

UDK 27-55-282-558-18
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 20. 5. 2009.
Prihvaćeno: 10. 7. 2009.

GENEALOGIJA VJERNIČKOG SUBJEKTA KRŠĆANSKA INICIJACIJA U SVJETLU ANTROPOLOGIJE I TEOLOGIJE OBREDA

Ivica ŽIŽIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
Papinski liturgijski institut Papinskog sveučilišta sv. Anselmo, Rim
Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I – 00153 Rim
izizic@kbf-st.hr

Sažetak

Tema je ovoga rada tumačenje inicijacije u svjetlu fenomenološke antropologije i fundamentalne teologije obreda. Polazeći od činjenice da sve tradicije svetoga poznaju ritualnu inicijaciju kao integralni dio posredovanja vjerničkog identiteta, autor sugerira iščitavanje kategorije kršćanske inicijacije u svjetlu obredne genealogije vjerničkog subjekta i simboličkih procesa uvođenja u zajednicu vjere. Pritom, kao polazišnu točku, odabire suvremenu problematiku identiteta i antropološku krizu inicijacije iz kojih proizlaze određene tematske dimenzije ovog pitanja. Drugi je dio ovoga rada posvećen poredbenoj analizi inicijacijskog i identitetskog procesa. Radi se o pokušaju sustavnog skiciranja antropološke fenomenologije inicijacije u svjetlu simboličkih dinamika identiteta koji u velikoj mjeri omogućuju ispravno pozicioniranje fundamentalno-teološke hermeneutike kršćanske inicijacije. Naime, raščlamba identitetskih i obrednih obrazaca ima za cilj uočiti procesualni simbolički ustroj inicijacije razlažući njezinu početnu i trajnu ulogu u čovjekovu sebeozbiljenju. U sklopu takva promišljanja koje se nastoji konstituirati kao refleksija raznolikih induktivnih pristupa, s time što se nastoji ocrtati cjelina, zaključni hermeneutički trenutak bit će pozvan odgovoriti na pitanje simboličko-obrednoga identiteta kršćanske inicijacije. U toj perspektivi autor predlaže četiri inkluzivne dijalektike koje pružaju polazište jednom mogućem nacrtu teologije inicijacije posredovane fenomenološkom antropologijom. Riječ je o otajstveno-inicijacijskom i obredno-identitetskom uporištu kršćanske inicijacije u čijem se okrilju isprepliću procesualna dinamika vjere i obredna dimenzija vjerovanja.

Ključne riječi: inicijacija, identitet, obredni proces, tijelo, svijest, simbol, otajstvo, vjera.

Uvod

Otkada je Drugi vatikanski koncil, u sklopu cjelovite liturgijske reforme, obnovio kršćansku inicijaciju (SC 64) i novim redovima rehabilitirao sakramentalnu obrednost pristupa kršćanstvu,¹ teološka se misao ne prestaje baviti ovim važnim pitanjem. No taj je put obnove zacrtan već u pretkoncilskom periodu intenzivnim istraživanjima liturgijskih izvora na povijesnom području, doveo temu kršćanske inicijacije u središte različitih nacrti liturgijske teologije.² Pružajući poticaje liturgijskoj obnovi, ali i osnovu daljnjem teološkom proučavanju, teološki prilozi iz prve polovice minulog stoljeća nerijetko su bili posredovani antropološko-kulturalnim i fenomenološko-religijskim 'otkrićem' inicijacije. Naime, inicijacija je prvotno postala predmetom interesa novih humanističkih disciplina, koji su u njoj prepoznali prikladan okvir proučavanja čovjekove kulturalne humanizacije i religiozne individualizacije. Zanimljivo je primijetiti da su oci antropološke misli, počevši od A. Van Gennepa,³ vidjeli u inicijaciji sasvim posebnu formu, odlučujuću za nastanak i budućnost civilizacije te u njoj prepoznali osnove socijalne ravnoteže, žarišta kulturalnog ozbiljenja te načela same čovjekove humanizacije. Pritom su uočili da inicijacija nije zbir religioznih predodžaba ili pogleda na svijet, društvo i identitet, nego njihov konstitutivni čin, tj. *uojet mogućnosti* vjere, društva i identiteta. Proučavajući genealogiju subjekta u svjetlu kulturalnih, socijalnih i religijskih ishodišta antropologija inicijacije pojavljuje se kao odgovor na ljudski, socijalni i psihološki deficit moderniteta.

Inicijacija kao ključ razumijevanja čovjekova pristupa identitetu, zajednici i autoritetu svetoga nije mogla zaobići teološki napor oko novog razumijevanja obredne dimenzije vjere. Inicijacija se, primjerice, pojavljuje u Caselovoj 'teologiji otajstva', posredstvom filologije i religiozije, kao ključan element

¹ *Red pristupa odraslih u kršćanstvo*, Zagreb, 1998. (dalje: RPOK); *Red krštenja*, Zagreb, 1993.; *Red potvrde*, Zagreb, 1998.

² Osobito u postkoncilskom razdoblju, ali i mnogo prije, kao što dokumentira opsežna studija P. Caspanija (Pierpaolo CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Milano, 1999.), tema kršćanske inicijacije bila je predmetom mnoštva povijesno-teoloških, pastoralnih i liturgijskih studija. Možda ni jedna tema iz područja teologije liturgije nije bila tako iscrpno obrađena kao što je to kršćanska inicijacija. Ona i danas izaziva nemali broj novih istraživanja, osobito s pastoralnog i antropološkog gledišta. Novije studije redom pokazuju opsege krize inicijacijske dimenzije pristupa kršćanstvu, praktični deficit inicijacije u kršćanskim zajednicama, ukazujući ujedno na žurnost *obnove* inicijacije u sakramentalnoj formi kršćanske vjere.

³ Arnold Van Gennep (1873. – 1957.) bio je francuski etnolog njemačkog podrijetla, autor klasika antropološke literature *Obredi prijelaza (Les rites de passage)* objavljenog 1909. godine. Arnold VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino, 1981.

razumijevanja 'biti' kršćanskog otajstva.⁴ U Guardinijevoj će misli inicijacija zadobiti šire značenje 'liturgijske formacije'. No ona će također biti posredovana fenomenološkom antropologijom simbola.⁵ U teološkoj misli najnovijeg doba vrijedi istaknuti sustavan teološki rad L.-M. Chauveta, koji je dao nov zamah teološkom istraživanju, pruživši osnove 'fundamentalnoj teologiji sakramentalnosti'.⁶ Chauvetov interes za 'egzistencijalni' vid sakramenta nadahnjuje se na načelu prema kojemu »razumjeti sakramente znači razumjeti same sebe kao vjernike«⁷. Time svaki teološki govor o sakramentu nužno biva posredovan antropologijom.

Tragom ove teološke baštine, dijaloški otvorene fenomenološkom i antropološkom razumijevanju simboličkog i obrednog identiteta inicijacije, ovaj je rad usredotočen na temeljno pitanje: što znači inicijacija u procesu vjerovanja, odnosno kako se inicijacijom konstituira vjernički subjekt? Time se ne želi ponuditi iscrpna teološka elaboracija kategorijalnosti inicijacije, niti ograničiti tumačenje inicijacije u svjetlu transcendentnog dinamizma pristupa smislu. Teološka je hermeneutika pozvana pripustiti antropologiju u jezgru svojih analiza da bi *a fundamentis* razložila antropološku formu vjere i time eksplicirala sakramentalnu genealogiju (i fizionomiju) vjerničkog subjekta. Ovaj se rad vodi činjenicom da narav kršćanske inicijacije ne može biti odvojena od hermeneutike njezinih obreda, ni od fenomenološke analize identiteta. Budući da je teologija sakramenata, kao i liturgijska teologija, prvotno upućena elaboraciji 'istine' sakramenta u njezinom kristološkom, eklezijalnom i obrednom identitetu, ona je istom nužno usmjerena razmatranju antropoloških konstanti simboličko intencioniranih čina, kao što je identitet, koji efektivno prebivaju u sakramentalnom događaju. Riječ je o onim svezama kojima se subjekt, zahvaćen sakramentalnim događajem, konstituira u formi vjere i time pronalazi u svjetlu svoje 'posljednje istine'.

Ovaj se rad razvija trima uzajamno povezanim cjelinama. Prva obrađuje pitanje kulturalne i antropološke krize, odnosno aktualnosti identiteta i inicijacije u ozračju suvremenosti. Drugi dio rada, pomoću poredbene analize inicijacijskog i identitetskog procesa, pokušava ocrtati antropološku fenomenologiju

⁴ Taj će vid Caselove teologije doći do izražaja samo sagledavanjem cjeline njegove misli kakvu je ponudio Andrea BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano, 2003.

⁵ Romano GUARDINI, Liturgische Bildung, u: Romano GUARDINI (ur.), *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz – Paderborn, 1992., 19-110.

⁶ Luis-Marie CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino, 1982.

⁷ Andrea BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma, 1999., 83.

inicijacijskog procesa. Konačni, hermeneutički trenutak četirima inkluzivnim dijalektikama pozicionira fundamentalno-teološko razlaganje pružajući polazište jednom mogućem nacrtu teologije inicijacije.

1. Antropološka aktualnost identiteta i kulturalna kriza inicijacije

U doba kasne modernosti obilježene urušavanjem tradicija i autoriteta, fragmentacije istine i temelja, koju ulogu mogu imati *obredi inicijacije*? Nije li u doba tehnokracije i ekonomske racionalnosti njihova aktualnost utrnula? I nisu li same tradicije svetoga napustile inicijaciju i tako izgubile bitan dio vlastitog identiteta? »Često se kaže da je jedno od obilježja suvremenog svijeta nestanak inicijacije (...) inicijacija je praktično nestala iz zapadnjačkog društva« – tvrdi M. Eliade.⁸ Pred pitanjem što je inicijacija svaki se odgovor nužno susreće s pitanjem aktualnosti i krize identiteta. S druge pak strane, nestanak inicijacije s obzora zapadnjačke kulture valja potražiti u složenim procesima promjene antropoloških i kulturalnih paradigmi. Identitetske formacije ostale su lišene religioznog obilježja, a obredna je inicijacija ostala uskraćena za kulturalni obzor. Sudbinu inicijacije, osim toga, određuje svođenje simboličko-obrednog uvođenja na razinu pedagogije vjere, tj. gubitak obrednog identiteta inicijacije. U tri problemske razine – kulturalna, identitetska i liturgijska – skicirat ćemo stanje inicijacije u situaciji kasne modernosti, koja će nam sugerirati određene tematske dimenzije daljnjeg razmatranja.

1.1. Inicijacija u kulturalnom ozračju (post)moderniteta

Uz to da sveto nestaje s obzora zapadnjačke civilizacije, široko je poznata da su obredni simboli i čini izgubili svoj značaj za suvremenog čovjeka. Religiozni 'svijet života' tako se našao dezintegriran u temeljnim simboličkim dimenzijama. On se povukao na razinu autorefleksivne svijesti kojoj su uskraćeni odnosi, tijelo, tradicija te simboli pripadnosti. Kategoriju 'sekularizacije', tvrdi P. L. Berger, nije moguće shvatiti na razini socijalnih institucija kao što je primjer odvojenosti Crkve od države, nego se ona odnosi na unutarnje preobrazbe ljudskoga iskustva. U pravom smislu, sekularizacija se odnosi na *svijest*.⁹ Nije li stoga uputno na području svijesti potražiti tragove 'svetoga'? I nije li ispravno iščitavati krizu tradicija svetoga, kao što je inicijacija, tragom oronu-

⁸ Mircea ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli dell'iniziazione*, Brescia, 1980., 9.

⁹ Usp. Peter L. BERGER, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Bologna, 1995., 14.

le religiozne dinamike suvremene čovjekove svijesti? Uzmemo li u obzir da *sveto* ne postoji bez svojeg očitovanja, odnosno simboličkog posredovanja, postaje razvidno zašto suvremena svijest proživljava sekularizaciju na području praktičnih religijskih čina. Istodobno, religijski čini bez dinamike tijela i svijesti ostaju obesnaženi. Oni, naime, nisu rubni predio religioznog života, ni puki izraz vjerovanja, već čini *vjere* (*actio fidei*) u kojima vjera biva stvarno sadržana i sadržajno doživljena. Desakralizacija i sekularizacija tako će ostati usko povezane unutar krize religiozne prakse. Drugim riječima, uklanjanje obredne prakse te desimbolizacija temeljnih odnosa prema autoritetu i tradiciji svetoga sačinjavaju jezgru suvremene krize religije. U tom okviru valja sagledavati i inicijaciju kao dio religijske tradicije i prakse koji se predlaže kao pozitivan model ozbiljenja identiteta.

