

MISTAGOGIJA EUHARISTIJSKOGA SLAVLJA

Ante CRNČEVIĆ, Zagreb

Sažetak

Na tragu ponovnog zanimanja teologije i crkvene prakse za drevni mistagoški pristup bogoslužju, autor nastoji pokazati kako slavlje euharistije kao liturgijski čin (ergon) ima mistagošku moć i sposobnost dovesti zajednicu do iskustva spasenjskoga otajstva. Mistagoška sposobnost bogoslužja počiva na liturgijskoj obrednosti. Stoga je razumijevanje i pravo vrednovanje neverbalnoga simboličkoga govora bogoslužja nužan preduvjet za iskustvo otajstva koje se po liturgijskom činu udanašnjuje i aktualizira. Uključujući u kategoriju znaka ili simbola sve obredno i ljudskim osjetilima doživljajno u bogoslužju – liturgijski čini, kretnje, stavovi tijela, liturgijski prostor i njegovi elementi, glazba, služitelji u bogoslužju, okupljena zajednica – autor slijedi red mise i govori o otajstvu koje se razotkriva razumijevanjem i iskustvom pojedinih liturgijskih čina. Na kraju se ističe potreba novog vrednovanja i oživljavanja znakovne i simboličke dimenzije u bogoslužju, tim više što suvremeni čovjek ima sve manje sluha i sposobnosti za razumijevanje simboličkoga. Budući da je bogoslužje Crkve uvijek ujedno i Božje djelo spasenja, i samo se bogoslužje mora pokazati kao djelo ili događanje u punom smislu riječi, a to je moguće jedino putem znaka.

Ključne riječi: *Mistagogija, znak, simbol, obred, red mise, slavlje euharistije.*

Uvod

Bogoslužje Crkve, u promišljanju Drugoga vatikanskog sabora shvaćeno kao *exercitatio* Kristova djela spasenja,¹ svoju dimenziju događajnosti (*ergon*) očituje i na razini obredne pojavnosti i na razini otajstvene ili misterijske ostvarivosti. Obredni čin i djelo spasenja konvergiraju naime u *syn-ergon* Krista i njegove

¹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Sacrosanctum Concilium, konstitucija o svetoj liturgiji (dalje SC), br. 7, u: ISTI, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980, str. 13.

Crkve. Stoga svaki govor o bogoslužju Crkve nužno mora pretpostaviti tu dvojakost događanja sjedinjenog u jedan čin. Teološki govor koji u sakramentima Crkve vidi ta dva bitna i nedjeljiva elementa, nazivamo mistagoškim pristupom koji *per ritus et preces* dovodi do iskustva otajstva koje se slavi. Nije potrebno isticati da mistagoški pristup slavljinama sakramenata nije iznašaće naših dana. Riječ je o ponovno otkrivenom, dakle drevnom i dobro iskušanom načinu življenja liturgije i promišljanja o liturgiji. Pri tom je važno uočiti da je mistagoški put stvarno *događanje*, ne intelektualno iznošenje tajni skrivenih u otajstvu, nego uvođenje, hod, ulazak u otajstvo spasenja koje se u bogoslužju Crkve aktualizira.

1. Bogoslužje kao mistagogija

Razmišljajući nad zadatkom koji bi proizlazio iz zadanoga naslova *Mistagogija euharistijskoga slavlja*, zamjećujem dva načina na koji bi se moglo odgovoriti tom zadatku: mistagoški govoriti o euharistijskome slavlju, dakle uvoditi u slavljeno otajstvo euharistije; drugi pristup kojeg nazirem u naslovu jest govoriti o slavlju kao mistagogičkoj stvarnosti. Drugim riječima, moguće je mistagoški govoriti o euharistijskome slavlju, ali je moguće ukazati kako samo slavlje može biti mistagogija. Opredijelio sam se za ovaj drugi vid, govoriti dakle o slavlju kršćanske zajednice kao mistagoškom činu. Analizirajući naslov *Mistagogija euharistijskoga slavlja*, genitivnu odrednicu *euharistijskoga slavlja* moguće je shvatiti, ako nam bibličari dopuste posuditi njihov pojam, u svojstvu egzegetskog ili epegegetskog genitiva: dakle mistagogija koja je euharistijsko slavlje, ili još jasnije: euharistijsko slavlje koje je mistagogija. Zadnjih desetljeća liturگیjska i općenito teološka literatura obiluje tematikom o mistagoškom vidu kršćanskoga bogoslužja. Međutim, još se uvijek premalo govori o bogoslužju kao mistagoškoj stvarnosti, te i naša slavlja, unatoč tako vrijednom otkriću mistagogije, još uvijek nisu dovoljno mistagoška.

Takav pristup zadanoj temi nije nimalo stran ni teološkom razmišljanju o mistagogiji niti samoj mistagoškoj praksi Crkve. Iščitavajući ranokršćansku književnost, pored onog primarno duhovnog shvaćanja koje je promovirala aleksandrijska škola, moguće je s lakoćom distingvirati tri osnovna shvaćanja mistagogije: *mistagogija kao kateheza* koja tumači i produbljuje slavljene sakramente (Ćiril Jeruzalemski); *mistagogija kao teologija liturگیjskoga slavlja* (pravac koji je promovirao Pseudo-Dionizije i kasnija istočna tradicija) te naposljetku, *mistagogija kao samo slavlje* (vid kojem je začetnik sv. Ivan Krizostom). Kao što je nemoguće govoriti o jedinstvenom poimanju mistagogije u antičkoj Crkvi, jednako je nemoguće govoriti o jednoobraznosti mistagogije u suvremenoj pokoncilskoj Crkvi. Ipak, čini se da se suvremena shvaćanja mistagogije – i ona s područja kateheze i ona s područja pastoralne – slijevaju

prema onom koji smo odabrali kao središte našega razmišljanja: liturgijsko slavlje kao mistagoški čin. Na taj se način prevladava “*katehetski rizik*” da se liturgijski čin pretvori u didaktičko djelo.

