zaživi u cjelovitosti. U tim bi se koordinatama trebalo promisliti liturgijsko ostvarenje. Slavlje izokreće društveni red i od njega stvara igru i to sve radi toga da bi se u tome redu moglo ponovno nastaviti živjeti. Slavlje na taj način omogućuje da se život preformulira i vrati konzistentnost koja je djelomice nestala ili ostala skrivena u jednoličnosti svakodnevice.

Istinitost liturgijskog slavlja, tj. ostvarenje, događa se unutar posredništva simboličkoga čina. Učinkovitost liturgijskoga slavlja nije niti fizička niti

² Posebno preporučujem dva djela istoga autora: L. M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1979. (posebno IV. poglavlje); *Les Sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, 1993. Osim toga vidi: P. BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1997.

metafizička, već simbolička.³ Zato je veoma teško starom terminologijom znaka i zbilje pristupiti govoru o tome simboličkom ostvarenju, jer zbilja nije neki *realitet* skriven ispod govornoga čina, ali nije niti samo izražajno očitovanje na takav način da bi zbilja bila podvrgnuta imaginarnoj kontroli subjektivnosti.⁴ U krstu se ne čini nešto ‘kao da’ je krštenik pokopan s Kristom. Taj ‘kao da’ u simbolu nije prisutan, premda ga u obrednoj složenosti možemo naći na razini analogije, npr. s igrom. Kao simbol voda dopire do svoje najizvornije ljudske istine. Voda za čovjeka nikada nije toliko voda kao kada se očituje kao grob i izvor preporoda. To antropološko čitanje upozorava nas da se smrt i život s Kristom ostvaruju nužno ljudskim posredništvom pomoću simbola. Tjelesnost stvara Božji prostor u kojemu čovjek prepoznaje Boga; formulira govor u kojemu čovjek može ući u susret s otajstvom, jer se Božje otajstvo otjelovljuje, vežući se uz otajstvo čovjeka.⁵

2. Nedohvatljivost prošlosti

O ovoj temi rado pišem i govorim, jer smatram da se puno sukoba u prošlosti, posebice u sakramentologiji (npr. u doba rasprava s protestantima), moglo izbjeći da se vjerovalo simbolu i da ga se pokušalo prevrjednovati, te zato smatram da se puno pastoralnih nesporazuma može izbjeći i danas, ako se vjeruje simbolu.

Niz pojmova koje je nekada koristila liturgijska i teološka literatura – smješten u posebno kulturalno ozračje – danas gotovo da nije uporabljiv. Koliko bi danas samo trebalo objašnjavanja što se pod tom rečenicom podrazumijeva, kada bismo u tumačenju euharistije jednostavno preuzeli sljedeći izrijek iz *Traditio apostolica*: “Đakoni biskupu predstavljaju prinos, a on moli euharistijsku molitvu nad kruhom, kako bi postao primjer – *exemplum* - (gr. antitip) Kristova tijela; i nad kaležom vina, kako bi postalo antitip (sličnost) Kristove krvi” (br. 21). Ništa zahtjevniji nisu ni Ambrozijevi tekstovi o krstu: “Kada se uranjaš, primaš sličnost

³ Usp. J. SKORUPSKI, *Symbol and Theority. A Philosophical Study of Theories of Religion*, u: *Social Anthropology*, Cambridge, 1976.; L.-M. CHAUVET, *La ritualité chrétienne dans le cercle infernel du symbole*, u: *La Maison-Dieu* 334 (1978), str. 31-77; W. JETTER, *Symbol and Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen, 1978; P. BOYER (ur.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, 1993; D. DUBARLE, *Pratique du symbole et connaissance de Dieu*, u: *Le mythe et le symbole de la connaissance figurative de Dieu*, Paris, 1977, str. 201-248; D. SARTORE, *Segno/Simbolo*, u: D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (ur.), *Liturgia*, Cinisello Balsamo, 2001, str. 1853-1864; R. VOLP (ur.), *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München – Mainz, 1982; *Symbol und Kommunikation*, u: *Liturgisches Jahrbuch* 35 (1985), br. 4; I. BAUMER, *Interaktion, Zeichen, Symbol. Ansätze zu einer Deutung liturgischen und volksfrommen Tuns*, u: *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), str. 9-35.

⁴ Usp. J. KRISTEVA, *From Symbols to Sign; Semiotics: A Critical Science and/or a Critique od Science*, u: T. MOIL (ur.), *The Kristeva Reader*, New York, 1986, str. 34-88.

⁵ Usp. H. H. PENNER, *Language, Ritual and Meaning*, u: *Numen* 32 (1985), str. 2-5; G. HORNIG, *Analyse und Problematik der religiösen Performative*, u: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 24 (1982), str. 53-70; G. LUKKEN, *Liturgy and Language: An Approach from Semiotics*, u: *Questions liturgiques* 73 (1992), str. 36-52.

(*similitudinem*) smrti i ukopa, primaš *sakrament* križa...” (*De sacramentis* 2,7,23) U hispanjskome *Liber ordinum* (br. 17) čitamo: “Udostoj se blagosloviti ovaj prinos, koji je slika i sličnost tijela i krvi Isusa Krista, tvoga Sina i našega Gospodina.”

Paralelno s pojmovima: sličnost, slika, sakrament i otajstvo, možemo govoriti i o pojmovima znak i simbol, pri čemu je osobito složen govor o ovome posljednjem. Simbol, za razliku od znaka ili kao specifičan znak, ne želi naznačiti neku stvar različitu od sebe, već želi pokazati da je naznačena stvar prisutna. Tako je simbol i znak koji označuje i ispunjenje označene stvari, zbog čega je označena stvar prisutna u simbolu. U latinskome ozračju rjeđe se koristio pojam *simbol*, a češće znak, *signum* u Tertulijana, odnosno *signaculum* u Augustina. Problemi nastaju u trenutku kada se simbol pomiješao s *alegorijom*. U tome trenutku u zapadnu kulturu ulazi kobno poistovjećivanje simbola s nestvarnim. Na Istoku je pojam *simbol* veoma zastupljen i u liturgiji i u spisima crkvenih otaca. Budući da se on ne nalazi u Svetome pismu, postoje mišljenja da su na tu uporabu utjecali misterijski kultovi, gdje su *symbola* bile formule i predmeti pomoću kojih se dolazilo u izravni dodir sa spasenjem, koje se tražilo u *misterijima*. Sigurno je pak da i kod otaca i u liturgiji simbol označuje sve one zbilje koje su uprisutnjene spajanjem dviju datosti: znakovnoga navještaja i zbilje koja znači. Na taj način simbol je ključ čitanja i svetoga događaja (Sveto pismo) i sakramentalne činjenice. Na tome tragu se može reći da za kršćane židovska pasha nije znak budućnosti, već je simbol istinske Kristove pashe, jer je jedincata pashalna zbilja prisutna u simbolu, budući da je takva bila u navještaju Staroga zavjeta i u ostvarenju Novoga zavjeta. Isto se događa u euharistiji. Kruh i vino na oltaru mogu biti *znakovi* naše nakane prinosa; ali su samo *posvećeni* kruh i vino simboli Kristova tijela i krvi, pri čemu se radi o stvarnoj prisutnosti, ali in *symbolo*.⁶

3. Ostvarivanje otajstva i obrednost

Da bi se znanstveno utemeljila i opravdala liturgijska teologija, valja ponajprije produbiti uvjete mogućnosti ostvarivanja vazmenoga otajstva u obrednosti, odnosno u posebnome sustavu korištenih znakova. Radi se o otkrivanju razloga zbog kojih je nemoguće odreći se obrednoga posredništva, ako želimo doprijeti do otajstva.⁷ Tomu proturječe mnogi pokreti koji zanemaruju obrednost iz

⁶ Prema: S. MARSILI, A. NOCENT i dr. (prii.), *Anámnesis. 3/2 La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferato, 1989, str. 44-58, posebno str. 49-50.

⁷ “Ritualization is a way of acting that sees itself as responding to a place, event, force, problem or tradition. It tends to see itself as the natural or appropriate thing to do in the circumstances. Ritualization does not see how it redefines or generates the circumstances to which it is responding. It does not see how its own actions reorder and reinterpret the circumstances so as to afford the sense of a fit among the main spheres of experience – body, community and cosmos.”, C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York – Oxford, 1992, str. 109.

ideoloških razloga ili se to zanemarivanje događa zbog puke pastoralne neodgovornosti. Rezultat je u konačnici isti. Zadaća koju ima fundamentalna liturgika, kao dio liturgike, treba biti ne toliko dio neke praktične discipline koliko dio traktata o sakramentima *in genere*.

Jasno je da obred, obično pogrešno shvaćen, i odnos prema njemu, već nekoliko desetljeća postaje prepoznatljivim znakom po kojemu se neke svrstava u napredne ili nazadne, konzervativne ili avangardne. Ipak, jedno se ne smije previdjeti: četrdesetak godina poslije koncilске konstitucije o liturgiji nije se dogodilo rastakanje obreda. Baš suprotno: obred je – u drukčijemu obliku od pretkoncilskog – u teološkoj misli zadobio središnje mjesto, kao posrednik u razumijevanju kršćanskoga bogoštovlja.

Možda je najvažniji, iako još uvijek nedovoljno definiran, u novijoj liturgijskoj teologiji višeslojni antropološki obrat koji liturgici ne dopušta da se pretvori u panliturgizam niti da postane antropološki isključiva. Jasno je da se taj obrat ne može zaustaviti na nekome rezu i podjeli između antropološke i teološke razine, između transcendentalnoga i kategorijalnoga, već on uvijek teži prema jedinstvenome gledištu.