Tragom Bergerova mišljenja sekularizacije kao 'nutarnje' pojave u sklopu religijskih sustava relativno je lako uočiti problem identiteta kao ključni, gotovo nosivi element koji valja razmotriti, posebno kada je riječ o obrednoj praksi iniciranja. Upravo unutar obrednog pristupa kršćanskoj vjeri, figura identiteta igra odlučujuću ulogu. Jer identitet nije statična figura 'posjeda' nego dinamička stvarnost 'pripadanja', 'vjerovanja' i 'odnosa', potrebno ga je promišljati u sklopu konstitutivne obredne dimenzije vjere. Štoviše, problem uskraćenih odnosa, lomova pripadnosti Crkvi i urušavanja vjerovanja nije moguće misliti mimo njihove praktične dimenzije, ni onkraj religioznih čina iz čijeg okrilja ishode. A to jasno dokazuje slučaj manjkave inicijacije unutar religiozne prakse i potraga za izravnim iskustvom svetoga u ozračju alternativnih religijskih skupina, sekta i zajednica.¹⁰ U njima inicijacija nipošto ne predstavlja marginalnu obrednu praksu već igra bitnu ulogu bilo u izgradnji identiteta bilo u dinamici pripadnosti. Dok u marginalnim religijskim skupinama inicijacija postaje središnjom, u tradicionalnim religijama ona postaje marginalnom. Taj se preokret, naravno, odnosi na obrednu praksu iniciranja, tj. na simboličko-ritualni identitet inicijacije.

Razloge marginaliziranja inicijacije te svođenje obreda na niz ezoterijskih tehnika pristupa svetome ne treba tražiti isključivo u 'zaboravu simbola' niti u 'žedi za svetim'. Sekularna se emancipacija od religije, naime, nije odrekla obrednosti identiteta. U rastvaranju tradicija svetoga, obred je zadobio dru-

¹⁰ Taj se slučaj bilježi kod raznih religijskih pokreta ili pak drugih pokreta kod kojih je na djelu »permanentna liminarnost«, tj. stalna uronjenost u marginalna 'stanja' inicijacije. *Communitas rock* i *communitas hippies* samo su neki primjeri koji zorno pokazuju 'aktualnost' inicijacije u takvim skupinama. Usp. Victor TURNER, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia, 1975., 65-71,

ge funkcije. P. Lardellier tvrdi da javni ili privatni obredi i dalje nastavljaju slijediti ljudski život, te podupirati kolektivno sjećanje.¹¹ Obrednost biva i dalje dijelom ljudskog života, osobito u trenucima izvanrednih ili odlučujućih događaja prijelaza i preobrazba pojedinca ili čitavih zajednica.¹² Međutim, lišeni autoriteta i tradicije svetoga, novi obredi ne utjelovljuju dijalektiku drugosti transcendencije nego služe kao sredstva dramatizacije i integracije jastva izloženog krizama preobrazbe ili potrage za utemeljenjem. Stoga oni ostaju imanentni simboli opisani subjektivitetom i u njemu iscrpljeni.¹³ Jer kulturalni uvjeti modernosti potiču stalnu 'potragu za sobom', obredi dobivaju smisao samo ako služe autoreferencijalnom projektu samoidentiteta te zbog toga bivaju podređeni subjektivnim nazorima i potrebama.

Ako je inicijacija 'zaboravljena' kategorija u svijesti zapadnjačke civilizacije, unatoč činjenici da je inicijacijska dimenzija suvremenih obrednosti vrlo živa, kategorija identiteta doživjela je neočekivanu aktualnost. U trenutku nestanka inicijacije s kulturalnog obzora, inicijacijska dimenzija nastavlja živjeti u sjeni postmodernih simbola identiteta, pokazujući da je ona, unatoč kulturalnim varijacijama, trajna antropološka konstanta. Povezanost između inicijacije i identiteta, kao što ćemo vidjeti, nije slučajna nego strukturalna. Naime, žarište inicijacije uvijek je identitetski proces simboličke konstitucije. Pitanje je identiteta, dakle, ključno u samorazumijevanju čovjeka, ali i u razumijevanju krize i potrebe za inicijacijom, koja se u konačnici reflektira u religijskim zajednicama u obliku slabe pripadnosti izravno vezane uz inflaciju obrednosti.

¹¹ Pascal LARDELLIER, *Les Nouveaux Rites. Du mariage gay aux Oscars*, Paris, 2005. Vidi također: Georg RITZER, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Bologna, 2000.

¹² V. Turner je pokazao da neki elementi inicijacije nastavljaju živjeti u specifičnim oblicima djelovanja kao što je *igra*. Liminarnost, tranzitivnost, gratuitnost, sloboda samo su neka obilježja igre u kojima se na više ili manje izražen način očituje inicijacijska dimenzija. Victor TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna, 1986., 66-84.

¹³ Mnogi autori vrlo rado uspoređuju svijet medija, sporta, trgovine i spektakla s obredom. Štoviše, u njima nerijetko iščitavaju pojavu *novih obrednosti*. Posebna važnost pridaje se *inicijacijskom* obilježju novih obrednosti. Iako se svi autori slažu da se radi o parareligijskim simboličkim nadomjestcima, neupitna je njihova rasprostranjenost i utjecaj na svijest i tijelo suvremenoga čovjeka. Novi su obredi izrazito *estetični* i *dramatični*, upravo *inicijacijski*, budući da pokušavaju parafrazirati iskustvo svetoga simulacijom cjeline (holizam). U civilizaciji komunikacije i spektakla, ikonično i ekstatično, jednom riječju estetično, zauzima vodeću ulogu u neposrednom pristupu 'idealnom svijetu'. Svako pak institucionalno posredovanje predstavlja za postmoderni subjekt nesvladivu zaprjeku. Stoga i institucionalizirane obredne forme postaju *a priori* neprihvatljive, jer zahtijevaju posredništvo i posredovanje, postupnost i neizravnu oči-glednost.

1.2. Promjena paradigme: identitet bez inicijacije – inicijacija bez identiteta

U našoj suvremenosti ništa se ne čini tako aktualnim i tako izrazito potrebnim kao identitet.¹⁴ Već sama pomisao na identitet izravno upućuje na neophodnu potrebu jastva. Identitet »poprima oblik bezuvjetne prinude«, dok u isti mah postaje inflatoran pojam.¹⁵ Ovdje, dakako, nije riječ o izostanku teorija identiteta nego o potrazi za egzistencijalnim modelima njegova ozbiljenja. Modernitet je iznjedrio nemali broj ideologija identiteta, a postmodernitet niz nacrtava prevladavanja krize identiteta. Pokušavajući pretvoriti identitet u 'objekt', politike i filozofije identiteta doprinijele su rastvaranju cjelovitosti i jedincatosti subjekta. Ideja identiteta zapravo počiva na pretpostavci da je riječ o reflektivnom 'posjedu' subjekta, koji se na subjektivnom planu reflektira kao *alter ego*, o posjedu koji bez vanjskih uporišta posve 'pripada' subjektu, odnosno radi se o veličini koja koordinira i sabire sve individualne značajke subjekta.¹⁶ Time su jasno povučene 'granice' identiteta, kojima on biva predočen kao zaokružena 'autonomna cjelina' koja se samodostatno odnosi spram same sebe. No on je zapravo žarište bez uporišta, koje nerijetko ostaje u rukama filozofsko-političkih strategija 'posjeda', o čemu dovoljno svjedoče tragična iskustva ideologije 'etnički čistog identiteta' ili pak medijska manipuliranja 'virtualnim inicijacijama'.¹⁷

Za razliku od modernoga 'reificiranog' identiteta, koji se posreduje emancipacijom, premoderna su društva u identitetu prepoznavala *relacijsku* figuru pridruživanja zajednici i tradiciji svetoga. Identitet tako nije samo ono što je vlastito pojedincu, nego zbir svih obilježja koja dijeli s drugima, kojima participira u zajednici u njezinoj povijesnoj, religijskoj i socijalnoj datosti. Identitet je simbolički supstrat kojim se pojedinac prepoznaje u svojoj posebnosti, ali i pokretna dinamika dioništva u zajednici. Identitetska formacija sastavni je dio participacije u zajednici odakle se definira *status* pojedinca. U tom pogledu, identitet je neshvatljiv bez konteksta zajednice, tradicije i autoriteta, koji ga *objavljuju*, ali i

¹⁴ O aktualnosti i problemima identiteta u zapadnjačkoj kulturi više u: Zygmunt BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Bari, 2003.; Gian Piero JACOBELLI, *Le mosse del cavallo. Tra segni del passaggio e passaggi del segno*, Soveria Manelli, 2007.; Mario MANFREDI, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, Bari, 2004.; Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari, 1996.; Zdenko ZEMAN, Identitetske strategije: u potrazi za smislom, u: *Društvena istraživanja*, 16 (2007.) 6, 1015-1029.

¹⁵ Jean Claude KAUFMANN, *Iznalaženje sebe. Jedna teorija identiteta*, Zagreb, 2006., 59.

¹⁶ Zanimljivo je primijetiti da je sličnu sudbinu doživjela i zajednica, kao što sjajno dokazuje Roberto Esposito. Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1999., VII-XXVIII.

¹⁷ O strategijama medijske 'inicijacije' vidi u: Daniel DAYAN – Elihu KATZ, *Le grandi cerimonie dei media*, Bologna, 1993., 90-209. »Medijski paradoks«, primjećuje Jacobelli, »sastoji se u prijelazu koji ne prelazi. (...) Kako se uostalom može dogoditi prijelaz u situaciju antropološke implozije?« Gian Piero JACOBELLI, *Le mosse del cavallo*, 155.

ustanovljuju u obrednom ozračju inicijacijskog procesa. Time se ne želi reći da je premoderni identitet bio zgotovljen derivat zajednice, tradicije i autoriteta nego da je bio bitno određen uzajamnim *odnosom* prema zajednici, tradiciji i autoritetu, koji se obredom sabiru i obredno ponazočuju. Inicijacija, u tom smislu, izrasta iz 'povjerljivog' obrednog donosa preko kojega subjekt biva podvrgnut pristupu, te potom unesen u religijsku i kulturalnu baštinu koji ga preporada. Obredi inicijacije u svakom pogledu igraju aktivnu ulogu u konstituciji identiteta s obzirom na njegovu 'predaju' ili 'konstituciju'. U tradicionalnim društvima i općenito u tradicijama svetoga inicijacija biva shvaćena kao *uvjet mogućnosti* identiteta, tj. identiteta koji 'nastaje' slijedom simboličkog pridruživanja svetomu. Kulturalna antropologija naširoko je dokazala uvjerenje prisutno u takvim društvima: tko nije iniciran, ne zna što je i komu pripada.

Moderna redukcija identiteta u sferu individualnoga posjeda uvjetovana je faktičkim raspadom zajednice u urbaniziranom svijetu te radikalnom sumnjom u vjerodostojnost religijske baštine i autoriteta. Iluministički ideal identiteta, uvjetovan subjektivističkim nazorom na čovjeka, naglasio je njegovu jedinstvenost i nedjeljivost i time otvorio put artikuliranju identitetskog individualizma. Iz toga stava proizlazi da racionalan, samosvjesan i jedinstven subjekt svoj identitet ne nalazi u zajednici, nego ga refleksivno otkriva kao subjektivnu veličinu. Zbog toga kategorija identiteta biva izjednačena s onim što je individualno i svojstveno te ujedno tvori granicu razdvajanja od drugih i različitih.

Postmoderna je velikim dijelom naslijedila moderno shvaćanje identiteta, ali i baštinila krizu subjekta razvidnu u višeslojnoj fragmentaciji subjekta između autonomije i sebeutemeljenja. Emancipacija, koju je moderni individualizam u ime autonomije identiteta promaknuo na razinu ideala, postala je u isti mah dramatični egzistencijalni vakuum u kojemu subjekt gubi inicijativu pred izazovom ozbiljenja svojega lika, a prepušta se 'funkcionalnim' paradoksima svojega identiteta s ishodom mnogostrukog i podijeljenog jastva.¹⁸ Ishod moderne individualizacije široko je prepoznata pojava 'minimalnog jastva', tj. emancipiranoga subjekta podložnog kontingentnim identitetima koji se izmjenjuju slijedom zadanih funkcija. Današnje društvo zato poznaje samo 'fluidne identitete'.¹⁹ Inicijacija dobiva zamjenske forme u disciplinskim, pravnim, kolektivnim obredima pristupa određenoj zajednici, koji se s vremenom ili po određenim uvjetima mogu izmijeniti ili dokinuti.

¹⁸ Piero AMERIO, *Problemi umani in comunità di massa. Una psicologia tra clinica e politica*, Torino, 2004., 75.

¹⁹ Pierangelo SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, 2002., 137.