U tom je smislu potrebno i dalje insistirati na potrebi i nužnosti prijelaza od euharistijske pobožnosti na slavlje euharistije. Jedino u euharistiji koja je doživljena kao slavlje, dakle kao *ergon* ili *actio*, možemo govoriti o spasenjskom događanju. Bez osobnoga i eklezijalnoga doživljaja da je euharistija ne samo *kultni ergon* nego prvenstveno *soteriološki ergon*, nećemo moći govoriti o euharistiji kao mistagoškom događanju.

2. Obredni elementi – oslonac mistagogije

Kad govorimo o mistagoškom bogoslužju u iskušenju smo pomišljati na nekakvo mistificirano bogoslužje gdje će sve biti pokriveno velom šutnje i mistike. Mistagoško bogoslužje, naprotiv, koristeći se jasnim vidljivim znakovima, dakle obredom, želi skinuti veo s otajstva koje se objavljuje. *Revelatio* je skidanje vela (*velum*). Otajstvo postaje “opipljivo” i doživljajno u svetom činu, obredu. Obred je dakle svojevrsni *revelatio mysterii*.

Općenito treba reći da suvremena liturgijska obnova, koja je dobro pročistila ritualnu dimenziju bogoslužja, uvelike cijeni vrijednost znaka. Zato se u liturgijskoj konstituciji ističe da vjernici u bogoslužju sudjeluju *per ritus et preces*.² Obredni znak i molitva Crkve jesu suzvučje u kojem vjernik sudjeluje cijelim bićem doživljavajući stvarnost spasenja ne samo duhom nego cijelom egzistencijom. U teološko-liturgijskom govoru o sakramentu euharistije pravi se obrat dogodio sredinom prošloga stoljeća kad je nekoliko teologa, među kojima ponajprije Gregory Dix,³ bit svojih zanimanja usmjerilo u rekonstrukciju gesta i čina posljednje večere umjesto dotadašnjeg nastojanja za rekonstrukcijom *Gospodnjih riječi* na posljednjoj večeri.⁴ Takvi pomaci dali su shvatiti da je slavlje euharistije spasenjsko događanje kao što je i posljednja večera bila događanje. Obredi i znakovi jesu jedini način da se doživi ova *događajnost* bogoslužja. Stoga liturgijski pastoral, pa i onaj koji teži k mističnom iskustvu, nužno mora vrednovati obrednu dimenziju liturgijskoga slavlja.

² Usp. SC, br. 48.

³ G. DIX, *The shape of the Liturgy*, London, 19451 (A. & C. Black, London, 199313).

⁴ Vidi u: G. J. CUMING, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research*, u: B. D. SPINKS, *The Sacrifice of Praise. Studies of the Temes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies*, CLV – Ed. Liturgiche (Biblioteca Ephemerides liturgicae, Subsidia 19), Roma, 1981, str. 65-69. Usp. također E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, str. 11-13.

Iz liturgijske konstitucije izdvajamo načelo koje nam može poslužiti kao okvir za razumijevanje govora o mistagoškom bogoslužju. Ističući plemenitu jednostavnost (*simplicitas nobilis*), jasnoću i kratkoću obreda Sabor se zalaže da obnovljeni bogoslužni čini budu “prilagođeni shvaćanju vjernika tako da im općenito (*generatim*) ne treba mnogo razjašnjenja”.⁵ U toj odredbi počiva uporište svakoga govora o bogoslužju kao mistagoškoj stvarnosti. Obred treba govoriti sâm, svojim jasnim obrednim ili znakovnim jezikom. Znak koji se tumači, samim tumačenjem gubi snagu znaka jer ne komunicira više on nego riječ koja ga interpretira. Znak koji se tumači, pa taman i sasvim jasno, komunikativno je slabiji od znaka kojemu nije potrebno tumačenja. Mistagogija se događa upravo po toj snazi znaka u kojem djeluje Duh. Tu bogoslužje postaje *događanje otajstva*.

Mistagošku stvarnost bogoslužja možemo uočiti u nizu bogoslužnih elemenata. Prije svega samo otajstvo koje se objavljuje i uprisutnjuje, po svom samoobjavljenju jest mistagoški čin, jer liturgija je uvijek *epifania* Boga i njegova djela spasenja, a *epifanija* se događa primarno radi čovjekova spasenja. Moguće je potom govoriti o liturgijskom prostoru, o znakovima te kretnjama i stavovima tijela, o razdiobi liturgijskih službi, i o liturgijskoj službi zajednice. Svi ti elementi postaju prevažan čimbenik u doživljavanju liturgije kao mistagoškog čina. Svi oni, naime, na svoj način preuzimaju ulogu mistagoga.

Prije detaljnijeg govora o ulozi i važnosti spomenutih elemenata, rado se prisjećamo misli sv. Ivana Krizostoma, po kojoj jedino Krist koji se uprisutnjuje u bogoslužje Crkve postaje pravim mistagogom, a svi drugi elementi preuzimaju ulogu *nimfagoga*.⁶ Grci su tim naslovom zvali tzv. «starog svata», ili «djevera» koji je na dan svadbe zaručnicu vodio u zaručnikov dom i predavao je zaručniku. Na sličan način u liturgijskom slavlju svi bogoslužni elementi – riječi, čini, znakovi, službenici, prostor – preuzimaju ulogu *nimfagoga* te Crkvu-zaručnicu koja iščekuje Krista-zaručnika, uzimaju za ruku i vode je u otajstveni susret s Kristom, jedinim mistagogom.

Za razumijevanje te mistagoške – ili, recimo sada, *nimfagoške* – dimenzije kršćanskoga bogoslužja važno je, spoznati vrijednost znaka odnosno simbola. Zadnjih desetljeća u liturgijskoj se praksi može zamijetiti baš pokušaj desimbolizacije, opravdavan počesto težnjom za jasnoćom i neposrednošću otajstva koje se slavi. Zato se govor znaka nerijetko nadomješta riječju, tumačenjem. Proces desimbolizacije, koji bi odgovarao težnji za

⁵ SC, br. 34.