Pozornost prema obredu nije povratak na rubricizam ili ritualizam koji su u konačnici zapravo negacija obrednosti, već pokušaj vrjednovanja obreda, radi shvaćanja bogoštovlja i vjere.⁸ Vlastita tema liturgijskomu teologu mora biti obred ili ono što se događa *per ritus et preces*. Još više od toga: neshvaćanje obreda glavni je ključ koji se nalazi u dnu novije liturgijske teologije. Ponovno otkrivanje ili novi pristup, ma koliko bio ponavljan u akademskim krugovima, još uvijek nije postao očitost u sadašnjoj teološkoj svijesti koja je duboko vezana uz neoskolastička pitanja i tzv. novi ritualizam koji im se prilagođava. I obično je tako. Kada se danas čuje pojam *obred ili ritus*, spontano se pomišlja na ritualizam, ceremonijalizam, formalnost bez životnosti, izvanjskost bez srca. Zato je dobro navesti te negativnosti, kako bi se ponovno uspjela zahvatiti obrednost u temelju vjere.

Pogrešan je onaj put koji dijeli mjerodavnosti tako da antropologiji prepušta obredni ustroj, lišen značenja, dakle obred koji bi se mogao čitati u svim

⁸ Nemoguće je napraviti popis koji bi iscrpio napise o temi obreda, stoga tek nekoliko naslova: R. FENN, *The End of Time: Religion, Ritual and the Forging of the Soul*, London, 1997; F. A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, 1979; A. KAVANAGH, *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville, 1990; G. POTTEBAUM, *The Rites of People: Exploring the Ritual Character of Human Experience*, Washington, 1992; R. SCHECHNER, *The Future of Ritual*, London, 1993; R. SEGAL (prir.), *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, 1998; T. SUNDERMEIER, T. KWASMAN, G. BADER, H.-G. HEIMBRÖCK, Ritus, u: *Theologische Realenzyklopedie*, Band 29, Berlin – New York, 1998, str. 259-285; I. ŠAŠKO, Ritualnost kod današnje mladeži. 'Religija bez Boga' u 'obrednosti bez reda' kao pozitivno pitanje kršćanskoj liturgiji?, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998), br. 1-2, str. 127-153; V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London, 1969. (*Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, 1972); V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna, 1986; E. M. ZUESSE, Rito, u: M. ELIADÉ (ur.), *Enciclopedia delle religioni. II: Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano, 1994.

smjerovima, kao neka čista materija prepuštena autointerpretaciji čovjeka. To je isti onaj put koji smatra da bi teologiji bilo prepušteno značenje vjere, oslobođeno takozvanoga slobodnog ustroja, i to do te mjere da je teologija počela smatrati neprijateljicom svoju saveznicu – antropologiju.

4. Liturgija i antropologija

Na taj je način teologija ušla i još se uvijek nalazi u opasnosti usvajanja gledišta antropologije, kako bi promatrala svoje obrede, čuvajući si mjerodavnost samo za ono što se odnosi na posljednje značenje obreda. Kao da se odredila granica od koje teolozi, poslije antropologije imaju što reći. Na taj su se način nadali da će ponovno osposobiti govor o kršćanskoj liturgiji, premještajući pitanje obreda na pitanje događaja, a zatim razlikujući objektivno od subjektivnoga otkupljenja, da bi svoju pozornost usredotočili s pitanja liturgijskoga čina na događaj i na pojam. U tome je segmentu Caselova *Mysterientheologie* upozorila da je nemoguće pojmovno dijeliti događaj od obreda, kao ni objektivno od subjektivnoga otkupljenja, odnosno ostvarenje i slavljenje otajstva. I danas se u važnim djelima i prilozima na tu temu susreću stavovi antiteze između antropologije i teologije u tumačenju sakramenata i kršćanskoga obreda, što ostavlja pomalo zbunjujući dojam da je izravna antropološka veza neka vrsta dekadentnosti u odnosu prema teološkoj zadaći. Nerijetko se traži izvornost ekleziološkoga i euharistijskoga utemeljenja, te zbog toga ne treba antropološki temelje nauk o sakramentima. Pri tome bježi istinski smisao povezanosti s obredom, koji je ostvariv u suvremenoj teologiji, bez da ga se odvaja od drugih znanosti.⁹

Budući da se obred promatra samo kao ljudski izraz, čini se da su umanjene, odnosno ispražnjene kristologija i ekleziologija. To je prosudba koja u biti potvrđuje najgoru protuteološku tradiciju. Prihvaća se polazište protivnika, kako bi se spasilo samoga sebe, čak i po cijenu vlastite unakaženosti.

Baš kao što se poteškoće vezane uz obred ne nalaze samo u pristupima ne-liturgičara, tako se ni ponovno vrjednovanje obreda ne nalazi samo u djelima liturgičara. Jedno od temeljnih uporišta nalazi se u ponovnom otkrivanju vrijednosti slavlja. No, tu činjenicu prati znakovita pozornost prema obredu u okviru moralne teologije, s jakim filozofijskim uporištima. Predstavljanje naravi sakramenta na razini obreda ne izlazi iz teološkoga i kristološkoga čitanja sakramenta. Teološko je motrište objektivno povezano s opisom i tumačenjem antropološke datosti, a ona tvori njegovo polazište snagom činjenice da se tvrdnja o Bogu poistovjećuje s vjerom i da ona posjeduje izrazito slobodno obilježje.

⁹ Primjer je sociologija. Usp. F. A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, 1979.

Nove granice liturgijske discipline jasno pokazuju težnje prema promišljanju odnosa s ostatkom teologije:

Korištenje istančanih fenomenoloških i semiotičkih sredstava tipično je za novo zanimanje za znak i simbol, pri čemu povezanost s obredom postaje ustrojstvenim elementom, kako bi se mogao dati smisao liturgijskomu činu.

Lingvistička analiza performativnoga omogućuje čitanje kršćanske sakramentalnosti u kojoj se lako susreću teologija i humanističke znanosti, bez suprotstavljanja, ali s rastućom sviješću o liturgijskome obredu kao 'o susretu slobode'.

Istraživanje o učinkovitosti sakramenata može se naći i u izrazima koje je predaja prenela, kao što je izraz *ex opere operato*, pokazujući novu pristupačnost suvremenoj misli i praksi pomoću analize kulturalne antropologije i pojma obrednoga *performance*.

Filozofsko razmišljanje o liturgiji pronašlo je znakovit izraz u pokušaju složenoga čitanja, koje pokazuje duboku osjetljivost za model razuma i iskustva koje uključuje i stvara obredno djelovanje.

5. Dva antropološka obrata

U teologiji se i liturgiji govori o dva antropološka obrata. *Prvi antropološki obrat* bio je uspješan pokušaj vraćanja značenja tradicionalnoj teološkoj baštini, imajući kao sugovornika čovjeka u njegovoj suvremenoj antropološko-kulturalnoj zbilji. Ali, sugovornik teologiji bila je više filozofija, negoli čovjek, a filozofija je pripadala više 18. i 19. st. negoli 20. st. Taj je pristup samo okrenuo problem, ali ga nije riješio. Tradicionalnome je načinu suprotstavio novi način, ali nije dosegao pretpostavke ni jednoga ni drugoga. To je očito u liturgijskoj obnovi, gdje je tradicionalni stil pretpostavljao obrednost kao pozadinu svojega govora, dok je novi način težio ukloniti tu pretpostavku, kako bi ozbiljno mogao uzeti u obzir suvremenoga čovjeka kao sugovornika.

Prostor reintegracije pretpostavke može se stvoriti *drugim antropološkim obratom*, koji bi ponovno uspostavio opće obzorje u kojemu se može ponovno vidjeti uravnotežen odnos između antropološkoga i teološkoga primata. U tom novom ustroju teologija usvaja antropologiju (i to poglavito kulturalnu, a ne ponajprije filozofijsku ili teološku), kako bi prepoznala mjesto svojega slušanja i govorenja. U liturgijskoj perspektivi to znači da smještanje sakramenta u rod obreda ukazuje da se na tome mjestu stvara znakovit odnos (iako ne isključiv)

između Boga i čovjeka, pri čemu se ne događa alteracija u antropocentričnome smislu. Drugi antropološki obrat jest perspektiva nadilaženja suprotstavljanja teologije bez pretpostavki i teologije s pretpostavkama, budući da tvori samo jednu vrstu teologijske topologije, strategijski *replacement* (nakon modernoga *déplacement*). Time se teološki govor i rad smješta u svoju tipičnost *religijskoga i iskustva svetoga*,¹⁰ što je nesvodivo samo na antropološku ili samo na teološku datost. Naime, drugi antropološki obrat ne nudi izbor između antropologije i teologije nego jednostavno ometa alternativu između teocentrizma i antropocentrizma.

Na prvi pogled se čini da drugi obrat nudi obnovu obreda kao odviše tradicionalno rješenje jer usvaja očitost obreda, ali on upravo tvori glavnu nečitost na kojoj treba raditi. Prijelaz liturgije i sakramenata od *znakova do obreda* znači prije svega da oni moraju biti derubrikalizirani s razine predstavljanja na razinu simboličkih čina; da se o njima ne govori i ne razmišlja u redu *logosa*, već u redu *ergona*.