Uz moderno stanje potisnutosti identiteta u subjektivni kontekst autorealizacije i kontingentnosti, sadržane u činjenici erozije kontinuiteta i jedinstvenosti smisla, religijska kategorija obreda doživljava progresivni pad. Obredno koincidira s površnim te postaje slabom formom pripadnosti, metaforom privida vjere nedostatne da pruži utemeljenje i nedovoljno snažne da integrira pojedinca u odnosima pripadnosti. Obred prestaje biti generatorom smisla i time inicijacijskim ambijentom konstitucije identiteta. Ako je u premodernim društvima identitet pojedinca bio bitno određen relacijama pojedinac – zajednica, sadašnjost – tradicija, sveto – profano, koji se zbiva u obredu i obredno, u postmodernitetu on gravitira refleksivnom monologu lišenom simboličkih odnošaja. Naime, moderna su društva afirmirala izravno posredovanje identiteta na temelju religijskih i socijalnih vrijednosti. U modernitetu nastupa promjena. Identitet postaje *zadatkom*, a put njegova ostvarenja unutarnjim, osobnim i izvornim načinom sebeozbiljenja subjekta. Aktualna civilizacijska situacija, kao niti jedna dosadašnja epoha, pokazuje krizu identiteta u obliku krize odnosa, tj. u obliku krize potrebe za dijaloškom egzistencijom.²⁰ Ontološka dezorijentacija subjekta uzima maha u kontinuiranom urušavanju simboličkih dimenzija pripadnosti, što sa sobom nosi povlačenje subjekta u sferu individualnog monologa (individualizam) ili funkcionalnoga prepuštanja (kolektivizam). Učinci fragmentacije jastva i uskraćenosti pripadnosti razvidni su u traganju za kolektivnim identitetom preko medijski konstruiranih 'snažnih ličnosti' ili 'događaja', ali i u religijskom ambijentu u potrazi za 'karizmatičnim jastvom' vođa i zajednica sposobnih odgovoriti ne samo na imanentne potrebe nego na još radikalniji zahtjev za smislom, odnosno vjerom.²¹ Nudeći uvjerljiv model istine, razne, često konkurirajuće identitetske sheme, obećavaju ozbiljenje temeljnih vrijednosti čovjekove humanosti. Ponuda identiteta sadrži na manje ili više izravan način ponudu povjerenja/vjere bez odnosa, te obećanje dobrobiti bez sadržaja) Toj promjeni kulturalne paradigme nije izmaknula ni religijska inicijacija. Ona je, naime, u velikim tradicijama svetoga ostala u latentnom stanju ili je pak zamijenjena religijskom socijalizacijom. No zato je u marginalnim skupinama, makar u sinkretističko-pseudoreligijskom obliku, doživjela pravi procvat.²²

²⁰ Ideal autonomnog subjekta doveo je do zazora od svih tradicija i sveza. Emancipacija kao obrazac ozbiljenja čovjekove humanosti posebno je očevidan u slučaju uklanjanja 'figure rođenja' iz identitetske svijesti suvremenoga čovjeka. Franco MANZI – Giovanni Cesare PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi, 2001., 26-29.

²¹ Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'uomo nell'era della televisione*, Napoli, 2005., 117-128.

²² Oživljavanje inicijacijskih modela zorno je ilustrirao V. Turner pokazavši da oni nisu stvar prošlosti, niti pripadaju samo mističnim i religijskim tradicijama 'primitivnih'. Na

1.3. Kršćanska inicijacija: teološko-pastoralne dezorijentacije

Kategorija kršćanske inicijacije postala je sastavnim dijelom pastoralne retorike kojom se općenito misli na proces pristupa kršćanstvu, način postajanja kršćaninom. Međutim, ista kategorija u novije vrijeme trpi od predrasudnih poimanja, uglavnom suženih na shvaćanje inicijacije kao pedagoškog procesa integracije u crkveno zajedništvo i u stvarnost vjere primarno povjerene katehezi. Uloga sakramenata, u tom smislu, ne izlazi iz djelokruga crkvenog poučavanja u vjeri već tvori trenutke neposredne primjene upravljene eksplikativnom rastu u vjeri. Crkveni se pastoral tako pronalazi zapreten u nedoumici oko mjesta i vremena sakramenata inicijacije podvrgnutih procesu ljudskog sazrijevanja, budući da pretpostavlja *pouku* kao konstitutivni čin pristupa kršćanstvu, te joj povjerava konstitutivni zadatak vjerničke formacije. Inicijacija, shvaćena u okviru razumijevanja i zrelog priklanjanja sadržajima vjere, tek djelomično uvažava obrednu dimenziju kao konstitutivnu praksu. S pravom G. Angelini govori o pojavi pedagogizacije inicijacije čime se otajstvena dinamika sakramenata odvodi onkraj iskustvenog poniranja, a sama inicijacija rastvara u »intelektualno prihvaćanje« i »povijesno djelovanje«. ²³ Naime, 'dogmatska vjera' pretpostavlja sakramentalnu praksu, upućuje na nju, ali ju prešutno još uvijek smatra izražajnim trenutkom, a ne konstitutivnim činom. Problematika *redoslijeda* sakramenata kršćanske inicijacije jasno pokazuje sklonost crkvenog pastora da sakramente 'rasporedi' u ritmu prethodno uobličene pedagogije vjere, a time i pretvori u 'sredstvo' posredovanja kršćanskog identiteta. Pastoral inicijacije, ograničene na katehezu i pripravu na sakramente naglašenim funkcionalnim modelom 'religijske socijalizacije' zasigurno ne odgovara istini inicijacije, koja je obredno uvođenje u vjeru slavljem Kristova otajstva. Nastavljajući primjenjivati kulturalno nadiđene, a teološki neodgovarajuće modele djelovanja, crkveni pastoral sve teže uspijeva odgovoriti na zadatak cjelovitog uvođenja u vjeru. Naime, suvremena kriza vjere u crkvenim zajednicama razmjerna je opsegu uskraćene ili manjkave inicijacije.

Reduktivni pristup kršćanskoj inicijaciji zacijelo nije samo plod pastoralnih strategija, u dobroj mjeri naslijeđenih iz 'antimodernističkog' modela crkvenog pastora koji je već u pretkoncilskom periodu bio sporan. On je također uvjetovan nedostatnim interesom za integracijom fundamentalno-te-

primjeru nekih novijih pojava 'zajednica' kao što su mladenački pokreti, npr. hipiji, Turner izvlači zaključak o univerzalnoj konstanti inicijacijske formacije. Victor TURNER, *Simboli e momenti della comunità*, 65-72.

²³ Giuseppe ANGELINI, Ripresa sintetica, u: RAZNI AUTORI, *Il battesimo dei bambini. Questioni teologiche e strategie pastorali*, Milano, 1999., 211-226.

ološkog istraživanja osnove vjere i prakse. Sve to ukazuje na ustrajnost premodernoga ili antimodernoga načina viđenja vjere i identiteta u današnjem crkvenom kontekstu. Noseći istodobno sav teret kao i svu blagodat kolektivnog identiteta, taj je model nekoć pružao sigurne osnove pristupu vjeri i Crkvi u monolitnom društvu prožetom kršćanskim duhom. U njemu je dolazio do izražaja pojmovni i etički pristup istini vjere. »Biti iniciran značilo je ući u red već utvrđenih ideja i života, a ne započeti živjeti u novom identitetu u snazi iznenađujućeg susreta u vjeri.«²⁴

Teološke dezorijentacije daju se zamijetiti u manjku kritičkog promišljanja sadašnje crkvene prakse. Iako teologija, osobito ona liturgijska, pridaje inicijaciji važnost, temeljna se teologija i danas nalazi u situaciji manjkavog promišljanja ortoprakse. To je posebno razvidno u slučaju inicijacije, koja je smještena u okvir rubnih, praktično-aplikativnih tema, unatoč činjenici da je riječ o konstitutivnom činu kršćanske vjere, a samim time i o temi koja se nužno susreće u bilo kojem temeljnom promišljanju vjere. Teološka misao nerijetko prelazi preko ili mimo pitanja sakramentalne genealogije vjere. Zaobilazeći upravo praktičnu formu vjerničke svijesti, a time i obrednu dimenziju u redu iskustva vjere, fundamentalna je teologija ustrajala u odvojenom promišljanju sadržaja vjere (*fides qua*) i sadržaja iskustva vjere (*fides quae*), čime joj je izmahnula njihova poveznica – *liturgijski čini vjere*. Međutim, inicijacija u redu liturgijskih čina vjere predstavlja pravi izazov teološkom mišljenju. Ono je pozvano misliti temelje kršćanske vjere ne pretpostavljajući nego polazeći od onih čina kojima se postaje kršćaninom.²⁵ Povratkom na liturgijski identitet pristupa kršćanstvu teologija može otkriti kršćanski identitet u redu *praktičnih* čina (svijest, tijelo, čin) njegove simboličke realizacije, a samim time i identitet pristupa kršćanstvu u redu konstitutivnih čina vjerovanja. No pred tim izazovom razmatranja 'samih stvari' kršćanstva teologija se nužno treba obratiti interdisciplinarnom i induktivnom pristupu. U raščlambi povijesno-kultu-

²⁴ Giuseppe BUSANI, La rilettura del 'Rito di Iniziazione cristiana degli adulti' a confronto con il postmoderno, u: RAZNI AUTORI, *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, Roma, 1998., 214.

²⁵ »Religiozno iskustvo, simbolički govor i obredni čin« – tvrdi A. Grillo – »temeljni su elementi svake teološke teorije i prakse. Novija tradicija pokušala je zaniijekati svim sredstvima tu istinu. Pokušala je smjestiti kršćanstvo samo na teorijsko ili etičko područje jednostrano naglašavajući pitanje 'istine' i 'odluke'. Ustvari, samo na temelju *simboličke pretpostavke* (mitske i obredne) kršćanske egzistencije moguće je vrjednovati istinu i obvezatnost vjere, inače teorijska i etička evidencija kršćanstva može ostati slaba i neučinkovita.« Andrea GRILLO, La dimensione simbolica come istanza di fondo per una visione teologica rinnovata, u: Giuseppe RUTA (ur.) *L'insegnamento della religione cattolica nel mondo dei simboli: attualità, fondamenti e sviluppi*, Messina, 1999., 90.

ralnih i antropoloških uvjeta čina vjere za temeljnu je teologiju od ključnog interesa čvršće povezivanje s fenomenologijom i antropologijom. Na različite načine i raznim vidovima ove discipline ukazuju teologiji na bitne dimenzije pozitivnog čina vjere, a da se pritom ne narušava hermeneutički sklop teološkog promišljanja. Upravo se u slučaju inicijacije antropologija i fenomenologija za teologiju pokazuju više od samih sugovornika, jer razrađuju konstitutivne procese ljudskoga iskustva svetoga, pokazujući da je njegov sadržaj neodvojiv od sadržaja vjerovanja. S pravom, stoga, G. Busani tvrdi: »Pristup kršćanskom identitetu ne daje se izvorno u obliku argumentacije ni u obliku niza etičkih načela već u obliku iskustva koje se nezaobilazno susreće u obrednom činu. To znači da posredovanje vjere nije nešto drugo s obzirom na čin vjere. Ili, bolje rečeno: u obrednom se činu ne ostvaruje prijelaz k vjeri, još manje izraz vjere ili njezina primjena, nego sama vjera. (...) Pristup vjerničkom identitetu – posredovanje i utemeljenje – nisu oprječna alternativa.«²⁶

2. Inicijacija: fenomenološki i antropološki obrisi obreda

U prethodnom smo dijelu pregledno ocrtali samo neke vidove suvremene problematike inicijacije usko vezane uz problematiku identiteta. U sljedećem se promišljanju nalaže razmatranje inicijacije u svjetlu antropologije i fenomenologije dinamika identiteta da bismo u daljnjoj razradi ponudili *lectio difficilior*: fundamentalno-teološku osnovu iščitavanja kršćanske inicijacije. U svim se pojedinim etapama pojavljuje pitanje: koju ulogu ima simbolički dinamizam obreda u konstituciji i procesu vjerničkog identiteta? Odgovor na to pitanje u velikoj mjeri omogućava ispravno pozicioniranje fundamentalno-teološke osnove promišljanja kršćanske inicijacije. Odgovara se pomoću poredbene analize antropološke fenomenologije identiteta i obreda, budući da se u religijskom miljeu obredni proces i identitetska formacija ne događaju neovisno jedan o drugome. Tumačenje njihovih strukturalnih odrednica dovest će našu analizu do definiranja relacijskih figura identiteta u kojemu se ogledaju uporišne točke inicijacijskog procesa.

Osnovna ideja iz koje se rađaju tematske dimenzije ove cjeline oslanja se na tezu prema kojoj se identitet rađa i postoji u simbolički definiranim odnosima. Relacijski ustroj identiteta u religioznom kontekstu prožet je dinamikom povjerenja/vjere, te upisan u dinamizam zajednice koja u obredu pronalazi paradigmu svojeg bivanja. Time se ne želi reći da identitet izrasta iz socijalnih

²⁶ Giuseppe BUSANI, *La rilettura del 'Rito di Iniziazione cristiana degli adulti' a confronto con il postmoderno*, 216.

odnosa, ni da je rezultat institucionalne odluke o subjektu, već se želi utvrditi relacijska figura identiteta konstituirana simboličkim dinamizmom obreda. Ova se teza, međutim, održava u čvrstoj svezi s prividno oprječnim poimanjem identiteta prema kojemu je on jezgra nesvediva na socijalne ili religijske attribute, tj. identitet je bitna, ontološki nepromjenjiva vlastitost pojedinca koja se zbiva slijedom imanentnog dinamizma. Napetost između 'sencijalističkog i antropološko-kulturalnoga poimanja identiteta ne treba biti dokinuta. 'Proces identiteta', kao što ćemo vidjeti, nalazi se napet u dijalektici jedincatosti i relacionalnosti, koja s jedne strane pokazuje izvornu otvorenost ljudskog bića i stoga 'proces identiteta', a s druge strane pokazuje izvorno zbivanje subjekta i stoga 'egzistenciju identiteta'.