⁶ U spisima najpoznatijeg antiohijskoga katehete ulogu *nimfagoga* zapravo preuzima apostol Pavao koji svojom porukom spasenja vodi Crkvu zaručnicu do susreta s Kristom mistagogom. Usp. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses baptismales*, 2/3,2 (=FC 6,232). Vidi komentar L. Zapella u: GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, Milano, 1998, str. 194, bilj. 12; A. CRNČEVIĆ, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*, CLV – Ed. Liturgiche (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 108), Roma, 2000, str. 279-280.

demitologizacijom u tumačenju Svetoga pisma, ipak nije put za obnovu bogoslužja. Umjesto desimbolizacijskog procesa potrebno je shvatiti nužnost mistagoškog procesa u kojem će obredna stvarnost biti konkretan put poniranja u otajstvo koje se slavi. Olako se, međutim, u liturgiji zanemaruje snaga i vrijednost znaka, snaga i vrijednost prostora, snaga i vrijednost vremenske odrednice vremena – bilo kao trajanja bilo kao ambijenta u kojem se bogoslužje događa. Ne posvećuje se dovoljna pažnja šutnji, stavovima i gestama tijela. Naši će vjernici zato lako razumjeti značenje klečanja, klanjanja, poklona, pa i znak prostracije, ali najiskonskiji kršćanski stav stajati na nogama neće uopće prepoznati kao liturgijski stav. Misli se da je stajati na nogama zapravo stanje “kad se ne kleči ili ne sjedi”, a stajanje je stav koji po svojoj naravi najviše omogućuje aktivno sudjelovanje vjernika u bogoslužju, znatno više od poniznog i sabranog klečanja. Razumijevanje pojedinih stavova tijela doprinosi doživljaju bogoslužja kao mistagoškog događaja. Šutnja je također snažan liturgijski komunikacijski element. Kao što razlikujemo različite stilove govora, tako bismo trebali razlikovati i vlastiti stil “govora” liturgijske šutnje.

U tom smislu i u duhu one saborske odredbe koja kaže da bogoslužni obredi trebaju biti takvi da ne trebaju mnogo tumačenja,⁷ nameće nam se pitanje uloge tzv. tumača (*commentator*) u bogoslužju. Prisjetimo se da je ta služba legitimno u bogoslužje uvedena u vrijeme kad se bogoslužje vršilo na latinskom jeziku te je taj službenik imao zadaću približiti zajednici na narodnom jeziku otajstvo što se događa po službi svećenika. U obnovljenom bogoslužju otajstvo se događa po služenju Crkve, te je služba tumača time dobila sasvim drugačiju i manje značajnu ulogu. Stoga današnje bogoslužje tu službu u načelu *ne želi*, nego je samo *podnosi* – u onoj mjeri u kojoj je nužna. Bogoslužje, koje je brižno pripremljeno i slavljeno i za koje je zajednica pripremljena, doista ne treba nikakvoga komentatora ili tumača, jer se takvo bogoslužje doživljava kao jasan mistagoški čin, kao događaj otajstva spasenja. Nerijetko tumač odnosno *animator*, kako se neprikladno zove ta služba, te sam svećenik svojim interventima u bogoslužnu cjelinu, razbijaju mistagoški govor samoga slavlja, osiromašuju znakovni govor liturgijskih čina i nadomještaju ga govorom riječi negirajući bogoslužju njegovu *mistagoškost*.

3. “Ordo missae” kao mistagoški put

Pokušajmo sada u najkraćim crtama pokazati kako osnovni dijelovi Reda mise sadrže snažne mistagoške elemente koji su kadri privući zajednicu vjernika na

⁷ Usp. SC, br. 34.

aktivno dioništvo u otajstvu koje se slavi.⁸ Pri tom ćemo izdvojiti samo neke obredne elemente nastojeći ih uvijek ucijepiti u liturgijski prostor kao stvarno mjesto događanja. To činimo da bismo potaknuli na razmišljanja o prostornoj dimenzioniranosti slavlja.

Uvodni obredi misnoga bogoslužja započinju *ulaznom procesijom* ili ophodom. Dinamika uvodnih obreda nužno iziskuje svoj prostor i ona se može doživjeti i ostvariti jedino u prostoru. Poznajemo li teološko značenje ulazne procesije, lako ćemo razumjeti da ona ne dolazi iza nekakvih kulisa prezbiterija, nego da ide, *prohodi* kroz okupljenu zajednicu. Svećenik s poslužnicima ne prolazi *mimo* okupljenih vjernika, nego svojim ulaskom *kroz* zajednicu, dakle crkvenu lađu, uključuje sve vjernike u *hod prema* oltaru koji je susretište zajednice s Kristom uskrsnim. Susretište s Gospodinom događa se na oltaru kamo dohodi ulazna procesija. Ulazna se procesija pokazuje nejasnom i nedjelotvornom, neperformativnom, ukoliko nije ucijepljena u prostor i u zajednicu koja je u prostoru okupljena.

Zbog svoje vlastite uloge u bogoslužju ulazna procesija nužno iziskuje prostornu implikaciju, tj. hod kroz crkvenu lađu. I upravo će tako vršen ulazni ophod uspjeti u jedno sjediniti prezbiterij i crkvenu lađu, službenike bogoslužja i okupljenu zajednicu. Tako liturgijski prostor nije više samo prezbiterij, nego sveukupni prostor Crkve-zajednice, a slavitelj nije više samo svećenik, nego okupljena Crkva.

Iskazivanje časti oltaru naklonom i poljupcem jest vrhunac procesije, dohodište kamo je usmjeren hod službenika i pažnja vjernika. Prvi dakle pozdrav jest pozdrav Kristu. Potom slijedi pozdrav zajednici.

O značenju pozdrava zajednici najbolje nam govori sam odabir formula u Redu mise. Sve su, naime, formule odabrane, ne bez razloga, iz novozavjetnih tekstova.