Oštra polemika koja je obilježavala liturgijsku teologiju u odnosu prema tradicionalnoj sakramentologiji, od početka je poticala, ne samo reintegraciju obreda u temelje, već i promišljanje samih temelja. Ponovno otkrivena antropološka dimenzija kao bitan izričaj kršćanske vjere dovela je tu disciplinu do otkrivanja praktičkoga vidika kao izrazito teorijskoga vidika. To je onemogućavalo suvremenu teologiju da nastavlja svoj put na klasičan način, tj. od Boga do liturgijsko-sakramentalnih obreda te konačno do posljednjih stvari (*de novissimis*). Za novu teologiju trebalo bi biti moguće krenuti od liturgijskoga obreda, a upravo to je započela liturgijska teologija.¹¹

Pojava obreda u okviru temelja, s novim odnosom prema antropologiji, postaje ujedno i zamah za promišljanje odnosa među teološkim disciplinama. Važnost prostora za obredno ponavljanje i za slavljenu praksu ne ostavlja ‘ostatak’ teologije na starim pozicijama. Na tome se tragu mogu formulirati mjerodavnosti koje nudi novo poimanje u pojmovima (dijalektičkoga) odnosa posredništva i neposrednosti, što zahvaća barem tri teološke discipline:

¹⁰ Ne treba zaboraviti niti etimološku pozadinu pojma *sacrificium, sacrificare – sacrum facere*: ‘činiti nešto sveto’ ili čak i ‘nešto učiniti svetim’. Usp. J. RIES (ur.), *Trattato di Antropologia del Sacro. II: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, 1991.

¹¹ Za neke nove pomake usp. tek izabranih nekoliko naslova: G. LUKKEN, *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, Theological, and Semiotics Studies in the Liturgy and Sacraments*, Kampen, 1994; Th. FREYER, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente*, Würzburg, 1995; R. HEMPELMANN, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*, Göttingen, 1992; H. O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg, 1995; K. RICHTER, *Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute*, Freiburg, 1988; F. SCHUPP, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf, 1974; S. UBBIALI, *Eucaristia e sacramentalità. Per una teologia del sacramento*, u: *La Scuola Cattolica* 6 (1982), str. 540-576.

Liturgijska teologija usmjerena je poglavito na istraživanje događaja objave, ali *sub specie celebrationis*, pod profilom obrednosti i simbola, kao načina prisutnosti i povijesti spasenja. Ona je sklona veći naglasak staviti na *sakramentalnu neposrednost teološkoga posredništva*. Promatra sakramentalni znak teološkoga značenja u kontekstu simboličkoga slavljeničkoga čina.

Sakramentalna teologija redovito je usmjerena prema dohvaćanju teološkoga značenja sakramentalnoga događaja, kao i njegova povijesnoga i učiteljskoga opravdanja. Kao objekt, dakle, ima teološko posredništvo sakramentalne neposrednosti. Promatra značenje sakramentalnoga znaka i na diskurzivno-pojmovan način izvršava ono što je u obredu dano na intuitivno-simbolički način.

Opća fundamentalna teologija ne može pobjeći od dužnosti da napravi sintezu te dvije zbilje – koje su samo donekle antitetičke. Njezino je mjesto posredništvo te dijalektike neposrednosti i posrednoga. Fundamentalna teologija ima svoju specifičnost, a to je da prevladava pojedine specifičnosti i daje im cjelovitost odnosa.

Plod prvoga antropološkog obrata bilo je usvajanje osjetljivosti za čovjeka kao središta, što se može staviti pod slogan: *liturgija za čovjeka*. Novi smjer odnosa teologije i antropologije, obično zvan drugim antropološkim obratom, mogao bi stati u slogan: *čovjek za liturgiju*. U prvi plan je zacijelo izišla antropologija, ali ne zato da bi zamijenila ili ugrozila teologiju, već da bi se razumjela teologija koja je bitno vezana za bogoštovni obred.

Umjesto jasnoga dijeljenja transcendentalnoga i kategorijalnoga koje je obilježilo prvo razdoblje pastoralne liturgike, sada se antropologija pokušava uključiti u teološki pristup, kako bi se dijalektikom neposrednosti i posredništva zajamčila neiscrpivost odnosa između iskustva i promišljanja. Liturgijska teologija na taj način postaje sredstvom novoga temeljnog poimanja vjere: ona nije nešto drugo od sistematske teologije, već je disciplina koja sistematskoj teologiji pomaže da postane nešto drugo.

6. Neke od zakonitosti obrednoga govora

a) Govor - čin

Jedno od glavnih obilježja obrednosti jeste njezina težnja da bude djelatna. Za razliku od znanstvenih rasprava koje sudjeluju na *logosu*, tj. na stvorenome diskursu (bio-logija; socio-logija; muziko-logija; teo-logija...) liturgija – kao što

joj i ime govori – sudjeluje na oznaci *ergon*, što označuje čin, djelo. Ima mnoštvo drugih riječi koje u našem jeziku upućuju na isti korijen (poput *kirurgije* ili *metalurgije*). No, liturgijsko je djelovanje posebno po tome što je simboličke, a ne tehničke naravi. Prvi liturgijski zakon vrti se oko načina kako se nešto čini: “Ne govorite to što činite, već činite to što govorite.” Beskorisno je govoriti o tome kako smo radosni, jer pjesma i ostali kodovi moraju očitovati tu radost, tj. učiniti da ona bude očita. Predivne riječi o značenjima uništi jedan pogrešan izbor koji određuje način vršenja obreda. Što nam vrijede tisuće predivnih riječi o sjaju liturgije kada je ona svedena na mizeriju naše nebrige? Što vrijede sjajne riječi o krsnome umiranju grijehu i o suokopanosti, ako ne postoji snaga simbola vode, već je ona pretvorena u dogmatski valjano, ali liturgijski nerazumljivo dozirano kapanje na glavu novokrštenika; kakvo značenje ima čitanje s listića koje ne poštuje više od minimalnoga odnosa prema knjizi? I mogli bismo ovdje nabrajati bezbroj primjera u kojima je verbalizacija uništila *ergon*. Skloni smo tumačiti simbole, ne dopuštajući im da zažive u činu. Objašnjavati simbol znači priznati da on ne funkcionira kao simbol. Liturgija time nužno klizi u eksplikativni i moralizirajući govor, ne dopušta obredima njihovu životnost i djelotvornost, utapajući ih u moru riječi... Razlog za brigu oko simbola nije estetske naravi, već teološke. Liturgija nije mjesto govora o Bogu, već mjesto prihvaćanja Božjega djelovanja, čime se očituje biblijsko značenje riječi, *dabar*, koja je i čin i događaj. U liturgiji riječi postaju vidljive, čujne i opipljive; ona teži biti gesta, ispisana na tijelu vjernika (krst) ili biti položena u tijelo (pričest).

b) Simbolički govor

Simbolički govor nema kao učinak svoga djelovanja izravan tehnički preobražaj svijeta, te je razumljiva mogućnost njegove diskretnosti. Drugim riječima moguće je *malo nečega* da bi se simboliziralo. Time se otvara i mogućnost zaključka kako nema znaka jednakosti između simboličkoga i stvarnoga. I to je donekle točno, jer simbol jest i nije stvaran - istodobno. On čini prisutnim, stvarnim baš pomoću toga *malo*. Ukoliko predstavlja i o-stvaruje, simbol je na distanci sa stvarnim. Zbog toga gesta pružanja mira može ostati diskretna i nije potrebno (niti je moguće) zamijeniti življenost te geste tijekom tjedna. Na konkretnoj razini to znači da nije potrebno svima pružiti mir u crkvi, jer simbol mora sačuvati svoju trijeznost. Gesta ostvarena s onima koji su međusobno najbliži u zajednici dostaje za simbolizaciju svih onih s kojima se trebam pomiriti. Stvarno pomirenje događa se izvan liturgije: gesta mira izražava zadaću koju trebam *ostvariti* u zbilji svakodnevice. Ono malo kruha i vina simbolizira gozbu. Nekima može izgledati uistinu smiješno da ono malo posvećena kruha sadrži tako veliku zbiljnost Gospodnjega uskrsnuća. Pa ipak, ne postoji prikladniji lik za vjeru koja se usuđuje ispovijedati, bez obzira na sve, da neshvaćenost svijeta otajstveno nastanjuje snaga djelatne prisutnosti.

c) Govor koji prekida običan govor

U svakoj religiji, ma kakva ona bila, uviđa se prekid običnoga života obrednim ustrojem.¹² To pokazuju posvete prostora i sveta vremena, pri čemu se jedan dio prostora (hram) odvaja za obred; i predmeti su takve naravi da postoje neki samo za obred, a oni koji se uzimaju iz redovitosti života, korišteni u obredu, gube svoju dimenziju redovite korisnosti. I govor se ponaša slično: on poznaje tajni jezik ili mrtvi jezik ili se koristi zbog svoje starosti ili je riječ o živomu jeziku koji ima svoje specifičnosti. Obredno je vrijeme uvijek drukčije vrijeme, spomen izvora, prikladno susretište s božanskim; osobe su ili cijeli život određenom 'investiturom' ili posebnim karizmama postale prikladne za predsjedanje obredom ili su privremeni službenici, ali se ni tu ništa ne prepušta slučaju; njih treba dotična skupina priznati kao legitimne službenike.