2.1. Tipologija obrednih konstrukcija identiteta

Klasična antropološka misao redovito je pitanje konstrukcije identiteta dovodila u red obredne inicijacije. Antropolozi su već od samih početaka promišljali identitet na temelju činjenice da je inicijacijska obredna praksa izvorni simbolički čin identiteta, odnosno da je inicijacija proces genealogije subjekta u smislu njegove preobrazbe u odnosima prema autoritetu i zajednici svetoga. Konstrukcija identiteta u općem smislu podrazumijeva uvođenje u temeljne odnose koji tvore strukturalni kontekst procesa identifikacije i okrilje djelovanja subjekta unutar iste strukture. Naime, na identitet je moguće gledati kao na dinamizam upravljenosti ili referenta koji koordinira i sabire sve parcijalne značajke subjekta. U tom smislu, identitet se promatra u vidu individualnog kontinuiteta. No on je također konstrukcija relacijske i promjenjive naravi s obzirom na životne prijelaze, odnose i stanja. Iako je inicijacija vezana uz religijsku instituciju simboličko-obredne naravi koja se nalaže onima koji ulaze u vjeru i u zajednicu, razvidno je da se ona na svojstven način spontano pojavljuje u svim situacijama životnih prijelaza, u značajnim trenutcima promjena stanja, mjesta, socijalne pozicije pojedinca ili skupine. Mehanizmi inicijacije aktiviraju se u prijelaznim trenutcima egzistencije pojedinca i zajednica: rođenje, ženidba, žalovanje, bolest, promjena mjesta i stanja. Inicijacija ima svrhu ovladavati krizama, pretočiti ih u ritualne katarze, odnosno povezati ih u cjelinu smisla.

S religiološkog gledišta, postoje tri kategorije inicijacije. U prvu kategoriju spadaju kolektivni obredi inicijacije kojima se prelazi u zrelo doba. Njih se zato naziva i obredima prijelaza. Etnologija i kulturalna antropologija svrstavaju ovu vrstu inicijacije u red 'plemenskih' ili 'dobnih inicijacija'. Njihova su svojstva: obvezatnost, kolektivnost i procesualnost u uvođenju kandidata u

novo stanje. Preko inicijacijskih obreda oni prelaze iz prirodnog stanja u kulturu zajednice. Dok zajednica posreduje novi identitet kandidatima, u istom trenutku doživljava svoj vlastiti preporod. Pritom se ne radi samo o posredovanju određenih vrijednosti zajednice, o usvajanju zadanih načina ponašanja i sadržaja vjerovanja, nego o dramatičnom iskustvu ponovnog nastajanja. Taj je proces obilježen simboličkim odvajanjem, izoliranjem i udaljavanjem od zajednice, odnosno kušnjama čiji je cilj unijeti kandidata u inicijacijsku smrt shvaćenu kao *regressus ad uterum* da bi se rodio na novi život.²⁷ Pritom dinamika identiteta slijedi dinamiku obrednog odvajanja i pridruživanja, umiranja i rađanja, koji se isprepliću u procesualnoj dinamici obreda čime se radikalno mijenja socijalno i religiozno stanje subjekta.

Druga je vrsta inicijacije, prema M. Eliade, vezana uz uvođenje u tajna društva i tajne kultove. Kod antičkih misterijskih kultova pronalazimo zorne primjere takve vrste inicijacije. Karakteristično je za tu vrstu inicijacije procesualno uvođenje u određene religijske spoznaje misterijske naravi. Osim što integriraju kandidata u zajednicu iniciranih, oni mu otkrivaju njegovu odbranost i pozvanost koja je plod inicijative božanskoga. I u ovoj vrsti inicijacije na djelu je obredna mistika umiranja/uskrsnuća pomoću obrednog djelovanja kojim subjekt postaje drugim čovjekom. »Važnost inicijacije u shvaćanju arhaičkog mentaliteta sastoji se bitno u činjenici da ona pokazuje kako pravi čovjek – onaj duhovni – ne nastaje 'automatski' i nije ishod prirodnog procesa. Preko modela objavljenih posredstvom božanskih bića u mitskim vremenima i od strane učitelja mudrosti on biva 'stvoren'.«²⁸

Inicijacija u misterijske kultove tako na osobit način realizira pristup ne samo određenoj zajednici nego i božanskom otajstvu. Zato grčki termin *mysterion* upućuje na obred koji se slavi među onima koji su inicirani. On pokazuje da je obredna inicijacija dio božanske objave te da je i sam identitet vjernika posredovan iz istog božanskog izvora.

Treća vrsta inicijacije odnosi se na specifično religiozno, proročko poslanje ili mistično stanje. U tu se skupinu također svrstavaju inicijacije u svećenički stalež, kao i obredi posvećenja, izabranja i uspostave. Dominanta ove vrste inicijacije jest izabranje čime se ona također povezuje uz obrednu misterijsku inicijaciju, budući da je prožeta objavom božanskog. Iako se ova vrsta inicijacije uglavnom povezuje uz osobnu objavu i individualno prepoznavanje izabranja, ona može biti na izravan način usmjerena prema zajednici, tj. kon-

²⁷ Mircea ELIADE, Iniziazione, u: Mircea ELIADE (ur.) *Enciclopedia delle religioni, II, Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano, 1994., 301-302.

²⁸ Isto, 302.

stituirana u misterijskom okrilju obreda. Međutim, vizija ili san, kao specifična simboličko-imaginarna mjesta, također mogu biti shvaćene kao oblici inicijacijskog procesa. Mistične inicijacije općenito pokazuju preobrazbe identiteta u svjetlu božanske objave. Iako se javljaju spontano, one su također obilježene specifično obrednim stanjima, prijelazima i integracijama u otajstvenu zbilju. Svim pak naznačenim vrstama inicijacije zajedničko je obilježje *preobražavajućeg ophođenja sa svetim* iz kojega se rađa novi status i time posreduje identitet kao odnos uzajamnosti, pripadnosti i potvrđenosti spram autoriteta i zajednice svetoga. U svim je pak vrstama inicijacije *simbolička transformacija* konstitutivni dinamizam, koji obuhvaća i iznutra prožima identitetsku formaciju.

2.2. Fenomenološki vidovi konstrukcije identiteta

Problem genealogije identiteta zacijelo je jedan od složenijih pitanja kojima se bave razne znanstvene discipline počevši od filozofske i kulturalne antropologije, preko sociologije i psihologije. U njima se problem identiteta nameće kao temeljni problem subjekta, odnosno kao ishodišna dimenzija antropološke i kulturalne vlastitosti subjekta. Na pitanje gdje identitet nastaje i kada nastaje ove su znanstvene discipline pokušale odgovoriti polazeći ne samo od biološkog razvoja i psihološkog sazrijevanja nego i u spektru simbolizama identiteta, kojeg su tradicije svetoga njegovale u krilu obreda inicijacije. U svakom pogledu, činjenica *procesualnosti* identiteta i obreda upućuje na potrebu fenomenološkog bistenja izvorišnih čina identitetske formacije. Protivno naturalističkim i supstancijalističkim tumačenjima, koja apeliraju na identitet kao gotovu veličinu, na 'već dani' identitet koji se očituje u sekundarnim oblicima, kulturalna je antropologija pošla od procesualne, relacijske i komunitarne naravi identiteta, tj. od činjenice čovjekove biološke 'nedovršenosti' i kulturalne 'formacije'. Budući da se čovjekov identitet smješta u dinamici prijelaza iz 'prirodno' u 'kulturalno' stanje njegove humanosti, on nipošto nije 'već dana' činjenica nego biva 'posredovan', štoviše, on postaje stvar 'odluke'.²⁹ Neprijeporno

²⁹ Marco AIME, *Eccessi di culture*, Torino, 2004., 45. Pri definiranju identiteta talijanski antropolog F. Remotti smatra ključnim razmotriti kulturalnu genealogiju identiteta. Na tragu Geertzove antropološke teze da je čovjek od samog trenutka rođenja obilježen nedovršenošću te da nedovršenost ljudskoga bića ne treba smatrati manjkavim svojstvom, nego pokretnim mehanizmom procesa kulture, Remotti primjećuje da isto pravilo vrijedi i za identitet. On nije jednostavno 'prirodno' stanje, nego kulturalno definirano stanje čovjekove humanosti. Kultura je ujedno izvor konstitutivnih elemenata njegova identiteta, budući da je ona proces prelaska iz 'prirodnog' u 'kulturalno' stanje. Remottijeve teorijske postavke identiteta odnose se i na specifične interakcije između dinamika istovjetnosti i kontinuiteta pojedinca i skupina spram drugosti. Naime, 'očuvanje identiteta' nužno

je da se identitet pronalazi u dinamičnom gibanju, da je zbiljnost *in fieri* koja se nalaže kao temeljni čin sebeozbiljenja subjekta. Taj proces, koji u sebi posjeduje dinamiku prijelaza, preobrazbe te se utvrđuje odnosom pripadnosti, nema defenzivnu ulogu kontinuiteta, ni ulogu ocrtavanja granica sebstva, nego je izvorno relacijski definirana figura.

Iako nema jednoznačnog koncepta identiteta, niti je moguće pružiti neku jednostavnu definiciju, naša tematika nam sugerira razumijevanje identiteta upravo u dimenziji procesualne, relacijske i komunitarne naravi. Naime, utvrđivanje ključnih značajki nema za cilj dati metafizičku definiciju, nego pružiti fenomenologijsku skicu procesa identiteta na čijoj će osnovi biti moguće dublje razumijevanje inicijacijskog procesa kao izvorne simboličke aktivnosti subjekta.

Ako je procesualnost prva i trajna odrednica ljudskog identiteta, oblike njegova ozbiljenja valja potražiti u primordijalnim dinamikama. U dijakroničkom smislu, među prvima se pojavljuju akti *odvajanja* i *pridruživanja*.³⁰ Ovi se čini reflektiraju u proces identiteta iz procesa kulture u kojemu također igraju konstitutivnu ulogu.³¹ Naime, procesi konstrukcije i konstitucije, kojima se oblikuje i zaokružuje identitet, poznaju dijalektički polaritet između odvajanja i pridruživanja određenoj skupini, ali i određenoj formi humanosti. S jedne strane, identitet je proces izdvajanja od bezobličnosti i općenitosti. To je proces 'katarze' jedincatosti subjekta. S druge pak strane, proces identiteta ne može opstati bez pridruživanja u širim cjelinama. Diferencijacija u procesu identiteta ima ulogu integracije sebstva u cjelinu koje je u svojem okrilju protkano odnosima između različitih egzistencijalnih značajki. Subjekt prepoznaje sebe

prolazi procese sučeljavanja s drugim identitetima unutar kojih sam identitet pojedinca ili zajednice biva reorganiziran ili pak promijenjen. Identitetu 'zaštićenom od promjena' prijete urušavanje, odnosno eliminacija svake drugosti koja ga 'ugrožava'. U djelu *Protiv identiteta* Remotti upozorava da iluzija identiteta kao cjeline i istosti kojoj ništa ne nedostaje dovodi do opasnosti od radikalizacije, tj. do 'čistog i jakog identiteta', o čijim tragičnim posljedicama povijesna iskustva dovoljno govore. U 'prevladavanju identiteta' nužno je u sam identitet pripustiti drugost, budući da je ta drugost ishod procesa konstrukcije identiteta i budući da je sam identitet prisiljen suočavati se sa svojim granicama. Samo identitet koji prihvaća prisutnost drugoga nadilazi 'opsesiju identitetom'. Naime, samo identitet koji daje prostora drugome kadar je prihvatiti svoju jedinstvenost i posebnost. Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari, 1996.

³⁰ Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, 7.

³¹ Time se želi reći da je identitet također kulturalno posredovan, tj. da se proces kulture i proces identiteta odvijaju pomoću 'odvajanja' i 'pridruživanja'. Ustvari, svako je pridruživanje sabiranje, koje je u isti mah odvajanje. Uzmemo li u obzir poznatu definiciju čovjeka kao *zoon logikon* i shvatimo li termin *logos* u njegovu izvornom značenju – simboličko sabiranje – kao što kaže njegov etimološki korijen (*legein*), lako ćemo uočiti čovjekovu izvornu simboličku situaciju kojom je protkan svaki proces kulture kao i svaki proces identitetske formacije.

i konstruira smisao svojega jastva primarno na temelju odnosa. Pritom odnosi nisu sredstvo nego uvjetujući čimbenici artikuliranja identitetskih figura. To su permanentni dinamizmi konkretizacije identiteta. Relacijsko ustrojstvo identiteta razvidno je na svim područjima čovjekova biološkog, psihološkog, kulturalnog, ali i religijskog postojanja. Naime, čovjek se nalazi u posjedu svoje humanosti, ali se nikada ne nalazi na njegovu ishodištu. To isto vrijedi i za identitet. Čovjek je biće koje se oblikuje i preoblikuje u miljeu odnosa. Zato je i njegov identitet strukturalno relacijski. Identitet je izvorno predani odnos, koji je u isti mah obećavajući značajnošću koju pruža. Srž identitetskog procesa, stoga, valja potražiti u kretanju samoidentifikacije subjekta na obzoru smisla, u tvorbi posebne forme njegove humanosti koja je izvorno i trajno obilježena odnosima odvajanja i pridruživanja.