⁸ O mistagogiji misnoga slavlja, pod vidom povijesnog, teološko-liturgijskog, simboličkog, antropološkog i pastoralnog tumačenja pojedinih dijelova bogoslužja, objavljeno je niz djela prikladnih i razumljivih za pastoralne radnike: T. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Herder, Freiburg, 1976; J. HERMANN, *La celebrazione dell'eucaristia. Per una comprensione teologico-pastorale della messa secondo il Messale romano*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1985; J. E. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, 1997⁶; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, CLV-Ed. Liturgiche (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Subsidia 100), Roma, 1998; P. BAŠIĆ, *Slaviti euharistiju po Misalu Pavla VI*, Provincijalat franjevac trećoredaca, Zagreb, 1992; R. FALSINI, *L'eucaristia domenicale tra teologia e pastorale*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo, 1995; E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996; B. MEFFERT, *Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie*, (Praktische Theologie heute 52) W. Kohlhammer, Stuttgart, 2000; B. BOSELLI, C. BRAGA, L. BRANDOLINI, *Celebriamo il mistero di cristo con il Messale*, Atti del XLIII Convegno liturgico-pastorale dell'A.L.F. S. Cuore, Centro ambrosiano, Milano, 2002; M. BARBA, *La riforma conciliare dell'"Ordo Missae". Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, CLV - Ed. Liturgiche (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 120), Roma, 2002; C. GIRAUDDO, *Il Messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento*. Atti della XXX Settimana di Studio dell'APL, CLV - Ed. Liturgiche (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 125), Roma, 2003.

1. *Milost Gospodina našega Isusa Krista, ljubav Boga Oca i zajedništvo Duha Svetoga, sa svima vama (2Kor 13,13).*
2. *Milost vam i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista.*
Pozdrav odgovara protokolu Pavlovih poslanica: usp. *Rim 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2.*
3. *Gospodin s vama.* Pozdrav prepoznatljiv kao anđeoski pozdrav Mariji, *Lk 1,28: Gospodin s tobom.*
4. *Mir vama.* Pozdrav Uskrsloga dvanaestorici: *Lk 24,36; Iv 20,19.21.*

U svim predloženim obrascima pozdrava uzete su svetopisamske riječi. I upravo se u tomu krije značenje pozdrava. Ne radi se o nekakvom konvencionalnom ili uljudbenom pozdravu svećenika zajednici ili o izrazu dobrodošlice. Svećenik pozdravlja zajednicu Gospodnjim riječima. Zato je to pozdrav samoga Gospodina. On zajednicu poziva i okuplja oko oltara; zajednica ga “pozdravlja” naklonom pred oltarom i cjelovom oltara, a potom odgovara riječima pozdrava što ih izgovara predsjedatelj slavlja. Shvaćamo da je to pozdrav Uskrslog Krista zajednici, a ne pozdrav svećenika zajednici. Prvenstvena zadaća uvodnoga pozdrava nije stvoriti zajedništvo svećenika slavitelja i zajednice, nego uvesti u zajedništvo Crkve s Uskrsim. Stoga je izvan konteksta i u najmanju ruku neumjesan pozdrav u obliku *Dobro jutro* ili *Dobro došli*, čime se bogoslužje prizemljuje na čin jednostavnoga društvenog zborovanja.

Uvodni obredi, svi od znaka križa do zborne molitve uključivo, svoje mjesto nalaze na sjedištu predsjedatelja (*sedes*). Obredi na početku bogoslužja jesu uvodni, ne samo za službu riječi, nego i za euharistijsku službu, dakle za cijelo bogoslužje. Zato imaju svoje mjesto, odijeljeno od mjesta službe riječi i od mjesta euharistijske službe.

Liturgija riječi jest prvi stup slavlja euharistije. Iako će i zajednica i svećenik s poslužnicima sjediti, te će taj stav možda sugerirati pasivno slušanje i neaktivnost, potrebno je posvijestiti da je navještaj riječi *događanje Riječi*. Navještaj Riječi nije priprava za homiliju ili samo iznošenje “materijala” za homiliju. Ako znademo da se euharistija može slaviti bez homilije ali ne i bez navještaja Riječi, onda je jasno da je navještaj riječi neposredniji spasenjski događaj od njezina tumačenja. Navještaj riječi treba biti tako snažan da ga vjernici dublje dožive nego homiliju, pa i onu koja će se najviše približiti vjerničkom shvaćanju. Zato homilija ne smije podleći čistom egzegetskom ili moralističkom tumačenju biblijskog teksta nego treba služiti utjelovljenju naviještene Riječi u okupljenu zajednicu.

Homilija je liturgijski čin ili događanje a ne samo iznošenje biblijske poruke. Ako kažemo da euharistijsko bogoslužje slavimo na dva stola, na stolu riječi i na stolu

kruha, onda je ambon stol riječi na kojem se u homiliji vjernicima lomi i dijeli naviještena Riječ, na sličan način kako što se na oltaru lomi i dijeli Tijelo Kristovo. Stoga je teško očekivati doživljenu pričest Kristovim tijelom i krvlju ako vjernici prethodno nisu doživjeli pričest njegovom riječju. Bogoslužje riječi s navještajem i homilijom nije priprava za euharistiju ili za pričest nego jest slavlje, slavlje Božjeg djela spasenja koje se udanašnjuje u obliku riječi. U svakom slučaju homilija ne bi smjela biti najuspjeliji dio bogoslužja. Stoga bi bilo hvalevrednije kad bi svećenici subotom mogli reći da pripremaju bogoslužje umjesto da pripremaju homiliju.