Jasno je da taj prekid s običnim ima svoj različit identitet, minimalnu i maksimalnu granicu. Prekoračenje granice pogoduje de-simbolizaciji, gubeći vezu sa sadašnjošću i načelom Utjelovljenja. Pretjerani prekid koji je izišao *per excessum* izvan okvira obredne maksimalne granice bio je karakterističan za liturgiju prije Drugoga vatikanskoga sabora i doživio je svoju protutežu u pretjeranosti *per defectum*. Naime, ako je liturgija vrhunac svakodnevnoga života, tada je put kratak do usvajanja modela svakodnevne u liturgijsko slavlje. Taj je pristup jednako opasan, jer onaj tko želi liturgiju smjestiti u kontekst produženja svakodnevne, banalizira govor, predmete, geste, prostor i vrijeme obreda. Nije potrebno imati posebnu čašu, ni poseban kruh, ni posebno odijelo, a govor – s izgovorom da je obredni jezik nerazumljiv – postaje govorom ulice, s mnoštvom improvizacija koje niti ne traže neko dublje opravdanje i tumačenje. Glazba i umjetnost općenito se ne mjere prema obrednom programu,¹³ već prema raspoloženju. Ipak se veoma brzo otkriva pogrešan registar koji otkriva neliturgijsko slavlje Isusa Krista i *samoproslavu* vlastite ideologije. Simboli u svojoj posebnosti stvaraju otklon od redovitoga, čovjeka oduzimaju korisnoj neposrednosti i daju mu prostor darovanosti.

d) Programiran govor koji se može ponavljati

Ova oznaka upozorava da nije moguće jednostavno 'izmisliti' obred. On se dugo gradi na tragu predaje vezane uz utemeljitelja, bio on mitski ili povijesni, svejedno. I ovdje je potrebna dužna ravnoteža da predaja ne zakoči bilo koju kreativnost. Zato je potreban pozoran i trajan studij o mogućim zahvatima koji neće dopustiti nepotrebno i nedopustivo okamenjivanje bezznakovitih elemenata

¹² U procesu koji se obično naziva sekularizacijom ta je datost kao nešto što bi trebalo biti po sebi razumljivo itekako nagrižena. Usp. R. FENN, *Liturgies and Trials: The Secularisation of Religious Language*, Oxford, 1992.

¹³ Čini se da pojam, premda pomalo stvoren u teorijskim promišljanjima, dobro zahvaća ono što se želi reći. Usp. J. Y. HAMELINE, *Aspects du rite*, u: *La Maison-Dieu* 30 (1974).

obreda. Jednako je toliko koliko i kruta programiranost opasna i obredna deprogramiranost. Na njezinu temelju nastaje improvizacija, ali ovdje bih napomenuo da improvizacija, ni glazbena ni bilo koja druga, nije nered. Improvizaciju se također mora naučiti i za nju treba znati puno više i biti sposobniji od sposobnosti obdržavanja ponuđenih programa. Improvizacija bi eventualno bila prihvatljiva samo onda ako bi bila usvojena, pounutarnjena duga biblijska i liturgijska tradicija. Samo tako netko može biti sposoban preformulirati već formulirano. Improvizacija koja bi značila slobodno deprogramiranje obreda ne može završiti nigdje drugdje doli u nametanju ideologije nekoga vođe, predsjedatelja, karizmatika i sl. U takvoj je slobodi vjernik puno neslobodniji, jer mu programirani obred omogućuje sigurnost uporišta u kojima poznaje 'svoje' prostore. U spontanosti toga nema, jer ona konačno nije nikada takva da svatko čini što mu se toga trenutka sviđa. Pozitivna strana obrednosti jest i zaštita pojedinca od prevelikoga utjecaja osobnih prohtjeva obrednih službenika, a negativna strana može biti opasnost rutiniranosti, formalizma, legalizma, nad čime treba bdjeti pokušajem neprestane *re-simbolizacije*. Nešto pak bolje funkcionira kao simbol, ako prije to isto nije intelektualizirano kao 'problem'.

e) Govor koji smješta i daje status

Za razliku od života u vjeri i morala koji su uvijek u životu više ili manje u skladu s Evanđeljem, obred ne poznaje više ili manje. On određuje, daje pojedincu prepoznatljiv identitet, smješta ga unutar skupine: ili je netko kršten ili nije; oženjen ili nije... Tako je obred pokazatelj, jer pokazuje položaj u zajednici. To je posebno važno u kontekstu obreda prijelaza,¹⁴ jer se često pristupa obredima iz društvenoga ili grupnoga pritiska, a ne iz vjere. No, i uz te opasnosti, diferencijacija obredom jest pozitivna, jer ona nije zapreka za komunikaciju. Kada je netko onakav kakvi su i svi drugi, kada su svi jednaki, ne može se ništa svjedočiti.

7. Evangelizacija obreda

Ovime se lako vidi da obred može biti prostor dobrog i lošega. U razmišljanju o vjeri dobija se i danas dojam čudnoga dualizma koji istinitost vjere smješta u kontekst Riječi i etičnosti življenja, a *religiju* u kontekst obreda. Ali vjera se ne javlja izvan nekoga religijskog oblika, bilo institucionalnoga, doktrinarnoga, moralnoga, obrednoga itd. I Božja riječ ima svoje kulturalno odijelo koje se ne može jednostavno posvojiti, već je uvijek podvrgnuto pravilu crkvene predaje.

¹⁴ Za klasifikaciju i definiciju obreda preporučujem: A. N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia, 1999, osobito str. 19-65.

Zbog toga, suprotstaviti proroštvo svećeništvu, Riječ obredu, život sakristiji i sl. nije ništa drugo doli ideološka prijevarena. Čovjeku je potrebna institucionalizacija, a pokušaj da ju se potpuno zapostavi znači biti žrtva imaginarija neposrednosti.

Nedvojbeno je i to da obred može biti prostor lošega. Osim opasnosti rutine, obred je prepun ambivalentnosti: psihičkoga reda u obliku neuroza; socijalnoga reda, jer često pogoduje prevladavanju nositelja pripadnosti nekoj religiji, kulturi i društvenome ozračju; političkoga reda, jer može biti prostorom manipulacije; duhovnoga reda, kao magijska zamjena za etičku zahtjevnost.¹⁵

U evangelizaciji obreda neizbježna je sveza Svetoga pisma i etičkoga reda, a kada je kultura u pitanju, tada bi trebalo vidjeti vrijednosti određene kulture, što je danas puno teže, jer je i pojam kulture veoma heterogen, a još su heterogenije njezine vrijednosti.

8. “Znati, a ne osjećati”

“Pokušajte zamisliti ono što se dogodilo: pokušajte zamisliti da ne osjećate užitak kada promatrate sliku koja vam se sviđa ili kada slušate svoja najdraža glazbena djela... a ipak još uvijek svjesni razumskoga sadržaja vizualnoga i sonornoga poticaja, i svjesni činjenice da vam se to nekada sviđalo. *Znati, a ne osjećati*: tako bismo mogli sažeti nesretno Elliotovo stanje.”¹⁶

Znati, a ne osjećati. Tako bismo mogli opisati ozračje u kojemu se ne dopušta znaku da znači i simbolu da simbolizira. Premda to u potpunosti nije moguće, toliko puta smo svjesni da znakovi i simboli ne ostvaruju ono što bismo željeli.

Simbolički su čini govori koji djeluju prema načelu dvostruke artikulacije. Simbol djeluje onda kada se od primarnih značenja redovitoga govora prelazi na daljnja i dublja značenja. Ako u običnome govoru stvari koje nas okružuju ostaju izvan nas, gotovo tuđe, u simbolu se one dohvaćaju u odnosu prema našoj najdubljoj dimenziji. Globalnost simbola otvara globalnoj, holističkoj slici svijeta. To je otvaranje, razumljivo, u obliku upućivanja, a ne posjedovanja. Mi se pak ne ograničujemo na spoznaju zbilje, već djelovanjem želimo utjecati na uzbiljenje. Ipak, ima puno toga na što ne utječemo, što ne pripada našem ‘proizvodu’, već je povezano s našim djelovanjem na drukčiji način. Možemo posegnuti za djelovanjem koje ne uzrokuje i ne proizvodi, već simbolizira one događaje koji nadilaze naše sposobnosti. Zato se kaže da simbol daje smisao i upućuje na cjelovitost – recimo statičku, a simbolički čini upućuju na dinamičku cjelovitost. Stoga je razumljivo da je obnovljeno zanimanje za tjelesnu dimenziju,

¹⁵ Usp. T. DRIVER, *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Communities*, New York, 1991.

¹⁶ A. R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, 1995, str. 85.

kao sposobnost poimanja i davanja znakovitomu svijetu govora koji je često simbolički. Simbol omogućuje razmjenu, *inter-akciju*.

Veza između religioznoga iskustva i simboličkoga govora je veoma očita, a veoma su rijetki religijski fenomeni koji ne posjeduju simbolizam. Sposobnost simbola da ide onkraj neposrednoga značenja tvori mogućnost pristupa onome što se negdje zove transcendentno ili drugdje, sveto. Religije, uključujući i kršćanstvo organiziraju simboličke čine prema posebnostima prostora, vremena, ponašanja ili prema onome što se uvriježilo pod pojmom *obredni program*.

Jedna od najvećih težnja naroda, epoha i kultura zacijelo je pronalaženje cjelovitosti u koju bi se smjestile one zbilje s kojima dolazimo u dodir i o kojima imamo iskustvo. Na temelju je opći stav: ljudi vide zbilju samo djelomice i tako nazivaju, pretpostavljajući da je ona dio puno šire cjeline. Nitko nikada nije vidio cjelovitost zbiljnosti, a ipak, svaki čovjek pretpostavlja da takvo što postoji, da postoji red u kojemu se nalaze sve stvari.