Relacijsko ustrojstvo identiteta odražava se i na vremensku dimenziju ljudskog iskustva. Proces konstitucije pomoću odvajanja i pridruživanja proces je aktualnosti odnosa koji poznaju vremensko pozicioniranje spram prošlosti i budućnosti. Identitet je u tom smislu »virtualno žarište« u kojemu se isprepliću čovjekova protegnutost u budućnost te ukorijenjenost u prošlost. Tvoreći strukturalnu poveznicu s čovjekovom osobnom i kolektivnom prošlošću i budućnošću, temporalnost identiteta točka je susreta između okrenutosti prema baštinjenoj tradiciji i zamišljaja budućnosti. Istovjetnost, kontinuitet te anticipacija temeljne su odrednice njegove aktualnosti. One pokazuju napetost između ukorijenjenosti subjekta u onome što mu prethodi i onoga prema čemu stremi. Stoga, osim što očituju otvorenu nedovršenost subjekta, također odražavaju trajno refleksivno stanje onoga što 'bi trebao biti'. Temporalna je dijalektika prožeta relacijskom, jer pokazuje identitet kao proces strukturalnog fiksiranja (odvajanje), ali i dinamizam kretanja (pridruživanje).

U odnosu na povijesnu situiranost, te u odnošajima spram relacijske konstitucije svojega čovječstva, subjekt nije jednostavno izložen pasivnom primanju identiteta od drugoga, ni prinuđen iznalaženju svojega identiteta pomoću jednostranog prihvaćanja identitetskih shema. Budući da se identitet ostvaruje prema načelu posebnosti, on nije projekcija društvenih odnosa. Unatoč tome, identitet ne nastaje niti se definira u izoliranom procesu. Naime, on je nošen projektom sebeozbiljenja unutar kojega se subjekt ne samo 'aktivno konstruira' nego i 'pasivno prihvaća'. Dijalektika aktivnosti i pasivnosti u prvom redu govori da identitet nije samo skup značajki koje osobu čine jedinstvenom na temelju djelovanja spram same sebe, niti autoreferencijalna skrb jastva, nego je također skup relacija koji se unose u konstitutivne odnose pripadnosti i dioništva. Identitet ne pokazuje samo 'granice' sebstva

spram drugoga nego i njegove relacije s drugim. Naime, odgovor na pitanje o sebi ne proizlazi isključivo iz aktivne refleksije niti iz aktivne samorealizacije, nego mu prethodi, uvjetuje ga i usmjerava izvorni odnos pripadnosti. Čovjekov se identitet dakle ne realizira pomoći izoliranog sebeozbiljenja koje isključuje drugost da bi priskrbio 'čisto jastvo'. Naprotiv, odgovor na identitet moguće je naći u svjetlu izvornih aktivnosti/pasivnosti dioništva u drugome, kao što to zorno pokazuje primjer roditeljskog odnosa i kao što to iscrpno argumentira 'fenomenologija tijela'. Iako na ovom mjestu nije moguće ući u detaljnije analize čovjekove biološke i kulturalne baštine i razvoja, taj je primjer dovoljan da obrazloži svu značajnost relacijskog procesa prispijevanja k sebi u svjetlu odnosa s drugim, ali i da upozori kako je proces identiteta, kao što ćemo vidjeti, istančano protkan dinamikama povjerenja/vjere. U svakom pogledu, 'spoznaji' identiteta prethodi 'proces pripadnosti', tj. odnos na čijem temelju mišljenje o sebi (*tko sam?*) na neizravan način počiva na drugom pitanju – *komu pripadam?*

Relacijska tvorba identiteta pokazuje da on ne može biti shvaćen kao autorefleksivni čin nego čin koji u konačnici reflektira odnose povjerenja i smisla. Naime, unatoč predrasudnom mišljenju identiteta kao autoreferencijalne i autonomne sfere koja gravitira kontinuitetu te predstavlja zaokruženu cjelinu, prisutnost drugosti u svim situacijama identiteta dokazuje njegovu utemeljenost u odnosima kao i trajnu izloženost preobrazbama svojega lika. Naime, ako drugost tvori uvjet mogućnosti identiteta, ona se istom nalazi upisana u njegovoj konstituciji. Budući da je prispijevanje k sebi uvijek posredovano ne samo refleksivnom aktivnošću nego prisutnošću drugoga, identitet je strukturalno relacijski fenomen koji u izvjesnoj vjeri počiva na svjetlu objave-od-drugoga.³² Zbog toga procesualnost identiteta u okrilju subjekta pokazuje u svim artikulacijama dijalektičku strukturu nastajanja. Relacijsko i temporalno ishodište identiteta pokazuje da odnosi između odvajanja i pridruživanja te odnosi između prošlosti i budućnosti na osobit način konvergiraju u aktualnu formu identiteta kao predanog odnosa protkanog vjerom/povjerenjem. U odnosu prema drugosti, koji je određen dinamikom egzistencijalnoga dioništva i priznanja, identitet se ne zaokružuje u inertnu cjelinu nego se iznalazi svagda drukčijim. U konačnici, ako identitet živi iz

³² »Da bi priznanje postalo iskustvo, potreban je prostor definiranja drugosti u sklopu identiteta, tj. potrebni su uvjeti da subjekt, iako postaje drugi, u dovoljnoj mjeri ostane isti. I obrnuto, da ostane isti, iako biva promijenjen. Ta igra identiteta i drugosti kazuje ambivalentnu narav priznanja.« Mario MANFREDI, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, 13.

objave o sebi, od opetovanog otvaranja i kretanja prema totalitetu, odakle crpi smisao svojeg sadašnjeg djelovanja spram sebe i drugoga, on je sveprožimajuća motivacija egzistencije.

2.3. Inicijacijski obredi u svjetlu dinamika identiteta

Ako je točno da inicijacija predstavlja »cjelinu obreda i pouka čija je svrha radikalna modifikacija religioznog i socijalnog statusa pojedinca«, razumljivo je zašto se izravno odnosi na identitet i zašto je u svojoj biti simboličko-obredni proces identiteta.³³ Simbolizam obreda inicijacije jasno ukazuje na identitetske konfiguracije posredstvom obreda. U svjetlu rečenih dinamika identiteta, u obredima inicijacije moguće je fenomenološki eksplicirati njegova obilježja. Odvajanje i pridruživanje u cjelinu, relacijski ustroj pojedinca u ozračju zajednice, aktivnost i pasivnost u prihvaćanju i izgradnji odnosa prema autoritetu i tradiciji svetoga, te utemeljenje i prepoznavanje vlastitog lika u svjetlu objave drugosti transcendencije osnovne su sastavnice obredne preobrazbe subjekta. Možda je upravo u slučaju religijskog identiteta posredovanog obredima inicijacije najjasnija izvorna relacijska struktura i procesualnost identiteta. Činjenica obredne metamorfoze pokazuje da identitet nije supstancijalni kontinuitet nego dinamika koja izranja iz 'prekida', a zatim iz uspostave odnosa 'pridruživanja' svetomu i zajednici svetoga. U obredno-religijskom nazoru identitet je svagda mišljen kao učinak preobrazbe, kojem prethode marginalna stanja i postupni prijelazi. Ukratko, identitet je ishod 'obrednog prijelaza' ili 'obredne preobrazbe'. Razlog takvu viđenju identiteta valja potražiti u obrednim strategijama konstitucije, odnosno u realizmu simbola u kojima sveto biva nazočno u svojoj objavi, a kojim čovjek biva preobražen i objavljen-u-odnosu. Osim toga, procesualno obilježje identiteta u obrednom kontekstu valja potražiti u specifično simboličkim sferama i stanjima (obredni procesi, tijelo i zajednica) u kojima se identitet eksplicira u iskustvenim formama vjerovanja i pripadanja.

2.3.1. Struktura i proces obredne inicijacije

U proučavanju obreda u primitivnim društvima kulturalna je antropologija stavljala naglasak na obrede inicijacije u posredovanju stabilnosti, socijalnih vrijednosti, pouke i psihološke potpore identitetu. Rezultat tih istraživanja bio je da simbolički proces obreda inicijacije obuhvaća, prožima i oblikuje identitet

³³ Silvano MAGGIANI, *La nozione di iniziazione*, u: RAZNI AUTORI, *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, Roma, 1998., 12.

pojedince pružajući mu kulturalno i religijski definiranu formu njegove humanosti. Antropološka tumačenja podcrtala su procesualnu narav obredne inicijacije dovodeći je u vezu s procesualnošću identiteta. Tragom tih istraživanja, koja se uglavnom zadržavaju na dijakroničnom gibanju žarišnih točaka inicijacijskog procesa, fenomenološkom se promišljanju identiteta nalaže poredbena analiza identitetskih i obrednih obrazaca. Njihove dinamike valja potražiti u trima temeljnim formama: obredni čini, zajednica i tijelo.

Začetnik antropološke teorije inicijacije A. Van Gennep pokazao je da se svi inicijacijski obredi artikuliraju u tri susljedna obredna obrasca: preliminarni obredi odvajanja; liminarni obredi kušnji; postliminarni obredi pridruživanja.³⁴ Pritom ključ razumijevanja simboličke artikulacije inicijacijskog prijelaza valja potražiti u samoj figuri *prijelaza*. Prema Van Gennepu, ta je figura antropološka konstanta svih egzistencijalno značajnih događaja.

U prvoj je fazi na djelu udaljavanje pojedinca iz zajednice i prepuštanje inicijacijskim kušnjama. Liminarno je stanje vrijeme destrukture odnosa, razdoblje 'ontološke' ogoljenosti subjekta u kojemu se odlučuje prijelaz u definitivno stanje. Dimenzija odvojenosti i iščekivanja, obilježena kušnjama, ima cilj uvesti neofita u simboličko iskustvo smrti, odnosno u dramu njegova preporođenja i integracije u vjerovanja i odnose koji tvore zajednicu. Središnji pak trenutak inicijacije tvore obredi pridruživanja kojima se kandidat unosi u simboličku smrt da bi bio preporođen na život.

Obredni se prijelaz, dakle, ne događa preko kontinuiteta nego dramom prekida, prijelaza i preobrazbi. U svim su trenucima obred i zajednica oni koji utvrđuju i definiraju status subjekta u njegovu identitetu. Obredom subjekt biva 'nanovo stvoren', ali samo pod uvjetom da prethodno bude unesen u stanje kritične odvojenosti. Odnos prema svetome i zajednici naposljetku pokazuje da je subjekt preko njih preporođen u konačnoj formi svoje humanosti. Od sada on ne pripada nekoj skupini na temelju činjenice biološke pripadnosti nego dobiva novi status na temelju obredne konstitucije svojega statusa.

Vrijedno je napomenuti da svi obredni procesi imaju donekle inicijacijski značaj, budući da fundiraju zajednicu u svojem identitetu i uvode je u odnos pripadnosti (prema božanskome). Obredni čini afektivno i efektivno omogućuju dioništvo u toj božanskoj stvarnosti. No u isti mah realiziraju progresivnu integraciju svoje cjeline. Posred religioznog identiteta, dakle, prebiva *drugost svetoga*, koja se nalaže kao uvjet mogućnosti *istosti* zajednice, njezina povijesnog kontinuiteta i aktualne kohezije. Obredi prijelaza nalaze se u redu

³⁴ Arnold VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, 57-99.

izvornog inicijacijskog obilježja obreda. No oni su u svakom pogledu jezgra misterijskog i identitetskog događaja zajednice. Inicijacija je s pravom nazvana 'obredom obreda'.³⁵

2.3.2. Zajednica svetoga

A. Van Genneap čitavu je obrednost pokušao tumačiti primarnim simboličkim iskustvima prelaska i primarnim obrednim procesima uvođenja. Tako je pružio valjano polazište ne samo tumačenju procesualne naravi obreda nego i identiteta. Na toj će osnovi svoju teoriju inicijacije razviti V. Turner čija se ideja zajednice (*communitas*) nezaobilazno pojavljuje u tumačenju inicijacije u vidu dioništva i identiteta.

Ako se u obredima inicijacije čovjek upravlja prema svojem ozbiljenju, on se očituje kao »biće otvoreno životu i duhu«. ³⁶ Refleksivni proces sebeozbiljenja relacijskim procesom inicijacije nema za cilj samo uvođenje pojedinca u zbiljnost imanentnog statusa u zajednici nego smjera izložiti subjekt iskustvu svetoga. »Iskustvo svetoga neodvojivo je od čovjekova napora u tvorbi svijeta koji ima svoj smisao.«³⁷ Iako je sveto u svojoj biti 'odvojeno' i 'atemporalno', ono se u obredima pojavljuje kao integracijska spona vjerovanja i pripadanja, odnosno kao povijesna zbiljnost koja postaje osobno iskustvo. Neofitima se u inicijaciji ne zadaje samo introjekcija identitetskih modela zajednice nego ozbiljenje specifične religiozne forme odnosa sa svetim.³⁸ Stoga prijeći preko obrednog praga inicijacije u posebnu formu humanosti ne znači samo stupiti u određeni status unutar zajednice nego i ući u zajedništvo sa svetim što, drugom riječima, znači biti osposobljen 'obredno djelovati'. Iz te perspektive, samo objava svetoga pruža konačan uvid u zbiljnost identiteta. U inicijacijskim je obredima primarni cilj uvesti neofita u cjelinu slika, pouka i sadržaja 'svete povijesti' (mit), da bi putem njih bio oblikovan. Neofit biva uronjen u prošlost i budućnost da bi proživio sve značajne etape 'postanka' i 'dovršetka' zajednice te da bi na sebi osjetio istinu božanskih obećanja. Neofit, dakle, u periodu marginalizacije nije prepušten realizaciji samoga sebe nego biva uvučen u stanje refleksivnosti pred sam inicijacijski akt, da bi 'kušao' što je i koje ga sveze egzistencijalno omogućuju.