Taj prvi dio otajstvenog događanja ima svoje vlastito privilegirano mjesto, *ambon*. Naviještanje Božje riječi u bogoslužju jest Božja *epifania*, samoobjava Boga po njegovoj riječi. U svakom navještaju Božje riječi *čuje se Riječ, vidi se Slava njegova i okuša se njegovo Otajstvo spasenja*. Navještaj riječi u liturgijskoj zajednici nije samo “-logia” nego i “-urgia”, tj. čin, događanje. Bogoslužje u kojem se vjekovima skriveno otajstvo objavljuje i odjelotvoruje treba skrbiti o tome da se Riječ ne samo čuje nego i “vidi”, tj. da ima svoju prostornu implikaciju kako bi mogla uzrasti u *Mysterium*. To mjesto događanja otajstva riječi prepoznajemo u ambonu. Ambon, kao mjesto odakle se naviješta Božja riječ, nije stalak za knjigu nego znak i mjesto udanašnjenja Riječi, njezina utjelovljenja u zajednicu koja vrši bogoslužni čin. U ambonu, svjesni njegove ikoničke vrijednosti, prepoznajemo govorljivu prisutnost (*praesentia eloquens*) otajstva Riječi koje je po sebi *ineffabilis*, “nekažljivo”, “neizustivo”. Ambon otkriva to otajstvo Riječi i kad se s njega ne naviješta Riječ. Stoga je ambon *monumentum Verbi*, (*mnemeion*) spomenik Riječi.⁹

Takva ikonologija ambona pruža najjasnije smjernice i poticaje za pastoralnu liturgijsku praksu. Dostojanstvo Božje riječi ne dopušta da ambon bude mjesto za bilo koju drugu riječ. Protivno je dostojanstvu Božje riječi te duhu bogoslužja i duhu liturgijskog prostora da na ambon uzlaze pjevači, solisti, tumač, recitatori ili mladi koji će na početku bogoslužja pozdraviti biskupa. Prije navještaja prvoga čitanja na ambonu se ne bi smjelo ništa događati. Zatvorena knjiga čitanja na ambonu očekuje čitača koji će “otpečatiti knjigu” i ponovno otkriti otajstvo spasenja.¹⁰ Dolazak čitača na ambon nakon zborne molitve označava početak prvog središnjeg dijela bogoslužja, liturgije riječi. Ako je prije navještaja čitanja ambon bio u upotrebi od strane solista ili samog svećenika, time smo već osiromašeni za dva bitna elementa: oduzeli smo ambonu

⁹ Usp. C. VALENZIANO, *Architetti di chiese*, Palermo, 1995, str. 217.

¹⁰ Ako kažemo da je liturgija “vršenje Kristove svećeničke službe” (SC 2), onda ćemo na čitača u liturgijskoj zajednici, *mutatis mutandis*, moći primijeniti riječi kojima Knjiga otkrivenja opisuje “otvaranje pečata”: A kad *Jaganjac otvori sedmi pečat, nastade u nebu tajac* (Otk 8,1). U svakom je bogoslužnom navještaju riječi, a što možemo definirati kao “otvaranje pečata”, potrebno omogućiti ovu otajstvenost, “tajac” koji je znak otajstvenosti. Tako i samo otvaranje knjige čitanja na ambonu zaodijeva simboličku(!) i mistagošku vrijednost.

znakovnu sposobnost da nam komunicira da je započeo prvi središnji dio bogoslužja, liturgija riječi; i drugo, oduzeli smo snagu i zanijekali dostojanstvo samoj Božjoj riječi koja se na taj način relativizira i poistovjećuje sa svakom drugom riječju. Ambon s kojeg se naviješta, ne samo Božja nego i ljudska riječ, gubi svoju ikoničku i spomensku vrijednost. On više nije ni *icona Christi ni monumentum Christi*.

Cijela služba riječi vrši se na ambonu: navještaj misnih čitanja, prijevni psalam – koji je također Božja riječ i stoga jedina pjesma koja se pjeva na ambonu – zatim homilija te sveopća ili vjernička molitva. Sa sveopćom molitvom završava liturgija riječi, a to znači da se završava događanje na ambonu. Duh liturgijske geometrije ne dopušta da se ambon koristi za bilo koji drugi, pa i uzgredni dio bogoslužja. Poštivanje zakonitosti znaka i obreda omogućit će ambonu da djeluje na zajednicu koja slavi mistagoški i performativno. Ambon nije u službi knjige ili mikrofona nego u službi otjelovljenja Riječi, jer ni kršćanstvo nije religija knjige nego religija Riječi.

Drugi dio misnoga bogoslužja *euharistijska služba događa* se na oltaru. Započinje pripremom oltara, što pretpostavlja da na oltaru prije početka euharistijske službe ne bi smjelo biti ništa, pa niti misal. Priprava oltara, tj. donošenje misala, tjelesnika, ubrusa i kaleža, jest u doslovnom smislu riječi priprava i prostiranje stola, čime se na znakovan način naznačuje početak novog dijela bogoslužja. Slijedi priprava darova, kruha i vina. To je nova procesija koja također iziskuje prostornu dinamičnost. I taj će ophod u svoj hod prema oltaru uključivati cijelu zajednicu.

Praksa je, međutim, sklona pripremu oltara potpuno zanemariti ili svesti na nekakav usputni, gotovo skriveni čin nekog poslužnika, a dva po svojoj naravi nespojiva dijela bogoslužja stapati u jedan čin: procesija s darovima biva fuzirana sa sveopćom molitvom u jedan čin. Tako sveopća molitva nije više molitveni zaključak liturgije riječi, a procesija s darovima nije više početak euharistijske službe. Pri tom i oltar i ambon gube jasnoću svoga značenja. Ako pri tom još na oltar donosimo “znakove” (npr. svijeću, križ, školsku torbu, loptu, grudu zemlje) a ne stvarne darove, onda se bogoslužje neminovno pretvara u spektakl koji plijeni pažnju očiju i osiromašuje sposobnost duha da pronikne u otajstvo koje se slavi.