Red je središnja točka religijskoga viđenja stvarnosti i u obredima koji se slave. No, opravdano je pitanje uolikoj mjeri u vjeri i u religijskome redu red iscrpljuje ljudski pogled ili postoji područje koje bježi *svemu uređenomu*, područje simboličke otvorenosti koja nije zaključena, koja je veoma slična *neuređenosti*. Drugim riječima, ne pretpostavlja li se u liturgiji, pored reda (kažemo za obred *ordo* ili *red* krštenja, ženidbe, pokore...), usko povezanoga s nutarnjim obrednim ustrojem, određena *neuređenost* podudarna s vjerodostojnim religioznim i kršćanskim zahtjevom za upućivanjem na svetu i božansku zbilju? Zato se u kontekstu ove teme može govoriti o *obrednome redu i simboličkoj ne-uređenosti i neuredivosti*.

9. Obredni red i simbolički onkraj-red

U skladu s prije rečenim, svijet koji se ne vidi jest red, *ordo* viđenoga. Grčki pojam *kosmos* veoma dobro izražava usku povezanost svijeta i reda, povezanost prisutnu u mitskim pripovijedanjima najrazličitijih religija, pa i u samoj judeo-kršćanskoj predaji. Bog stvara red koji svijet čini prostorom za življenje. U toj perspektivi povijesni događaji poprimaju usmjerenost i značenje za čovjeka. Postoji red koji omogućuje i življenje u vremenu. Povijest spasenja i liturgijski kalendar uključuju tu uređenost vremena, uključuju vremensku cjelovitost u kojoj se uređuju i usmjeruju pojedini događaji. U bilo kojemu slučaju red i uređenost zahtijeva globalno viđenje zbilje. Suvremeno je doba, barem djelomice, rasklimalo takvo viđenje, iznijelo mnoštvo sumnja glede postojanja uređenoga svijeta; i ako je u prvome razdoblju moderne bilo moguće gajiti nadu da znanost nudi jedno viđenje svijeta koje je sposobno zamijeniti tradicionalno,

postmoderna je izbrisala tu nadu.¹⁷ Nevolje i oporost življenja sada se promatraju drukčijim očima, bez imalo očaranosti. Čovjek je postao svjestan vlastite golotinje i nesposobnosti da se vrati u staru očaranost, tražeći tko ga može pokriti.

Suvremeni čovjek, u traženju globalnoga viđenja svijeta i uređenosti, vidi da prijedloga ima puno i to ga čini još dezorijentiranijim. U najnovije vrijeme upravo je pluralnost globalnih viđenja zbilje ubrzala rastakanje i razgradnju očaranosti u odnosu prema razdobljima u kojima su pojedina društva smatrala da je vlastiti red i viđenje svijeta jedino. Nužnost izbora jednoga reda, uređenja među drugima, zacijelo je čudna situacija koja ne može dokinuti potrebu za uređenim viđenjem svijeta koje prethodi našim izborima. Čovjek si ne može dati red iz kojega provire životni smisao; nepremostivost, *impasse* u kojima se našao u novije vrijeme može se nadvladati samo povratkom na oslušivanje objave smisla i reda koji osjeća istinski izvornim, kao uporište na koje se može osloniti. Liturgija može biti mjesto te objave i otkrića baš po svojoj obrednoj ustrojenosti.

Obred i fenomenološki i etimološki uključuje pojam reda. Najzanimljiviji vidik bilo za liturgiju ili za obred općenito, nalazi se u činjenici da se ne radi samo o 'mišljenome redu' kao kršćanskome viđenju svijeta i povijesti, već je riječ o 'odjelotvorenome redu', o uređenome nizu čina. 'Smisao' obreda poglavito je globalnost samoga obreda, sve ono što se vrši. Takvo holističko tumačenje uključuje datost da je obred skup neodvojivih elemenata. Prema Staalu temeljno obilježje obreda jest njegova nefinaliziranost; on nema svrhu izvan sebe samoga.¹⁸ Obred kao takav nema značenja, a jedini mu je zahtjev poštivanje pravila, koja se mogu usporediti sa sintaksom i gramatikom nekoga jezika. Za razliku od jezika, obred ne bi imao svoju semantiku i bio bi lišen leksičkih značenja. Time bi obred u sebi bio dosljedan. Ono što je u tome motrištu sporno jest baš isključivanje semantike. Činjenica da nema vanjskih odnosnica, ne znači da obred nema značenja. Staal kao da zaboravlja usku povezanost koja postoji između pravila izraza (sintakse) i pravila sadržaja (semantika).¹⁹

Značenje je jednostavno nemoguće izbaciti i zbog toga što se u obredu uvijek radi o simbolima. Prema Sperberu,²⁰ simboli posjeduju toliku raznolikost izražajnih oblika i toliko su vezani na subjektivne čimbenike da onemogućuju lingvističko ili semiotičko istraživanje te na taj način sprječavaju stvaranje gramatike ili sintakse.

¹⁷ O problematici teologije u postmoderni usp. W. TILLEY, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*, Maryknoll, N.Y., 1995; F. B. BURNHAM (ur.), *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralistic World*, San Francisco, 1989; u zborniku radova P. GISEL, P. EVRARD (ur.), *La théologie en postmodernité*, Geneve, 1996. naglašavam tri rada: K. BLASER, Variété des théologies postmodernes et crise des 'fundamentalismes', str. 189-212; D. MÜLLER, La théologie postmoderne constructive e tla situation actuelle de l'éthique théologique, str. 213-228; P. GISEL, Résonances et mise en perspective: La théologie en condition postmoderne, str. 415-417.

¹⁸ Usp. F. STAAL, The Meaninglessness of Ritual, u: *Numen* 26 (1979), str. 9.

¹⁹ Usp. H. H. PENNER, Language, Ritual and Meaning, u: *Numen* 32 (1985), str. 2-4. Tako da se može govoriti o intranzitivnim značenjima koji nemaju odnosnica s vanjskom zbiljom.

²⁰ Usp. D. SPERBER, *Rethinking Symbolism*, Cambridge, 1975.

Druga dvojica, Lawson i McCauley,²¹ pokušali su spojiti ta dva pristupa. Protiv Sperbera brane lingvistiku i semiotiku, jer se pomoću tih istraživanja mogu pronaći obilježja religijskoga obreda, a one se mogu sažeti na dva vidika: 1) elementi koji u tim obredima izgledaju kao objekti poprimaju često funkciju činitelja, pokretača; 2) među različitim elementima javlja se *onkrajljudski činitelj*.

Prvi je fenomen vezan uz drugi, budući da sposobnost pridana određenim predmetima (npr. blagoslovljena voda) ovisi o tome što su ti predmeti dovedeni u vezu – pomoću obreda – s onkrajljudskim činiteljem (Isus Krist, Bogočovjek, utemeljuje Crkvu u kojoj se može blagosloviti voda koju zatim koriste vjernici). Zbog toga nije moguća homologizacija s bilo kojim drugim izražajnim oblikom. Time se daje djelomice za pravo Sperberu koji govori o posebnosti simboličko-obrednoga reda u odnosu prema *gramatikama* drugih govora.

10. Liturgijski holizam

U simboličkome sustavu, a posebice u simboličko-obrednome sustavu, ne postoje točna značenja koja bi upućivala na određenu vanjsku zbilju, već postoje samo globalni izrazi smisla. To je semantika holističkoga tipa.

U svemu ne smijemo zaboraviti obredno djelovanje. Ako je smisao obreda u njegovu redu, red obreda je u njegovu djelovanju u obrednome činu. Liturgijska slavlja imaju svoj početak i završetak, poseban prostor i vrijeme, ali oni koji su u obredu ne razmatraju kršćanski red, već ulaze u njega kao sastavni dijelovi. Smisao pripadnosti obredu daje život obredu, a prostor obrednosti je ujedno povjerenje u odnos s Bogom i ljudima, s vjerom i sigurnošću da tu molitvu Bog čuje i uslišava. Liturgijski red, sa svojim jasno određenim prostorima i vremenom, organiziranim u liturgijski ciklus, pruža čovjeku svijet i povijest u kojemu može boraviti. Boraveći u liturgiji učim boraviti u svijetu. U majčinu krilu, a posebno u prvim godinama života, u uskoj povezanosti s majkom, djetetu omogućuju iskustva koja mu pružaju orijentaciju u njegovu okruženju. Netko djetetu daje pravila po kojima može izaći na kraj s vlastitim iskustvima.

S obredom u holističkome smislu događa se nešto slično, samo što je u pitanju religijsko viđenje zbilje. Liturgijski red jest majčinski ili roditeljski red. Kao što od roditelja učimo promatrati stvari koje nas okružuju, tako od liturgije učimo usvajati kršćansko viđenje svijeta. Poput Guardinija možemo ustvrditi da je liturgija sredstvo zahvaljujući kojemu i danas možemo vidjeti čudesna Božja djela u svijetu i povijesti i poglavito sredstvo kojim nam je dano gledati globalnost svijeta istim očima Boga Isusa Krista.

²¹ Misli se na: E. T. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, 1990.