³⁵ Gian Piero JACOBELLI, *Le mosse del cavallo*, 59.

³⁶ Mircea ELIADE, *Giornale*, Torino, 1976., 88.

³⁷ *Isto*, 333.

³⁸ Giorgio BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano, 2001., 325.

U inicijacijskom procesu zajednica zacijelo ne predstavlja samo izvanjski okvir. Njezina je uloga mnogo dublja i slojevitija. Dinamike zajednice u procesu inicijacije osobito je izučavao V. Turner. Iščitavajući sveze simbolizma i obrednog ponašanja s društvenim potrebama i strukturama, Turner dolazi do zaključka da fenomen 'liminarnosti', koji je opisao Van Gennep, stoji u čvrstoj vezi s fenomenom 'zajednice' (*communitas*).³⁹ Pritom uočava da pojam zajednice valja tumačiti u dinamici procesa, tj. sekvenci obrednih čina u čijem okrilju valja potražiti ne samo izvorište kulturalne produkcije svijeta nego i formacije identiteta. Udaljujući se od strukturalističkih interpretacija, Turner je obratio pozornost na čimbenik konstitutivnog procesa (*performance*), dajući mu prednost pred statičnim poimanjem 'sustava zajednice'. Ne čudi što je u tom smislu razvio teoriju obreda na temelju analize performativnosti, jer obred na ponajbolji način odražava 'socijalni akt' identiteta. Zahvaljujući Van Gennepovoj kategorizaciji, Turner unutar 'procesa zajednice' prepoznaje četiri faze: prekid s uobičajenim socijalnim odnosima i modelima zajednice; liminarno razdoblje 'krize i refleksivne okrenutosti pojedinca prema početcima; odgovor na krizu pomoću obredne restrukturacije; reintegraciju subjekta i njegovo javno priznanje u zajednici.⁴⁰ Obred se sve od početka pokazuje aktivnim čimbenikom u preobrazbi subjekta bilo na spoznajnom bilo na egzistencijalnom području. Pritom opaža da obred nije samo odraz socijalnih zbivanja nego pozitivno i konstitutivno mjesto njihova oblikovanja.

Ako je u Van Gennepovoj teoriji inicijacijskog procesa prvo mjesto zauzela figura *prijelaza*, u Turnerovoj je ideji 'procesa zajednice' to figura *djelatnog dioništva* (*performance*). S tog gledišta, 'značenja' simbola inicijacije ne treba tražiti unutar binarnog modela znaka/značenja nego u redu procesualnog događanja dioništva u obredu. »Religija kao i umjetnost živi se iskazuje preko čina, tj. ukoliko njezini obredi predstavljaju 'efektivne interese'.«⁴¹ Naime, smisao se doseže samo preko dioništva u realizmu i učinkovitosti simbola. U simboličkim aktima nastupa 'otkrivenje' sebe u svjetlu drugoga. Iz tog praktičnog odnosa rađa se religiozno iskustvo, a s njime i identitet.

Paralelno s performativnim, Turner naglašava iskustvo drugosti koje zamjećuje u dijakroničkoj identitetskoj formaciji. Turner često koristi izraz M. Bubera »esencijalno mi« da bi naznačio oblik odnosa u kojemu drugi biva priznat u dijaloškoj logici drugosti i uzajamnosti. Inicijacijska liminarnost uranja subjekt u stanje 'anti-strukture', tj. u proces čišćenja i preobrazbe da bi,

³⁹ Victor TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna, 1986., 92-111.

⁴⁰ Upućujemo na cjelinu Turnerove teorije sabranu u: Victor TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, 1972.

⁴¹ Victor TURNER, *Antropologia della performance*, Bologna, 1993., 115.

prokušan u svezi s izvornom pripadnosti, ali i izvornom drugosti, prepoznao »esencijalno ja«. Naposljetku, obredi pridruživanja i integracije mjesto su aktualizacije subjekta u novom statusu koji nije samo plod njegova sebeozbiljenja tijekom liminarne faze elaboracije jastva nego performativne učinkovitosti samoga obreda, koji je u stanju 'pridružiti' i stoga konstituirati identitet u svjetlu odnosa pripadnosti autoritetu i zajednici svetoga.

Turnerova antropološka teorija, osim što podcrtava ideju 'odvajanja' i 'pridruživanja' u sklopu identitetskog procesa, potvrđuje također činjenicu relacijskog ustrojstva i dinamike drugosti u procesu konstitucije identiteta. Ona dokazuje da obredni proces nije drugotna forma identitetskog procesa nego konstitutivna simbolička praksa kojom subjekt biva izložen preobrazbama (pasivna sinteza) i unesen u obredno djelovanje (aktivna sinteza). Obredni modeli inicijacijskog procesa ne događaju se ni mimo ni pored procesa identiteta nego s njime tvore jedinstvo upravo stoga jer unose pojedinca u obraćanje drugima tvoreći zajednicu ('esencijalno mi') i drugome (sveto) da bi u uzvratnom kretanju *objavili* identitet subjekta (obredni preobražaj) i njime proželi globalni smisao njegove egzistencije.

2.3.3. Omeđeno tijelo

Ako su obredi spona liminarnih procesa odvajanja i postliminarnih procesa pridruživanja, njihov značaj valja potražiti u dinamizmu čina i iskustvima preobrazbi. Figure *prijelaza* i *čina* dovoljno dokazuju jedinstvo identitetskih i obrednih procesa. Međutim, one tek djelomično tumače obredno iskustvo identiteta. Prijelaz u novo stanje svoje humanosti i integracija u odnosima s drugim/drugima, na razini svijesti i tijela biva doživljen prvenstveno osjetnim simbolima koji su ujedno objaviteljski. U tom smislu inicijacija aktualizira neka izvorna iskustva kao što je rođenje, pripuštajući subjekt u sva pozitivna i negativna stanja tih događaja.

Poziciju subjekta unutar obrednog djelovanja nije moguće shvatiti bez *iskustva tijela*. Uz obrede i zajednicu, tijelo je ključni medij identitetskog i inicijacijskog procesa. U procesu identiteta tijelo je forma i *modus operandi* njegove konstitucije. Naime, tijelo je prvi i trajni simbol identifikacije sebstva, prvo mjesto iskustva drugosti i odnosa s drugima, ali i prva forma *iskustva svetoga*. Tijelo je takoreći obredna *materia prima*, koja biva 'odvojena' iz profanoga i 'pridružena' odnosu s božanskim te njegovom objavom oblikovana u gestu susreta. Obredno ophođenje sa svetim aktualizira tijelo u aktivnim i pasivnim sintezama. One se na najbolji način očituju u izvornim stanjima pasivnosti (bi-

ti-od-drugoga) i aktivnosti (biti-za-drugoga), koja tvore sponu identitetskog i obrednog procesa.

Kao zoran primjer inicijacijske obredne prakse može nam poslužiti nadaleko poznat primjer obrednog pranja. Obredno pranje tijela pokazuje da subjekt svoj identitet asimilira tijelom, odnosno činima tijela, kojima ne obavlja neku funkcionalno nužnu radnju (higijena) nego simbolički neopohodan prijelaz (voda kao aktivni simbol smrti/života), odnosno simbolički konstitutivni čin (pranje) kojemu se izlaže da bi bio odvojen od onoga što ga egzistencijalno onemogućuje i pridružen odnosu koji ga nanovo stvara.⁴² Obredni proces i identitetski proces u ovom primjeru na izvanredan način očituju izvornu upućenost i komplementarnost, pa je stoga opravdano ustvrditi, kako dokazuje F. Remotti, da u činu obrednog čišćenja prebiva konstitutivni čin identiteta.⁴³

Osim obrednog pranja, na isti način može biti shvaćena obredna gozba kao simbolička asimilacija odnosa koji utemeljuje identitet subjekta.⁴⁴ Općenito je u tradicionalnim inicijacijama tijelo svagda 'nositelj simbola' identiteta, tj. 'nositelj odnosa' uzajamnosti i pripadnosti autoritetu i zajednici svetoga. Simbolima sveto biva prisutno i objavljeno u svojem očitovanju, a simbolima obilježeno tijelo postaje samom *objavom* identiteta. U njima, naime, dolazi na vidjelo ne samo odnos kojim subjekt biva povezan s drugima (zajednica) i time postaje drukčiji od onih koji zajednici ne pripadaju nego i odnos koji ga utemeljuje u savezu s božanskim, odakle izvire inicijativa njegova preobražaja.

Simboli tijela u inicijacijskom procesu, kao što je to slučaj kod obrednog pranja, ne mogu biti shvaćeni kao izvanjska, statična obilježja pripadnosti ili statusa. Primarna nakana obilježavanja tijela neofita prebiva u dinamici simboličkih čina kojima subjekt biva ne samo uveden u duhovnu i tradicijsku baštinu zajednice nego u neposredni i cjeloviti odnos s božanskim. Tijelo u praksi transcendencije kakav je obred ima inicijacijsku ulogu posredovanja između uvođenja u dioništvo i uzbiljenja božanskoga. Biti obredno opran, nahranjen, napojen, čuvstveno obznanjuje predani odnos kao izvor identiteta, tj. pokazuje od početka izvornu danost subjekta ('novo rođenje'), kojim biva zauvijek obilježen i njome konačno određen.

⁴² Identičnu inicijacijsku dinamiku moguće je prepoznati u pojedinim obrednim činima, ali i u njihovoj cjelini. Tako A. N. Terrin fenomenološki iščitava inicijacijski čin »prelaska preko praga« kao ključni liminarni čin. Usp. Aldo Natale TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro. Culture e religioni*, Assisi, 2001., 357-370.

⁴³ Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, 26.

⁴⁴ Mario BACCHIEGA, *Il pasto sacro. Dal cannibalismo rituale all'ostia consacrata*, Foggia, 1982., 186-198.

Naposlijetku, obilježavanje tijela neofita simbolima prožima i temporalnu dimenziju identiteta. Simboli bivaju utisnuti u tijelo da bi bili urezani u sjećanje.⁴⁵ Upisani su u tijelo da bi uvijek nanovo očitovali identitetske sveze i preko njih omogućavali priznanje subjekta u definiranom statusu dioništva u zajednici.⁴⁶ I simboli 'statične naravi' mobiliziraju se u dinamici zajednice i obreda. Zahvaljujući njima subjekt nije samo jednom prešao u zajednicu i u okrilje svetoga i time zadobio novi identitet nego obrednim ponavljanjem trajno prijanja onomu što jest. Obrednim je ponavljanjem očevidno da identitet, iako poznaje svoj definitivni trenutak u liku 'obrednog prijelaza' (Van Gennepe), nije nikada dovršen nego vazda živi od 'obrednog sudjelovanja' (Turner).⁴⁷

3. Sakramentalno ishodište vjerničkog subjekta – prema teologiji kršćanske inicijacije

U svjetlu izlaganja o temeljnim strukturama obrednog i identitetskog procesa, hermeneutički trenutak teološkog promišljanja nalazi se pred izazovom nadiženja jednostavnih definicija i otvaranja prostora fundamentalno-teološkom propitivanju 'samih stvari' kršćanske inicijacije. Pritom ne izostaje opasnost od 'teološke dezorijentacije'. Teološka je refleksija, naime, uvijek izložena opasnosti kretati se mimo ili onkraj 'samih stvari' te se prepustiti definicijskom načinu mišljenja u ime svoje metafizičke tradicije. Međutim, zahtjevi postmoderniteta neumoljivo nalažu tumačenje praktičnog pristupa transcencenciji, odnosno antropološkog iskustva posredovanja vjere. Na ovom mjestu čini se priklad-

⁴⁵ Svaki ožiljak neizbrisivi je trag (...) znak koji tvori od tijela sjećanje. Zato su arhaična društva inicirala svoje mlade u zajednicu preko obrednih tortura. Obilježavajući tijelo, ona su ga ocrtala kao jedino mjesto dostojno znaka zajednice, »trag« prijelaza koji dodjeljuje pojedinca zajednici. Inicirani čovjek, naime, označeni je čovjek, koji znakom biva pridružen zajednici (...).« Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, 2002., 17.

⁴⁶ M. Manfredi s pravom upozorava na temporalnu relaciju simbola. Tijelo je poput »dokumenta« u kojemu je upisano ono što subjekt jest. Ono nije jednostavno mjesto očitovanja aktualnih stanja, nego onoga što je neizbrisivo obilježilo čovjeka. «Povijest identiteta ostala je upisana u tijelo na način da se njegovo priznanje da obnoviti preko utisnutih znakova. (...) Dovoljan je samo jedan znak da se to priznanje dogodi.« Mario MANFREDI, *Teoria del riconoscimento*, 18-19.