Euharistijska služba novi je stup slavlja. Sudjelovanje vjernika u euharistijskoj službi ne bi se smjelo ograničiti tek na donošenje darova i, na koncu, na pričest. Euharistijska molitva po svojoj naravi pripada u red tzv. predsjedateljskih molitava, ali to ne priječi da se insistira na punom, svjesnom i djelatnom sudjelovanju vjernika i u tom dijelu bogoslužju. Iako se može činiti da se sudjelovanje zajednice u euharistijskoj molitvi reducira na posebno držanje i stav tijela te na nekoliko kratkih poklika odnosno aklamacija, mogućnosti su

sudjelovanja znatno šire. Napomenimo samo da je novom *Općom uredbom rimskoga misala* predviđeno da pojedine Biskupske konferencije unesu i neke druge poklike unutar same molitve,¹¹ pri čemu bi trebalo premisliti osobito one poklike koje naša vlastita praksa već poznaje. Međutim, pored takvih oblika sudjelovanja najviše mogućnosti pruža upravo ono što je u “moći” samoga svećenika slavitelja, a što se najmanje koristi. Temeljna odrednica euharistijske molitve jest da je ona *molitva* u najužem i najdoslovnijem smislu riječi. U obnovljenom bogoslužju euharistijska se molitva više ne naziva *canon missae*, čime se sugerirala njezina nepovredivost ali ujedno i nedostupnost, nego se danas naziva *prex eucharistica*, čime se kazuje da je ona središnja molitva slavlja euharistije. Ukoliko pak ona ostane zasjenjena tradicionalnim svećeničkim sindromom koji se naziva “*reći misu*”, onda zasigurno neće pružiti puno mogućnosti niti otvorenosti za vjerničko sudjelovanje. Ako je svećenik ne shvaća kao molitvu, uzalud nam je zahtijevati vjerničko aktivno uključanje u nju. Sudjelovanju će svakako pridonijeti i izbor euharistijskih molitava pri čemu osobito valja, uvidjeti vrijednost onih molitava koje su jezičnim izrazom i molitvenim duhom vjerničkoj zajednici znatno bliže od onih koje se najredovitije koriste.¹²

Završni obredi vrše se na istom mjestu na kojem i uvodni, na mjestu predsjedatelja. Poštivanje ovih liturgijsko-prostornih koordinata pomaže da se misno bogoslužje doživi kao organička cjelina u kojoj svi elementi konvergiraju prema jednoj točki – euharistiji - sakramentu jedinstva vjernika s Kristom. U takvom bogoslužju prostor nije više “posvećena” dvorana nego mistagoški, odnosno nimfagoški, element bogoslužja.

Svećenik-liturg kao i oni koji s njim pripremaju bogoslužje trebaju poznavati i teologiju bogoslužja i teologiju bogoslužnog prostora, tzv. *genius loci*. Događa se, naime, da u nekom liturgijskom prostoru koji je relativno uspješno ostvarenje i s arhitektonskog i s liturgijsko-teološkog aspekta, samo bogoslužje ne iskorištava sve ono što prostor omogućuje. Prostorna geometrija treba biti u prepoznatljivom i doživljenom suzvučju s liturgijskom geometrijom.

¹¹ IGMR 147 (*izdanje 2000*): “Narod se svećeniku pridružuje u vjeri i šutnjom, te dijelovima koji su za nj predviđeni u euharistijskoj molitvi, a to su: odgovori u uvodnom dijalogu predsjedatelja, Svet, poklik nakon posvećenja, poklik *Amen* nakon završne doksologije te drugi poklici odobreni od Konferencije biskupa i potvrđeni od Svete stolice.”

¹² Već nekoliko godina na hrvatskom jeziku imamo prevedenu *Prex eucharistica pro variis necessitatibus*, nazvanu peta euharistijska molitva, koja zbog snažnog molitvenog izričaja pruža znatno šire mogućnosti vjerničkog uključanja u molitvu predsjedatelja (*Dodatak Rimskom misalu*, KS, Zagreb, 1996). Nije teško primijetiti da su osnovne 4 euharistijske molitve nabijene teološkim sadržajem te obilježene tradicijskom vjernošću i vrijednošću, dok u ovim novima u prvi plan izbija razumljiv i prihvatljiv *spiritus orationis*. E. Mazza, vrstan istraživač i poznavalac povijesnih oblika, strukture te biblijsko-teološkog sadržaja euharistijskih molitava, nema bojazni istaći da anafori općenito ne pružaju životnost i doživljenost ni njezin teološki sadržaj, ni bogatstvo biblijskim slikama, ni vjernost starim anaforama ili tekstovima kršćanske starine, nego baš duh molitve. Usp. E. MAZZA, *Nav. dj.*, str. 325-326, v. bilj. 66.

Mistagogija euharistijskoga bogoslužja predmnijeva uključenja svih bogoslužnih elemenata u mistagoški proces, pa tako i uključenje samog liturgijskog prostora. Zato i liturgijski prostor, kao mjesto u kojem se i po kojem se obred izvršuje, participira u djelu spasenja koje se u bogoslužju događa.

4. Novo gledanje obrednog

Ovaj kratki hod kroz bogoslužje i njegove osnovne dijelove kazuje nam da mnogi zanemareni i olako shvaćeni obredni elementi mogu odigrati prevažnu mistagošku ulogu. Ako se višestoljetnoj liturgijskoj dekadenciji pripisuje suhi ritualizam, pravi put obnove ipak ne smije zanemariti važnost *ritus-a*. Onaj sjetilni, somatski doživljaj spasenja u liturgiji nikada ne smije biti zanemaren. Svaki se liturgijski čin mora na potpun način ostvariti kroz barem jedan od čovjekovih osjetila. Liturgijska obnova, koja ponovno daje važnost stoljećima zanemarenoj antropološkoj dimenziji bogoslužja, pokazuje da se Tertulijanov aksiom *Caro salutis cardo* u bogoslužju obistinjuje u svojoj protežnosti. Takav pristup sakramentalnoj stvarnosti omogućuje da se sakrament doživi u njegovoj *objektnosti*. Dostojno vršenje čina omogućuje jasniji komunikacijski proces koji od vidljivoga *significans* dovodi do nevidljivoga *significatum*. Objektnost i realnost sakramenta kao spasenjske stvarnosti skriva se baš kroz proces simboličke komunikacije. Drugim riječima: objektnost sakramenta nalazi se u “*sym-boličkom*” suodnosu koji dvije realnosti, vidljivu znakovnu i nevidljivu sadržajnu, sjedinjuje u jednu stvarnost.¹³ Na taj se način u bogoslužju na otajstven način združuje čovjekovo znakovno i Božje spasenjsko, a što će vazmeni prekonij prereći divnim stihom: *terrenis caelestia, humanis divina iunguntur*.