Ta sposobnost pretpostavlja iskustvo o Bogu ili religiozno iskustvo te da liturgija priopćuje to iskustvo ili da je barem njezin prag. No Bog nije nikada podvrgnut našem pogledu. I u Uskrsnuću je jedno što su učenici vidjeli, a drugo što su povjerovali. Tu postoji razdjelnica koja dijeli red stvari od onoga koji je onkraj bilo kojega reda. Augustin u svojem djelu *De ordine* prepoznaje da su sve stvari unutar reda koji je uspostavio Bog, ali upozorava da Bog ne pripada redu. Pojam reda i uređenosti pretpostavlja pluralnost različitih zbilja koje su često suprotstavljene; a tamo gdje je sve dobro, u redu, tamo ne treba ništa uređivati. A u Boga je baš tako.

U raju zemaljskom možda je čovjek bio dionikom takvih okolnosti, no grijeh je izazvao prijelaz od jedinstva u suprotstavljenost. Zabranjen plod jest spoznaja suprotnosti. Razlika, u početku življena kao jedinstvo, sada se doživljava kao suprotnost, a stvarnost treba urediti. Time se ulazi u konačnost reda, ali Bog, Beskonačan, nije u tome redu. On ostaje izvan nužnih stvari, tj. tamo gdje je sve moguće, gdje je bilo moguće stvoriti svijet i gdje ga je moguće otkupiti. Kozmos se ponovno nalazi u mogućnosti kaosa. Između Boga i kozmosa nalazi se kaos, ništavilo, ali i čudo stvoriteljskoga čina. Stvaranje nije redovit čin, već izvan-redan čin; čin koji se događa izvan reda u ne-uređenosti. Svijet nema nikakav razlog postojanja niti svrhu; svijet je milost, dar koji provire iz neuređenosti po Božjoj milosti.

Ako čovjek griješi, unosi suprotnost, i ako mu je potrebno spasenje, ono je moguće samo po milosti, darovanim činom koji se događa prije zakona i pravila reda. Zakoni i pravila ne dopuštaju nepredviđeno; red ne podnosi izvanredni događaj koji bježi nužnostima stvari. Nužnost ne oprašta; svijet i njegov red se ne mogu spasiti. Valja se vratiti tamo gdje je sve moguće – u ne-uređenost u kojoj sloboda može izvršiti milosrdnu gestu oprostjenja. Liturgija je sakramentalno posredništvo milosti tamo gdje čuva simbolički odnos s ne-uređenošću.

Obredni ustroj liturgije – rečeno je – čini se usko vezan uz red, ali koji. Zacijelo ne onaj u kojemu se živi svakodnevica. Liturgija je alternativni red, gotovo kao upad nečega stranog u gospodarski, obiteljski i politički život. Za one koji su naviknuli svijet promatrati u redu svakodnevnoga, liturgija se čini ne-uređenošću. Mnogi obredi inicijacije udaljuju kandidate od redovitoga života, podvrgavajući ih životu na rubu društva; poučavajući ih o izvorima i prapočecima svijeta, predstavljaju ne-uređenost, kaos od kojega se može ponovno utemeljiti kozmički i društveni red (više nikad neće biti kao prije). Poslije 11. rujna 2001. često se čuje govoriti: *The world will be never as it was before.*

U liturgiji se rabe ambivalentni simboli poput vode, vatre ili kruha koji u euharistijskome slavlju predstavlja čin konzumacije, ali ne hrani; to je hrana koja nam pripada, ali istodobno i Zbilja kojoj pripadamo. Liturgija jest u vremenu, ali je i poseban način vremena; ona je u prostoru, ali je ujedno i drugi prostor. Razumljivo je stoga da liturgija prekida redovitost i unosi ne-redovitost. S toga

motrišta, liturgijsko slavlje se oblikuje kao simbol božanske transcendencije, kao simbol Oca koji – premda objavljujući se u Sinu – bježi ljudskome pogledu. Otac je nebo u odnosu na majku zemlju, put u odnosu na kuću, danteovski Odisej koji traži nove putove u odnosu na homerovskoga Odiseja koji se vraća kući.

Liturgija koja je obredni red inicira vjernike za život majke Crkve, a kao simbolička ne-redovitost kršćane otvara Bogu Ocu. Ne-redovitost i neuređenost u redu predstavlja prijetnju, kao bolest ili politička nestabilnost, ali ne-redovitost onkraj reda i redovitosti predstavlja nadu, onu eshatološku koja se odražava u obnovljenome skladu svijeta. Time sam želio još jače istaknuti napetosti i potrebu čuvanja napetosti između redovitosti i neredovitosti, slike oca i majke, Boga i Crkve u liturgijskome slavlju.

Jedna pigmejska legenda pripovijeda o djetetu koje je u šumi našlo pticu prekrasna pjeva i donijelo ju kući, ali otac nije želio hraniti tu pticu i ubio ju je. Legenda kaže da je čovjek, ubivši pticu ubio prekrasno pjevanje, a time i samoga sebe. Zašto trošiti hranu na tu malu pticu koja pjeva? Kakvo značenje može imati to stvorenje za svemir i njegova pjesma za ljudsko društvo? Odrasli ljudi koji misle da znaju što je najvažnije u životu, smatra besmislenom sinovljev zahtjev, izvan svakoga logičnog reda. Potrebna je ne-redovitost, da bi se razumjela redovitost i jedan dječak na rubu šume, da bi se otkrila činjenica da u pjevanju ptice leži sklad i život stvorenoga.

11. Sličnosti obreda i mistike

Ovo bi nas promišljanje moglo odvesti u odnos mistike i obreda, što je samo naizgled u suprotnosti. Obično se mistiku promatra kao emociju duše koja je usmjerena prema nutarnjosti čovjeka i vjernika, dok bi obred bio vezan uz izvanjsko. Čini se da vjernik danas teško povezuje osobnu molitvu i liturgijski čin, razdiran dvostrukom težnjom: jedna koja ga vuče spontanošću, uvjeravajući ga kako istinitost odnosa s Bogom leži u slobodi subjektivnih osjećaja; i druga koja ga privlači stabilnim objektivnim normama i sigurnošću. U dubljoj analizi dolazi se do zaključka da mistika ne živi neovisno o izvanjskome. Ona je dinamika između nutarnjega i vanjskoga. Mistika se s jedne strane odvaja od redovitosti svijeta i društva, ali je ona ujedno i novi pogled na taj isti svijet, te se s druge strane približava svijetu. Mistici iz tjelesnoga svijeta preuzimaju izraz, da bi progovorili, štoviše pokušali opisati (mistički je govor opisni govor) o vlastitoj prisnosti s Bogom. Tu je ujedno i ograničenje, jer mistici pokušavaju na poetički način reproducirati osjetilno i afektivno, te mistika izgleda kao verbalna metafora obredne geste. To se pripočevanje događa izvan konteksta dogođenoga iskustva te je različito od obreda, jer se religiozno iskustvo obreda ne događa izvan obreda. Ako u mistici postoji dinamika između izvanjskoga i nutarnjega, u obredu postoji slična tematika koja se tiče odnosa *biti unutar obreda* ili *izvan njega*. S koje god

strane se gleda, neizbježan je otklon, odvajanje, prijelaz unutar – kako se običava reći – vela koji sprječava izravan zor redovitome pogledu.²²

Mistika i obred prate životnu parabolu, na takav način da su oni – vjerodostojni – odraz i prisutnost božanskoga. Danas je također prisutan snažan skepticizam i obredno posredništvo i u modi su neposredna iskustva i susreti s Bogom, uvijek naglašavajući pojedinca i njegovu slobodu. S druge strane npr. Pravilo sv. *Benedikta* ne poznaje mistiku, jer je kult, bogoslužje *pensum servitutis nostrae*, on je dio svakodnevnoga ritma i prostorno-kozmičkoga reda. Njegova trijeznost i čistoća oslobađa od individualizma, ezoterizma ili od etičkoga rigorizma. I koliko god se činilo da je teško povezati ustroj ovih dviju datosti, pobožnost, teologija i filozofija imaju zajedničku pojetičku, mitsku, glazbenu i sl. pozadinu, pri čemu su sljubljeni u prostoru slavlja koje preoblikuje događaj u metaforu, metaforu u poeziju, poeziju u glazbu, glazbu u molitveni zaziv. Obredni itinerarij i mističko pounutarnjenje uzajamno se nadopunjuju i zajednički su granična iskustva. To jedinstvo koje tvori *semeion* i *exousia* pokazuje i Isus u Iv 8,1-11: moralno obraćenje, mistički obrat i obredna gesta. U ‘suvišnome’ pomazanju (Mt 26,6-13) susrećemo granični obred koji znakovito obilježuje Isusov početak puta prema smrti. Gesta trošenja koja u sebi krije duboko i ganutljivo predanje. Učenici se bune utilitarističkom logikom, a Isus s udivljenjem prihvaća taj ‘obred’. Kao uvijek, nije korisno koristilo istinskome slavlju, već suvišno: ne čin, već liturgija čina. Isto se može reći za svadbu u Kani, susret sa Samarijankom, Posljednju večeru, poslijeuskrсна ukazanja: sve su to granični događaji, otkrivanja nove osjetljivosti koje prate obredne geste; obredi su ukorijenjeni i vode prema razumijevanju koje se gubi u epifaniji božanskoga Logosa.²³

12. Tjelesnost i liturgija

Promatrati liturgijsku teologiju u odnosu znaka, simbola i ostvarenja, znači uvažiti tjelesnu dimenziju i komunikacijsku snagu koja je pretpostavka sudjelovanju. Sudjelovanje na božanskim otajstvima (koja se ostvaruju) zahtijeva sposobnost ‘shvaćanja’, percepcije objekta vlastite spoznaje, no odmah se javlja pitanje je li percepcija ujedno i spoznaja. Pitanje je još delikatnije kada se radi o objektu iz područja transcendentnoga. Ako je obred potpuno sastavljen od simboličkih govora unutar koji se povjerava otajstvo, pomoću njih se događa susret. Za te je govore potrebna tjelesnost koja ih organizira u razumljivost poruke i otvara ih sudjelovanju. I ne smije se zaboraviti da je vjeru nemoguće zamisliti

²² Puno širu razradbu tematike moguće je naći u: G. BONACCORSO (prir.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova, 1999. (osobito u članku: Interiorità della mistica ed exteriorità del rito, str. 143-163).