⁴⁷ Kod nekih afričkih plemena (Banande), primjećuje F. Remotti, neobrezanog se nazivalo *ekistule*. »Eki je tipičan pridjev za stvari i objekte, a ne osobe. Osim toga, neobrezane (*ekistule*) uspoređivalo se s gubavima (...).« Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, 33. Neinicirani je bez znaka pripadnosti u primitivnim kulturama bio smatran strancem i nedostojnim dioništva u zajednici. Slične primjere nalazimo i u biblijskoj tradiciji gdje je obrezanje znak ne samo pripadnosti narodu nego posebnoj formi humanosti 'odabranoj' od Boga i zato 'svetoj' (usp. Post 17, 9-14).

nim sučeljavanje s prethodnim fenomenološkim i kulturalno-antropološkim analizama inicijacije. Ne radi se o arbitrarnom usklađivanju deduktivnih teoloških premisa i induktivnih rezultata fenomenoloških analiza već o sučeljavanju teoloških i fenomenoloških evidencija 'životne forme' inicijacije. Teologija je pozvana eksplicirati izvornu relaciju vjere i identiteta tako da zahvati antropološki i teološki značaj inicijacije.

S tog gledišta valja poći od utvrđivanja simboličko-obrednog i otajstvenog identiteta kršćanske inicijacije da bismo u daljnjoj razradi pokušali ocrtati njezine temeljne elemente u svjetlu fenomenologije i antropologije liturgijskih čina vjere. Pred tim pitanjima i sama teologija na izvjestan način postaje 'područnom' fenomenologijom.⁴⁸ Budući da sebi za cilj zadaje raščlambu onih elemenata kojima se inicijacijski proces uspostavlja kao proces identiteta u čvrstoj svezi s kristološkim događajem i liturgijskim ozbiljenjem njegova otajstva, teologija se suočava s nizom fenomenoloških razjašnjenja, koja je dovode do središnjeg pitanja *konstitutivnosti obredne dimenzije vjerovanja*.

3.1. Obredni identitet kršćanske inicijacije

Obredni identitet sakramenata u teološkom je razmišljanju nerijetko bio poprištem prijepornih argumentacija. Zagovornici mišljenja da kršćanska inicijacija nedvojbeno pripada *obredima prijelaza* naglašavali su kulturalnu uvjetovanost razvoja kršćanske inicijacije te niz obilježja koja ona dijeli s obredima inicijacije u drugim tradicijama svetoga. Zaboravljajući pritom na specifične razlike koje dijele obrede prijelaza od kršćanskih obreda inicijacije, ta su istraživanja ostala ograničena na poredbene analize u kojima je redovito izostajao hermeneutički trenutak iščitavanja kršćanske vjere i identiteta.⁴⁹ S druge pak strane, teološka su istraživanja išla za utvrđivanjem povijesnog kontinuiteta razvoja polazeći od biblijske objave i teološkom sintezom nauka i prakse Crkve – dogmatika i liturgika. Pritom su se 'teologije inicijacije' tek početno ili usputno osvrtnale na zbiljnost inicijacijskog procesa kako ga vide fenomenologija i antropologija te izvodile svoje zaključke pretpostavljajući proces identiteta. Teološko je razmišljanje, zaustavljeno na tumačenju dogmatskog učenja i liturgijske prak-

⁴⁸ Usp. Andrea GRILLO, Eucaristia e 'orizzonte sacramentale della Rivelazione'. Alcuni spunti intorno a Fides et ratio 13, u: *Rivista Liturgica*, 87 (2000.) 3, 475.

⁴⁹ Takav slučaj bilježimo kod talijanskog religiologa A. N. Terrina čiji fenomenološki komparativizam ni u kojem trenutku ne uspijeva doseći hermeneutičku instancu. Aldo Natale TERRIN, Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia. Saggio di fenomenologia della religione, u: RAZNI AUTORI, *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Roma, 2002., 121-154.

se, nerijetko previđalo *obrednu dimenziju* inicijacije. Stoga se inicijaciju radije shvaćalo kao proces 'pouke o vjeri', a obrede kao 'izraze vjerovanja'. Time je teološki 'pozitivizam' zanemario praktični pristup vjeri i zajednici vjere u izvorno simboličkim dinamizmima antropološkog iskustva identiteta (obredni čini, zajednica, tijelo), a konstitutivnu obrednost inicijacije doveo u drugotni položaj zadajući joj ulogu 'ceremonijalnog ruha' vjere.⁵⁰

Utvrđivanje *obrednog* identiteta kršćanske inicijacije (*in genere ritus*) nema za cilj svođenje kršćanske inicijacije na razinu religioznih fenomena, niti jednostavnog potvrđivanja 'posebnosti' kršćanske inicijacije spram drugih obreda prijelaza, nego pokazati svezu koju *obrednost* inicijacije realizira između povijesno situirane egzistencije subjekta i kristološkog događaja.⁵¹ Kršćanstvo, upravo zbog toga što je tradicija svetoga, prihvaća inicijaciju u obrednom obliku, i upravo zato jer religija otajstva zahtijeva inicijaciju kao sastavni dio svojega identiteta.⁵² Time ona pokazuje da je *obredna dimenzija vjere* konstitutivna kršćanskom identitetu i da govor o kršćanskom identitetu ne može mimoći onaj događaj kojim se subjekt rađa u vjeri. Inicijacija se stoga ne događa mimo ili pored tijela, zajednice i obrednih čina nego upravo u njima i preko njih. S tog se gledišta već sada može ustvrditi da je i kršćanski identitet ukorijenjen u obrednom 'procesu' pristupa vjeri te da on nipošto ne živi isključivo od 'etičke efikasnosti' zapovijedi niti samo od 'razumske razvidnosti' dogme nego od trajnog sakramentalnog prijanjanja *vjeri u Krista*, koja tijelom, obredne čine i zajednicu vjere izvršava i očituje preobrazbu vjernika u Kristu. Pri utvr-

⁵⁰ Domaća pastoralna praksa vrlo dobro poznaje inicijaciju lišenu 'obrednog procesa', ali i obrede svedene na 'minimum valjanosti'. Inicijacija shvaćena kao 'priprava' i 'podjeljivanje sakramenata' podvrgnula je inicijacijski proces 'pedagogiji vjere'. U toj je strategiji pastoralnoga djelovanja izostanak obrednog uvođenja u vjeru sasvim izvjesno doveo do uskraćenoga iskustva vjere i vjerničkog identiteta, tj. do krize inicijacije. Prema riječima M.-D. Chenua, koji je davno ustvrdio da se »inicijacija u otajstvo« razlomila na dva zasebna čina – 'apstraktno poučavanje' i 'formalizirani obred' – odgovor na krizu inicijacije valja potražiti u 'vlastitom dinamizmu inicijacije', koji u sebi sadrži i pouku i obrednu praksu. Pritom odgovornost leži i na teološkom istraživanju, koje je pozvano »vratiti inicijaciji svu njezinu istinu, sve njezine mogućnosti (...) teološki definirajući ispravan odnos vjere i sakramenta te potom fenomenološki pokazati svezu otajstva i simbola«. Marie-Dominique CHENU, *Foi et sacrament*, u: *La Maison-Dieu*, 19 (1962.) 71, 71-72.

⁵¹ Sergio UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, u: Aldo Natale TERRIN (ur.), *Liturgia e incarnazione*, Padova, 1997., 277.

⁵² Na ovom mjestu valja upozoriti na vrijedna istraživanja talijanskih antropologa Adriane Destro i Maura Pesce, koji primjećuju da figura inicijacije, osobito u Ivanovoj tradiciji, predstavlja ključ razumijevanja kulturalne forme ranog kršćanstva. Detaljna analiza Ivanova 'inicijacijskog modela' svjedoči o inicijacijskom modelu *unutar* samoga kristološkog događaja. Adriana DESTRO – Mauro PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia, 2005., 13-47; Adriana DESTRO – Mauro PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, 1995., 111-129.

divanju *obrednog identiteta* kršćanske inicijacije čini se neophodnim eksplicirati dvije temeljne, uzajamno povezane zbiljnosti kršćanske inicijacije: otajstvenu i simboličko-obrednu dinamiku procesa inicijacije. Naime, kršćanska inicijacija zahtijeva razumijevanje iz svojega središnjeg motiva (uvođenje u otajstvo), na čijem temelju svi drugi elementi (uvođenje u Crkvu, posredovanje kršćanskog identiteta) poprimaju puni značaj.

3.2. Inicijacija i otajstvo kršćanskog obreda

»Svi su sakramenti obilježeni 'inicijacijom', jer su svi sakramenti 'otajstva'.«⁵³ Tako je S. Marsili ustvrdio nerazrješivu povezanost otajstvene i inicijacijske dimenzije kršćanskog obreda. Naime, bit kršćanskog bogoslužja – otajstvo Isusa Krista – neodvojivo je od uvođenja, odnosno sudjelovanja na njegovu sakramentalnom ponazočenju. Drugim riječima, svi su sakramenti otajstva jer *uvode* u otajstvo; svi su sakramenti inicijacijski jer otajstvo nije nepristupačna zbiljnost povjerena 'mističnom' poniranju lišenom tijela, obreda i zajednice nego *objava*, tj. *forma odnosa s kristološkim događajem*. U perspektivi kršćanske obrednosti otajstvo se pojavljuje u trostrukom smislu: kao 'objekt' i kao 'subjekt' kršćanskog obreda (usp. SC 7), kao dinamizam uvođenja u spasenjsko Božje djelo u Kristu (usp. SC 6), te kao put otkrivanja 'otajstava vjere' (usp. SC 59). Pritom se inicijacijska dimenzija nužno uspostavlja pomoću otajstvenih procesa, ne napuštajući pritom izvorne simboličko-identitetske procese od kojih je sazdana.

Predmet posebne pozornosti liturgijske teologije, počevši od O. Casela, obredno je ozbiljenje Kristova djela spasenja koje implicira vjernički subjekt u okrilje svojega događaja. Usporedo s 'otkrićem' otajstva kršćanskog obreda (*mysterion*), Casel je s pravom upozorio na inicijacijski identitet vjernika (*myste*), koji otajstvom biva zahvaćen i njime uveden u božanski život.⁵⁴ U tom događaju vjernik ne kuša 'učinke' spasenjskog događaja već postaje dionikom njegove zbiljnosti koja mu se očituje *in actu*.⁵⁵ Otajstvo se zbiva kao sebezricanje i sebedarno Božje *očitovanje* u Kristu, koje ima za cilj preobraziti i uvesti čovjeka u spasenjski odnos. Stoga je otajstvo kristološka, ali i sakramentalna *objava*, koja u sebi sadrži inicijaciju kao vlastiti modalitet implikacije vjernika. Naime, vođen mišlju da je aktualizacija kristološkoga događaja ujedno aktua-

⁵³ Salvatore MARSILI, *I segni del Mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma, 1987., 142.

⁵⁴ Odo CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma, 1985., 176.

⁵⁵ *Isto*, 167.

lizacija vjernika, koja se zbiva uvođenjem u dioništvo u njegovu otajstvu, Casel je s jedne strane naglasio jedinstvo obrednog i otajstvenoga svezom simboličkog očitovanja, a s druge je strane pokazao da je inicijacijski proces neodvojiv od antropoloških dinamizama čovjekova povijesnog ozbiljenja.⁵⁶

Otajstvena dimenzija kršćanskog obreda nalaže se kao uvjet mogućnosti inicijacije jer se ona bitno uspostavlja kao pristup objavi po sakramentalnom činu Crkve, odnosno kao uvođenje u Otajstvo koje je Krist. S obzirom na prvotno posredovanje kristološkog događaja iz kojega inicijacija izranja, motivi objave, pripadnosti i obredno-simboličkog dioništva te, naposljetku, identiteta ne trebaju se shvaćati kao drugotne ili izražajne forme inicijacijskog procesa. Budući da su izvorno upisane u događaj otajstva i budući da tvore sastavne elemente antropološke forme vjere, one se ne uspostavljaju ni kao drugotni ni kao posredni element već kao *forme odnosa* zahvaćene kristološkom inicijativom. U tom pogledu inicijacijski procesi u identitetskom i obrednom smislu nisu razdvojeni niti paralelni. Ono što ih objedinjuje jest odnos koji je ujedno dioništvo u kristološkom događaju unutar sakramentalnog slavlja Crkve. Inicijacija, stoga, nije 'posljedica' otajstvenog identiteta kršćanskog obreda nego njegov dio u čijem okrilju antropološka istina biva očitovana, zajamčena i omogućena kristološkom inicijativom.

Na tragu Caselova 'otkrića' otajstva kao božanskoga *čina objave* koji uvodi subjekt u svoj događaj i čini ga dionikom njegove zbiljnosti, dimenzija obrednosti poprima kvalitativno drukčije značenje. Naime, obred se na obzoru objave zbiva kao forma ponazočenja kristološkog događaja, koji po svojem prezencijalnom i implikativnom svojstvu nadilazi kategorijalni izraz subjektiviteta, devocionalnu žudnju osjećaja ili moralni imperativ obveze. Njegova antropološka destinacija ne zastire otajstvenu bit, jer se kršćanski obred u svojem simboličkom ustroju konstituira 'sinergijski', tj. pomoću dijaloškog udioništva subjekta u kristološkoj inicijativi. Na toj se relacijskoj okosnici obrednog simbolizma temelji kršćanski identitet. Naime, obredna forma otvara prostor konstitutivnim činima sebeozbiljenja subjekta preko su-djelovanja na onom činu kojim Bog spašava u Kristu. Obredna konstitucija vjernika izranja iz relacijske dinamike dioništva u otajstvu, a realizira se u redu kristoloških i eklezijalnih simbola vjere u kojima se na najbolji način zrcali figura kršćanskog identiteta. Upravo u inicijacijskim obredima, dioništvo ozbiljuje 'identifikaciju' ne samo sa simboličkim sadržajima vjere nego sa simboličkom zbiljnošću otajstva. Biti 'suukopan' i 'suuskrsnuo' (usp. Rim 6, 3-4) označava prijelaz u novo stanje po

⁵⁶ Odo CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova, 2001., 59-114.