Promatrajući liturgijski razvoj kroz stoljeća moguće je kroz cijelu povijest zamijetiti svojevrsni naboj između potrebe za aktivnim sudjelovanjem vjernika te potrebe za vizualnim predstavljanjem otajstva koje se događa. Što je aktivno sudjelovanje vjernika više opadalo to je više rasla potreba za vizualnim predstavljanjem otajstva, bilo u arhitektonsko-prostornom ili likovnom, bilo u obredno-znakovnom izrazu. Takvo “znakovno” iskustvo bogoslužja teško se moglo vinuti do iskustva s onu stranu znaka. Stoga su se već u doba začetaka liturgijskoga pokreta, na prijelazu iz devetnaestoga u dvadeseto stoljeće, javila filozofsko-teološka razmišljanja koja su sakramentalnu teologiju počela promatrati kroz prizmu simboličkoga čina koji je mjesto i put soteriološkoga iskustva. M. Blondel (1861-1949) pokušao je umjesto uvriježenog razmišljanja o sakramentu kao *signum* i *causa* dati nove naglaske sakramentalnoj teologiji

¹³ Usp. G. BONACCORSO, Gestualità liturgica ed emotività, u: *Rivista di pastorale liturgica* 39 (2002), str. 10-11.

govoreći o sakramentu kao *symbolum* i *ritus*.¹⁴ Bogoslužje Crkve nije tek *signum* ili *causa* spasenjskoga otajstva nego snagom simboličkih (obrednih) čina pruža evidentnost i iskustvenost samoga spasenja.¹⁵

Danas kad se ponovno insistira na djelatnom sudjelovanju vjernika u bogoslužju i kad se s većom sviješću govori o otajstvu koje se slavi, u opasnosti smo gotovo potpuno zanemariti ovaj nužni vizualni ili znakovni element sakramentalnih slavlja.¹⁶ Tako suvremena bogoslužja sve više bježe od obredno-estetskog, a liturgijski prostor od umjetničko-estetskog. Semplicitizam u obredu, u prostoru, u vršenju službi, u ruhu te drugim vizualnim elementima, pokušavaju se opravdati insistiranjem na vrijednosti bitnog, dakle onog otajstvenog koje pak bez jasno definiranog estetsko-vizualnog biva teško zamjetljivo i još teže doživljeno. U težnji za jednostavnošću sve je teže pronaći *mistagoški oslonac* koji bi pružao sigurniji put do slavljenog otajstva. Taj put vazmeni prekonij definira kao put *per visibilia ad invisibilia*. Ako zanemarimo ili omalovažimo *visibilia* (tj. *significans*), izgubili smo put do *invisibilia* (tj. *significatum*).

Osjetljivost za obredne elemente pomoći će nam da vjernike potaknemo, ne samo na djelatno sudjelovanje. Djelatno se sudjelovanje vjernika ne postiže *aktivizmom* zajednice jer se nigdje od zajednice ne traži *participatio activa* nego *participatio actuosa*, a što znači da se može govoriti o djelatnom sudjelovanju i onda kad i nema "fizičke" aktivnosti. Upravo takav oblik sudjelovanja omogućuje da *participatio actuosa* postane *celebratio actuosa* svih prisutnih. Cilj liturgijskoga pastoralna, istaknut će novija liturgijsko-teološka promišljanja, jest upravo *celebratio actuosa*, aktivno slavljenje u kojem cijelu zajednicu priznajemo subjektom bogoslužja a ne samo pridruženim članom čina što ga svećenik vrši.

Stoga je pored duhovne pripreve svećenika za bogoslužje (*praeparatio spiritualis*) potrebna i *obredna priprava* (*praeparatio ritualis*), koja neće težiti za pukom rubricističkom vjernošću nego će biti usmjerena na način i umijeće slavlja, na *ars celebrandi*, na promišljanje kako ostvariti jedinstvo i aktivno sudjelovanje svih vjernika u svim dijelovima slavlja.

U predkoncilskoj se liturgiji odveć isticao kulturni karakter bogoslužja. Nakon Sabora težište se prenijelo s kulturnog na pastoralni vid: bogoslužje se počelo

¹⁴ M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893. Za kritički pristup Blondelovu djelu upućujemo na: M. ANTONELLI, *L'eucharistia nell'"Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Glossa, Milano, 1993.

¹⁵ Vrijedno promišljanja na tom tragu vidi u skupnom djelu: G. COLOMBO (ur.), *L'evidenza e la fede*, (Questio 1), Glossa, Milano, 1988. Vidi također A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, (Caro salutis cardo, Studi 10), Padova, 1995, osobito str. 50-89.

¹⁶ O toj problematici vidi osobito D. N. POWER, *Il mistero eucaristico*, Brescia, 1997, str. 424-426.

shvaćati kao središte pastoralne aktivnosti Crkve. Pri tom se ide i korak dalje te se insistira na katehetskoj dimenziji bogoslužja. Ostati na takvoj razini življenja bogoslužja znači riskirati da se zasjeni i zanemari ona sržna i nezaobilazna soteriološka dimenzija po kojoj je bogoslužje u prvom planu stvarno događanje spasenja. Mise s posebnim grupama, npr. s djecom i mladima, osobito trpe od tog katehetskog insistiranja te su presiromašne soteriološkim iskustvom bogoslužja. Identificiranje liturgije s katehezom jest instrumentalizacija najneposrednijeg i najjasnijeg susreta s Kristom, onog liturgijskog, u svrhu katehetske pouke ili vjerničke kulture.