²³ Usp. R. MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin, 1997; E. SALMANN, *Der geteilte Logos* (= *Studia Anselmiana*, 111) Roma, 1992; ISTI, I ritmi dell’esperienza simbolico-liminale: verso una teoria dello stile di vita cristiana, u: G. BONACCORSO (prir.), *Nav. dj.*, str. 393-407.

izvan tijela. Ne događa se najprije nutarnja zbilja, a zatim njezin izraz, jer se vjera utjelovljuje u simbolički čin i govori o Bogu i Bogu, susreće ga u tijelu koje slavi. Tijelo i otajstvo su usko povezani: oba se izražavaju i mogu se susresti u obredu.²⁴ Obred i nije ništa drugo doli susret tijela i otajstva u organiziranoj mnogovrsnosti ljudskih simboličkih govora. Taj susret jest ostvarenje, na tragu svojega korijena u Utjelovljenju. Utjelovljena prisutnost Riječi nije vanjski dodatak predegzistentnoj Božjoj prisutnosti, već vrhunac obećane prisutnosti: «Ja ću biti tvoj Bog, a ti ćeš biti moj narod» (usp. *Izl 6-7* i *Jer 7,23ss*).

“Utjelovljenje je korijenita i najviša sakramentalizacija predegzistentne Božje prisutnosti među ljudima... U Kristu zajedništvo čovjekova života s Bogom dosiže svoj vrhunac i očitovanje Boga čovjeku kako Spasitelj dodiruje odlučujuću točku...”²⁵ U Utjelovljenju otajstvo nije izrečeno tijelom Isusa Krista, već ono jest tijelo.

Liturgija, prostor susreta oživljujuće Kristove zbilje i zbilje Crkve, po svojoj naravi uključuje intersubjektivnost izraženu u obrednome obliku. Da bi se taj uvjet poštivao do kraja, simbolička se razmjena ne može svesti na instrumentalizirane planove i čine. Ona traži odnos koji uistinu ostvaruje ono što obredno predstavlja. Tijelo se pokazuje kao osobito prikladno za potpuno življenje slavlja otajstva spasenja, jer je istodobno smješteno u zbilju koju zovemo svijetom i povezano s otajstvom. Nikada nije sasvim otuđeno ni od jednog ni od drugog, čuvajući svoju ambivalentnost, kao vidljivo i nevidljivo, istovjetnost i različitost, već i ne još. Tjelesnost se u slavlju, sa svojom ujedinošću subjekta i objekta, ustrojstveno odupire spektakularističkoj, pojmovnoj ili moralističkoj suženosti liturgije. Kao izvorna simbolička struktura, tijelo i tjelesnost imaju sve odlike koje zahtijeva sakramentalni liturgijski čin.²⁶

²⁴ Usp. M. BERNARD, *L'expressivité du corps. Recherche sur les fondements de la théatralité*, Paris, 1976; H. BOURGEOIS, La foi nait dans le corps, u: *La Maison-Dieu* 37 (1981), str. 39-67; L. M. CHAUVET, F. LUMBALA (prir.), *Concilium: Liturgy and the Body*, London, 1995; M. PROKES, *Toward a Theology of the Body*, Edinburgh, 1996; G. M. TORTOLONE, *Il corpo tentato. Per un discorso sull'uomo*, Genova, 1988.

²⁵ D. BOROBI, *La celebrazione della Chiesa*, 1. *Liturgia e sacramentaria fondamentale*, Torino, 1992, str. 391.

²⁶ Susreće apsolutno kao događaj-čin spasenja (a ne poglavito kao poruku vezanu uz razumsku razradbu); teži prema jednostavnome i nenametljivome obrednom činu; dohvaća zbilju prepoznajući ju na udaljenosti; sposobno je nadići pojavnosti; teži preskočiti granice običnoga govora; otvorena je darovanosti, ludičkoj dimenziji, onkraj utilitarističkoga pristupa; aktivna je i pasivna, sklona ponavljanju, ali i kreativna; posjeduje izvornost usmjerenu prema cjelovitosti; ustrojstveno je komunikativna. Te su odlike nabrojene prema: G. MAZZOCCHI, *Il corpo e la liturgia*, u: A. N. TERRIN (prir.), *Liturgia e incarnazione* (= *Caro salutis cardo*, Contributi, 14), Padova, 1997, str. 311-312. U toj perspektivi tijelo nije samo uvjet, već vlastito mjesto sakramentalnoga čina, koji se može ocrtati na teološko-slavljeničkoj razini u sljedećoj dinamičkoj okosnici: živa zbilja Kristova tijela kao prvi i temeljni sakrament susreta s Bogom; tjelesna zbiljnost Crkve kao sakramenta Kristova tijela; krst kao izvorno i konačno iskustvo pritielovljenja Kristu u Crkvi, sakramentu njegova tijela; potvrda kao tjelesno iskustvo eklezijalnosti zrele vjere koja vodi prema vrhuncu euharistijskoga Krista-Crkve; pomirenje kao tjelesno iskustvo ponovnoga uzajamnoga otvaranja Kristovu/a tijela i tijelu/a Crkve; bolesničko pomazanje kao trajna aktualizacija čina zdravlja-spasenja koje ostvaruje Kristovo tijelo pomoću tijela Crkve; ređenje kao tjelesna eksplicacija služenja u potpori i pastoralnome vodstvu koje odjelotvoruje Kristovo tijelo u prilog tijela Crkve; ženidba kao tjelesno očitovanje prisnosti i ljubavi koja ujedinjuje Kristovo tijelo tijelu Crkve; euharistija kao tjelesno iskustvo anticipacije konačnoga susreta Kristova tijela s tijelom Crkve.

13. Obzorje smisla

Pomoću obrednosti izražava se i ostvaruje obilježje izvornosti i nenadmašivosti ostvarenja koje je Bog u Isusu Kristu povijesno izvršio u prilog čovjeka. Teološko gledište objektivno je povezano s opisom i tumačenjem antropološke dimenzije, snagom činjenice da se govor o Bogu poistovjećuje s vjerom, a ona posjeduje izrazito obilježje slobode. Vlastitost obreda definira se kao sposobnost uvođenja i utvrđivanja jednostavnih načina ljudskoga djelovanja, tj. geste i čina. Oni čovjeku dopuštaju simboličko posredovanje vlastita izvornoga iskustva. Prvi element obreda jest dimenzija sinteze u smislu spajanja sinkroničkoga i dijakroničkoga. Drugi je element odnos *prema božanskome* (ili antropološki šire – prema numinoznome), čija je karakteristika prostor koji je onkraj čovjeka.

U tim se odlikama uočava određena obredna odvojenost od životne redovitosti, te time upućuje na institucionalnost. Pred pojedincem se obred nalazi kao kodifikacija i opis djelovanja koji potiču povezivanje mita i obreda. Instituciji je izvorno djelovanje, koje se ne može shvatiti ni kao jednostavna re-aktivacije ni kao puko ponavljanje. Spomen, memorija, koje je obred nositelj čovjeka ne brani pred zahtjevima življenja, već povezuje različite trenutke konkretnoga djelovanja. Obred se ne može raslojiti na pojedine dijelove, budući da na taj način djelovanje u obrednome činu nalazi intencionalno jedinstvo, svrhovitost koja ga intrinsečno opravdava ili jednostavno rečeno: smisao. Sve je to zbog toga što je obred događaj, više od zbira dijelova, bez mogućnosti dedukcije sadržaja pojedinih dijelova. To znači da će i mistagogija uvijek pred očima morati imati cjelinu i svaki fragmentarni pristup. Jedinstvo i cjelina na koju dijelovi upućuju naviješta se u obredu kao čimbenik koji te dijelove čini mogućima. Njihov povratak mora biti u redovitost života, tako da vjerodostojnost življenja i povezanost s obrednim načinom rasti u istoj mjeri. Stoga je ljudsko življenje neporeciv uvjet obrednoga procesa.²⁷

Da bi se došlo do koncijske izjave o stvarnoj prisutnosti spasenjskoga događaja u liturđijskome slavlju, nije potrebno razmotriti sve teološke traktate u drugome tisućljeću. Dostatno je zaviriti u neke od liturđijskih tekstova koji spominju izravno ili neizravno slavljenički *hodie*.²⁸ U doba nastanka takvih tekstova nije se raspravljalo o načinu Kristove prisutnosti, ali je ona živo osjećana u liturđijskoj zajednici, navještaju Riječi i slavlju.

²⁷ Puno razrađeniji, ali i složeniji govor o ovoj tematici može se naći u: S. UBBIALI, Il simbolo rituale e il pensiero critico, u: A. N. TERRIN (prir.), *Liturgia e incarnazione*, str. 251-284.

²⁸ Evo nekoliko primjera: “Deus qui hodierna die Unigenitum tuum gentibus stella duce revelasti...” (*Zborna molitva* svetkovine Bogojavljenja); ili iz istoga božićnoga ciklusa večernje Božića: “Hodie Christus natus est. Hodie Salvator apparuit. Hodie in terra canunt angeli. Hodie exultant iusti...”; “Deus qui hodierna die per Unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum, devicta morte reserasti...” (*Zborna molitva* nedjelje Uskrsnuća Gospodnjega); “... quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur...” (*Darovna molitva* Mise Večere Gospodnje).

Liturgijski pastoral, ako ne želi živjeti teološku 'shizofreniju', morat će shvatiti naglasak koji Koncil stavlja na liturgijsku *actio*. Nije toliko važno naučiti pravila obreda, već ući u teološku logiku njihova nastajanja. Odgovoriti na pitanje što vrijedi ili ne vrijedi, što je valjano ili nije valjano u obredu će moći samo onaj tko nauči vrednovati obrednu dinamiku. Simboličko-obredno djelovanje je teško naučiti i niti jedan traktat to ne može svesti na pravila, jer to znači pokušati vjeru i život iz vjere okovati u sigurnost, odnosno bijeg od života. U trenutku kada je Koncil prihvatio ne toliko živi jezik, već njegovu paradigmu govora i liturgijskoga ostvarenja, ušao je puno izazovnije u susret s tradicionalnom sintagmom *opus operatum* koja ostaje vrijediti, ali se *opus operantis*, tj. djelovanje Crkve prevodi u složeni semantički sustav mnogovrsnih govora koji imaju svoju antropološku dimenziju ambivalentnosti. Dobro se tek na kraju sjetiti broja 7 iz *Sacrosanctum Concilium*: "Svako je liturgijsko slavlje – budući da je ono djelo Krista svećenika i njegova tijela, koje je Crkva – u najpotpunijemu smislu sveto djelo, i s njim se, s obzirom na naslov i isti stupanj, po djelotvornosti ne može izjednačiti ni jedan drugi čin."²⁹ Da bi se taj zaključak bolje razumio, valja ga promatrati u svjetlu rečenice koja mu prethodi: "(u liturgiji se) pomoću vidljivih znakova označuje i, na način pojedinom znaku svojstven, izvršuje čovjekovo posvećenje." Zbog ovoga *per (signa sensibilia significatur... et efficitur)* valja obredu posvetiti toliko pozornosti, ali je važan i način davanja pozornosti, jer ako se liturgiji poslije Koncila pristupi na način pretkoncilskoga shvaćanja, rezultat je porazniji od onoga u prošlosti.

Nepoznavanje dinamike obreda znači njegovu destrukciju, a osobno smatram da nam se u Hrvatskoj baš to događa, do mjere omalovažavanja smisla. Pokušaj dokidanja obreda i prepuštanje obreda deliberativnosti, jednako je opasno kao i nevjerovanje u Utjelovljenje. Ono što se u literaturi naziva 'obzorjem smisla' obuhvaća i liturgijsku praksu te se može reći da je odnos obred-kult i kršćanska liturgija ozbiljno pitanje unutar općenitih odnosa između očitosti i vjere, svetoga i vjere, religije i vjere.

Zaključak

Liturgijska teologija je bitno usmjerena na istraživanje događaja objave *sub specie celebrationis*, pod profilom slavlja, obrednosti i simbola, kao načina prisutnosti i povijesti otajstva. Ona je sklona više voljeti sakramentalnu neposrednost od teološke posrednosti. Promatra sakramentalni znak teološkoga značenja u kontekstu slavljeničkoga čina. Nudeći mogući itinerarij, on bi se mogao sastojati od početne točke religioznoga iskustva. Njegova dinamika

²⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Sacrosanctum Concilium*, konstitucija o svetoj liturgiji (dalje SC), br. 7, u: ISTI, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980, str. 13

polariteta, obilježja neuvjetovanosti i samoobjavljenosti i darovanosti zahtijevaju poseban govor i posebno djelovanje, a to je jedino u stanju simbolički govor i obredni čin. Takav pristup jest ispravan, da bi se pitalo o nakani slavlja ili zašto se slavi. Jer slavlje, kao simbolički govor i *simbol na djelu*, dok dopušta komunikativnost i zajedništvo s Bogom, čuva različitost i nemjerljivost.³⁰

Zacijelo da pitanje uzbiljenja, ostvarenja i obrednosti zahvaća sve liturgijske dimenzije, a posebice vremensku. Premda je već spomenut *hodie*, želio bih završiti upravo tom problematikom, jer sva liturgika može stati u nekoliko odnosa, među kojima je odnos vremenske anamneze i mimeze, te eshatološkoga *već, ali ne još*. Danas, premda još nismo dosegli eklezijalne posljedice svoga vjerovanja, nije pitanje gdje se događa uzbiljenje - što je bilo posebno važno do karolinškoga vremena – niti nas toliko muči izravan odgovor na pitanje *kako se to i kada* točno događa, što je prelamalo nastojanja objašnjavanja stvarne prisutnosti u drugome tisućljeću. Zanimanje trećega tisućljeća u liturgiji bit će potraga za vraćanjem *obzorja* cjelovitosti, koje neki zovu smislom, a koji stane u bilo koje od ovih pitanja, ali niti u jedno odvojeno, tj. niti u jedno na takav način da bi se ostala zanemarila, jer bez ostalih je nevažno i ono najnaglašenije pitanje. Drugim riječima, obredno pitanje jest pitanje vremena i mjesta i načina. Promatrajući pitanje vremena uviđa se da *hodie* nije vremenski segment, već cjelina, ali cjelina koja je sposobna očitovati se kao dio, sukladan svakodnevnim iskustvima. Svakodnevnica po njemu postaje otvorena neslućenoj transcendenciji i pretače ju u svetost. Dakle, i taj *hodie* je ambivalentan i u njemu se može razumjeti da je liturgijska sadašnjost ikona prisutnosti Boga koji je beskonačan, ali koji postaje vidljivim u pojedinim trenucima, zvanim kairoi. “Bog, sadašnja beskonačnost, uprisutnjuje se u konačnoj sadašnjosti.”³¹

Veliko pitanje inkulturacije vremena i temporalizacije kulture koje čovjeka dovodi u položaj nemira između čekića i nakovnja, tj. između sadašnjosti i budućnosti, obred razrješuje svojim vremenom koje je *prisutnost u kontinuitetu*. Po sebi se čovjek najviše bavi sadašnjošću, rekli bismo na prvi pogled ostvarenošću i znakovitošću svoga življenja, ali onda kada on gubi osjećaj i vezu s prošlošću i kada ga plaši nepoznanica budućnosti - dakle bez spomena i snova – postoje nesposoban živjeti liturgijski ‘danas’. Ako vjernička zajednica ne otkrije uvijek novi liturgijski ‘danas’, tj. sadašnjost u kontinuitetu, lako se uđe u arijanizam ili semiarjanizam. Vrijeme za kršćane nije u odnosu na nešto što je izvan vremena, već prema Nekomu tko je u vremenu i koji, uvremenjen, daje puni smisao, dakle prema Kristu koji jest *hodie*. Nadalje, liturgijski *danas* nije jedan preneseni jučer, niti je anticipirano područje, često spominjane sintagme “u vijeke

³⁰ Usp. R. TAGLIAFERRI, La via liturgica, u: *Servitium* 28 (1994), str. 281-298; G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova, 1996.

³¹ Ova misao koju je potpisao A. M. Triacca zvuči još sadržanije na izvorniku: Dio, infinito presente, si fa presente in un presente finito. Usp. A. M. TRIACCA, L' 'hodie' liturgico tra tempo ed eternità: contributo per una visuale cristiana del tempo, u: *Ephemerides liturgicae* 116 (2002), str. 369.

vjekova”. U Otajstvu vječnost i vrijeme sužive, ali su na razini *signa sensibilia*, a na njih sam vas osobito želio upozoriti, na ‘teološko-antropološku higijenu obreda’.

Završavam Heideggerovom mišlju: “Koja je prisutnost uzvišenija: ona koja je fizički pred nama ili prisutnost prizvanoga (*des Gerufenen*)?”

CONTEMPORARY LITURGICAL THEOLOGY: SIGN AND RITUAL REALISATION OF THE MYSTERY

Summary

The article is an attempt to acknowledge the new movements in the special branch of theology – liturgical theology – by emphasising the anthropological dimension of the ritual and the need for the revaluation of the ritual system and its symbolic structure. It also points to some difficulties that have occurred recently; such as the specific “desymbolisation”, the loss of horizons of sense encouraged by post-modern movements that lack holistic approach. This approach is the basic feature of rituality. Liturgical celebration in the variant of Christian distinctiveness includes the realisation of the wholeness of the encounter with God by force of dynamics of Christ’s incarnation. That is why the author sees our pastoral practice with the need for something he calls “theological-anthropological hygiene” of the ritual, for symbol is “vindictive”. Any attempt to determine the symbolical impoverishes liturgy, turning it into trivial ceremonialism. The force of symbolical realisation of Christian salvation makes liturgy the alternative to so-called ordinary life; it interrupts it to enable a person to go back to this order “unordinary”, which is the closest synonym to Christian term “consecrated”. Liturgical theology aim mainly at the investigation of the event of salvation “sub specie celebrationis”.

Key words: *liturgical celebration, language of liturgy, sign, mystery, ritual, liturgical theology, liturgical holism.*