5. Primat euharistije

Govoreći o euharistiji kao izvoru i vrhuncu sveukupne djelatnosti Crkve¹⁷, važno je uočiti da je taj aksiom moguće opravdati, ne samo na teološkom ili kršćansko-egzistencijalnom planu, nego i na samom kulturnom planu. Pojedini autori rado ističu *primat* sakramenta euharistije među sedam sakramenata. Euharistija je naime jedini sakrament koji je *konkretno i redovito ponovljiv*.¹⁸ Sakrament pomirenja je uvjetno ponovljiv, dakle kao *remedium* protiv zla ukoliko zlo postoji.¹⁹ Na sličan je način i sakrament bolesničkog pomazanja tek “uvjetno” ponovljiv. Euharistija je pak trajno i bezuvjetno ponovljiva, kao sakrament od kojega se živi. *Ecclesia de eucharistia vivit*, naslov je zadnje enciklike Ivana Pavla II.²⁰ Stoga se i vjerodostojnost kršćanskoga života može ispravno mjeriti upravo načinom i doživljenošću slavlja euharistije. Napomenuo bih pri tom da se u redovitoj praksi pastoralni uspjesi mjere drugačijim mjerilom. Na duhovnim obnovama ili pučkim misijama u župskoj zajednici, ili pak na duhovnim vježbama svećeničkih i redovničkih zajednica, rado će se isticati da je vrhunac obnove pučkih misija ili duhovnih vježbi “dobra ispovijed”. Ne nijećemo pastoralnu i duhovnu korist, pa i nužnost takvoga insistiranja na sakramentu pomirenja, ali smijemo postaviti pitanje može li se govoriti o “dobroj ispovijedi” ako nakon nje neće slijediti, recimo to jednostavnim riječima, djelatno i doživljeno slavljenje euharistije, sakramenta od kojeg se živi.

Svi se sakramenti Crkve mogu slaviti unutar slavlja euharistije osim jednog jedinoga, sakramenta pomirenja. Gotovo ironičnom možemo nazvati praksu u kojoj se zajedno s euharistijom slavi samo jedan sakrament, i to baš sakrament

¹⁷ Usp. SC, br. 10

¹⁸ A. GRILLO, *L'eucaristia al centro del settenario sacramentale. Declino e ripresa di un assioma sistematico*, u: A. GRILLO, M. PERRONI, P. R. TRAGAN, *Corso di teologia sacramentaria*, Brescia, 2000, str. 79-80.

¹⁹ Vrijedno je u tom vidu spomenuti i antičku praksu javne pokore kojoj su pristupali smo pojedinci koji su počinili moralno najteže prijestupe, a moglo joj se pristupiti samo jedanput u životu.

²⁰ Usp. IVAN PAVAO II., *Ecclesia de eucharistia*, Verbum, Split, 2003.

pomirenja. Takav suodnos euharistije i pomirenja pokazuje zapravo da se četvrti sakrament shvaća tek kao priprava za “dobru pričest” a ne kao spasenjski događaj pomirenja s Bogom i s Crkvom. S druge strane, u takvom se suodnosu ni slavlje euharistije ne doživljava kao udanašnjenje Kristova vazmenoga otajstva nego tek kako katehetski susret koji vodi k pričesti. Polemičnom može zvučati misao R. Falsinija, ali je njezina istinitost neosporna: ispovijed za vrijeme mise za lake je grijeha nepotrebna, a za smrtne grijeha nedovoljna.²¹

Umjesto zaključka

Zaključimo naše razmišljanje napomenom da se težnja za mistagoškošću bogoslužja ne veže jednostrano uz apofatičko i duhovno iskustvo otajstva spasenja. Liturgija kao teandrički čin, u sinergiji Crkve koja slavi i Boga koji spasenjski djeluje, potrebuje jasno *obredno ambijentaliziranje* kako bi se bogoslužje doživjelo kao stvarnost spasenja, u svim njegovim protegama između kojih se nipošto ne isključuje čovjeka tjelesnost. Zbog te nužnosti znaka i obreda i zbog svoje misterijske naravi kršćansko se bogoslužje ne smije jednostrano opredijeliti niti za antropološko ili sociološko iskustvo niti samo za duhovno ili teološko poniranje u otajstvo koje se slavi. Kristovo se otajstvo spasenja u bogoslužju Crkve slavi i iskuša *per ritus et preces*.²² I čini Crkve i molitva Crkve su u službi mistagogije, kao put i sredstvo susreta s *Mysterium salutis*.

²¹ Usp. R. FALSINI, *L'eucaristia domenicale*, Cinisello Balsamo, 1995, str. 127-128.

²² Usp. SC, br. 48.

MISTAGOGY OF EUCHARISTIC CELEBRATION

Summary

Following the repeated interest of theology and pastoral practice for the ancient mystagogical approach to liturgy, the author tries to show that celebration of liturgy as liturgical action (ergon) has mystagogical power, and it can bring community to the mystery of salvation. The mystagogy of liturgy is based on liturgical rituality. Therefore, understanding, the real evaluation of non-verbal language of liturgy is the prerequisite for the fulfilment of the experience of the mystery, which becomes real and contemporary in liturgical action. Including all the elements of the ritual and everything experienced by senses; such as liturgical actions, gestures, body positions, liturgical space and music, ministers and community gathered in liturgy into the category of sign and symbol, the author follows the order of mass and presents the mystery, which reveals itself through understanding and through experience of different liturgical actions. In the end, the author points to the need for the re-evaluation and recovery of the dimension of sign and symbol in liturgy, for modern society is less and less capable of feeling and understanding the symbolic. As liturgy of the Church is also God's act of salvation, it has to be performed as an action or an event in every sense of the word, and this is only possible by using signs.

Key words: *Mistagogy, sign, symbol, ritual, order of mass, Eucharistic celebration.*