'Kristovu pashalnom otajstvu' koje zahvaća i pridružuje čovjeka spasenjskom djelu te ga uvodi u novi život. No biti 'suukopan' i 'suuskrsnuo' znači biti pripušten obrednoj identifikaciji s pashalnim otajstvom, te stoga obredno opran (kršten) i obredno definiran dioništvom u otajstvu. Inicijacijski obred, dakle posredujući događaj u svojem okrilju, konstituira vjernika u Kristu unoseći ga u odnose pripadnosti koji ga egzistencijalno omogućuju i posred kojih je odsada djelatno nazočna kristološka inicijativa.

3.2.1. Obredni proces kršćanske inicijacije

Samo na temelju jedinstva obredno-identitetskog i otajstveno-inicijacijskog procesa moguće je ispravno pozicionirati značenje kršćanske inicijacije. Teološki smisao ne proizlazi jednostavno iz jednog ili drugog reda. Naime, ako je otajstvo obredna zbiljnost, a inicijacija identitetski proces, teološki smisao valja potražiti u njihovim suodnosima, tj. u simboličkim modalitetima njihova zbivanja. Iako bi na ovom mjestu bila poželjna detaljna analiza identitetskih i inicijacijskih dinamika obreda kršćanske inicijacije, ograničenja nam nalažu da tek opisno naznačimo konstitutivna simbolička mjesta.

Permanentni motiv kršćanske inicijacije predstavlja figura *prijelaza*, odnosno *uvođenja*. Inicijacija je upravljena ozbiljenju pozitivnog čina vjere, kojim subjekt unutar sakramentalnih čina prihvaća zajedništvo s Kristom i njima biva uveden u otajstvo i u zajedništvo vjere. Inicijacija je *forma* i *proces* prihvatanja vjere, koja se primarno odnosi na posredovanje kristološkog događaja u povijesnoj egzistenciji subjekta. U snazi prijanjanja kristološkom događaju inicijacija se ozbiljuje kao proces pristupa Crkvi. Naposljetku, inicijacija se odnosi na proces kojim subjekt prelazi u stanje vjerujućega asimilirajući svojim bićem odnose koji ga egzistencijalno preporučaju. U procesualnoj strukturi inicijacije ovi su odnosi međusobno isprepleteni u niz obreda kojima kandidat *pristupa* vjeri. Oni također poznaju niz *stupnjeva* kojima se očituje novo stanje subjekta preko odnosa kojima biva pridružen.

Procesualna narav kršćanske inicijacije očituje se četirima razdobljima u kojima su strukturalno sadržana tri stupnja. Cjeline su inicijacijskog procesa: pretkatekumenat (vrijeme evangelizacije); katekumenat (vrijeme pouke i molitve nad katekumenima i s katekumenima), vrijeme čišćenja i prosvjetljivanja (bliža priprava koja se događa u liturgijskom vremenu korizme), sakramentalno slavlje inicijacije (u vazmenom bdijenju) i, naposljetku, mistagogija (produbljenje sakramentalnog i eklezijalnog iskustva u vazmenom vremenu). Ove cjeline uviru u *stupnjeve* kojima se definira status kandidata, odnosno kojima

se *pristupa* u kvalitativno drugačije stanje. Tako se kršćanska inicijacija kreće logikom procesualnosti, koja u dinamici prijelaza pokazuje svezu obredno-identitetske i inicijacijsko-otajstvene dijalektike 'odvajanja' i 'pridruživanja' u svjetlu iskustva drugosti.⁵⁷ Na prvome se mjestu proces pridruživanja očituje u stupnjevitom pristupu zajednici vjernika, Crkvi obrednim sudjelovanjem u dioništvu otajstva vjere.

Eklezijalna dimenzija nipošto nije 'završna' točka inicijacijskog procesa, ni 'popratni' kontekst slavlja sakramenata. Ona se od početka pojavljuje kao okrilje vjere koje biva predano pomoću zajedništva koje izharava iz otajstva. Ti su odnosi prvotno sadržani u navještaju i svjedočenju vjere crkvene zajednice (pretkatekumenat).⁵⁸ Oni se potom produžuju tijekom vremena katekumenata u kojemu navještaj Riječi, pouke i molitve imaju za cilj osposobiti kandidata za primanje istine vjere i uz nju sve više prijanja.⁵⁹ Katekumeni, iako stavljeni u stanje liminarne 'refleksivnosti', već anticipiraju ono što Crkva slaveći vjeruje. U *obred primanja u katekumene* na pitanje »što išteš od Crkve Božje« pripravnik odgovara »vjeru«. ⁶⁰ Vjera se, međutim, prenosi pomoću pripadanja i združivanja u zajednicu vjere.⁶¹ Znamenovanjem znakom križa na čelu i molitvom nad katekumenima zajednica vjere započinje procesom posredovanja vjere, koju kandidat ište. Drugi je stupanj (vrijeme čišćenja i prosvjetljivanja) tom dijalektikom posebno obilježen. Naime, Crkva obavlja izbor katekumena te upis

⁵⁷ G. Bonaccorso pak iščitava kršćansku inicijaciju pomoću kategorije *drugosti*. Ta se kategorija odnosi u prvom redu na dvije temeljne dimenzije liturgije inicijacije – prostor i vrijeme – preko kojih subjekt izlazi iz društvenog života kako bi bio unesen u ono 'drugó', u zajedništvo drukčije naravi i samim time zadobio 'drugi' identitet. Drugost se odnosi i na vrijeme u kojemu se memorija arhetipa stavlja u odnos s »potpuno drukčijim«. Liminarni čini odvajanja i distance dvije su forme iskustva drugosti na kojima subjekt sudjeluje da bi se otvorio drugome i apsolutnoj Drugosti. U tom pogledu, radikalna drugost se odražava u interpersonalnoj distanci, ali i u simboličkoj smrti koja čovjeka stavlja u stanje osamljenosti i dovodi ga do svijesti da spasenje može doći samo iz odnosa s onim koji je apsolutno transcendentan. Tako svijest osamljenosti prerasta u ispovijest Božje transcendencije i snage spasenja. Bonaccorso u inicijaciji vidi odgoj za susret i zajedništvo s drugima i Drugim. Inicijaciju stoga naziva »pedagogijom otajstva«. Giorgio BONACCORSO, *Il rito e l'Altro*, 321-330.

⁵⁸ Usp. RPOK, *Prethodne napomene*, br. 9-13.

⁵⁹ *Isto*, br. 14-20.

⁶⁰ *Isto*, 41.

⁶¹ U procesu pridruživanja Crkvi posredovanjem otajstva, primjećuje G. Busani, Crkva »drugima daje ono što sama prima, ono što sama po sebi ne može dati, onaj dar po kojem je utemeljena. Crkva koja naviješta Riječ iz koje je rođena, koja slavi sakrament u kojem prima samu sebe, svjedočka je Crkva (...). Na taj način vrši apsolutni čin posredovanja drugima pristupa Apsolutnome. Upravo vrši čin inicijacije. Ne podvrgava sebi volju drugih, nego upućuje na dolazak Apsolutnoga.« Giuseppe BUSANI, *La rilettura del 'Rito di Iniziazione cristiana degli adulti'*, 227.

njihovih *imena*, čime postaju *izabranici*, odnosno *prosvjetljenici*.⁶² Bliže vrijeme pripreme na sakramentalni prijelaz razdoblje je intenzivnijeg 'odvajanja' i 'pripajanja' pri čemu izabranici već anticipiraju vjeru. Tome svjedoče provjere (*scrutinia*) i predaje (*traditiones*). Svrha je provjera »da u srcima izabranika otkriju što je krhko, slabo i loše i to iscijele, a da se ukrijepi ono što je vrijedno, valjano i sveto«⁶³. Prema predajama Crkva »predaje drevna svjedočanstva vjere i molitve, naime vjeroispovijed i Gospodnju molitvu«, koje »smjeraju njihovom prosvjetljenju«⁶⁴. Dionišтво u *simbolu vjere i molitva* u duhu sinovstva dvije su forme iz kojih izrasta zajedništvo vjere i preko kojih izabranici urastaju u vjeru Crkve. Od sada, liturgijskim slušanjem Riječi, oni postaju sposobnima anticipirati iskustvo pritijelovljenosti Crkvi koja će im biti definitivno predana u sakramentalnom slavlju inicijacije. Prihvatanje vjere pomoću obrednog sudjelovanja na koncu doseže svoj vrhunac u sakramentima inicijacije i mistagogiji koji pokazuju da krštenik od sada živi od odnosa u koje je obredno unesen i kojima je simbolički konstituiran, odnosno od pripadnosti Kristu i Crkvi u čijem svjetlu prepoznaje darovani lik svojega vjerničkog identiteta. Inicijacijski obredi uvijek slijede logiku implikacije. Kako bi subjekt bio preobražen, treba biti uronjen u srce čina vjere, i da bi pristupio zajednici vjere treba biti prepušten inicijacijskom procesu. Stoga je njegov prijelaz u definitivno stanje moguć samo preko implikacije simboličkim sadržajima zajednice vjere koja već živi u osvjedočenom stanju preobrazbe.⁶⁵

Promotrimo li transverzalno simbole i obrede u sklopu cjelina i stupnjeva inicijacije, uočiti ćemo da se njihova artikulacija u svim pojedinim trenucima zbiva u međusobnom prožimanju tijela, zajednice i otajstva. Pritom je važno uočiti da inicijacijski proces ne može biti sveden na pouku, jer je on povrh svega »gesta i čin kojim se posreduje život i bit«⁶⁶. Uostalom, temeljni motiv inicijacije nalazi se u 'razlozima tijela', jer »tijelo je prostor i vrijeme u kojem odnos poprima formu svijesti o 'sebi'«⁶⁷. G. Bonaccorso s pravom naglašava da liturgija inicijacije »slavi

⁶² RPOK, *Prethodne napomene*, br. 23-24.

⁶³ *Isto*, br. 25.

⁶⁴ *Isto*.

⁶⁵ U tom pogledu valja primijetiti da je inicijacijsko posredovanje na određen način »hermeneutički događaj« vjere, budući da u obrednom okrilju sadrži također *tumačenje tradicije*, poglavito riječi Božje, kao i tumačenje pozicije subjekta spram te tradicije, zajednice i autoriteta Događaja. Inicijacija implicira subjekt u 'povijest Događaja' uvodeći ga obredno u njegovo okrilje i pružajući mu pomoću čina navještaja i obredne preobrazbe spoznaju misterijskog identiteta zajednice čijim dionikom postaje, kao i spoznaju njegova novonastalog stanja u svjetlu aktualnosti sakramentalnog odnosa.

⁶⁶ Giorgio BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova, 2003., 121.

⁶⁷ Pierangelo SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Milano, 2000., 42.

u 'tijelu' i u 'različitim stupnjevima i vremenima' susret vjernika s transcencijom Stvoritelja. Ona slavi među onima koji jesu i ostaju potpuno *različiti*: Bog i čovjek. Taj je *susret u različitosti* također 'tijelo' (...).⁶⁸ Tijelo kao figura prisutnosti i susreta, te odnosa i diferencije u inicijaciji izloženo je pasivnim/aktivnim sintezama konstitutivnih simboličkih čina tvoreći s njima nerazdruživo jedinstvo. Figura tijela objašnjava cjelinu kršćanske inicijacije ne samo u strukturalnom smislu (obredni simboli tijela) nego i u procesualnoj dinamici prijelaza (obredni prijelazi u nova identitetska 'stanja' jastva). Naime, svi se sakramentalni obredi ujedinjuju u motivu dioništva u tijelu Kristovu dioništvom u obredima koji se izravno odnose na tijelo, štoviše, tijelom artikuliraju. Zahvaćeno slušanjem Riječi, tijelo biva uronjeno u vodu, a potom pomazano Duhom da bi bilo združeno euharistijskom tijelu Kristovu i tijelu zajednice Crkve. «Najjasniji je slučaj kod slavlja sakramenata krštenja, potvrde i euharistije. Krštenje podrazumijeva kontakt tijela s vodom. Bivajući uronjen u prvotni element života, kandidat ulazi u *početak* u kojemu Riječ prebiva kod Boga i iz kojega je Krist bio poslan spasiti svijet (...) on umire u vodi, tj. umire onome što nije načelo života i rađa se iz vode, tj. iz načela života. Tako se rađa kršćanin, tj. ud »tijela Kristova«. Kao što se da primijetiti, između obrednog čina ('tijelo' uronjeno u vodu) i teološkog sadržaja (ud 'tijela' Kristova) postoji duboka simbolička sveza.»⁶⁹

Identičan obrazac Bonaccorso zamjećuje i kod sakramenta potvrde. I u tom je slučaju na djelu obredni čin (pomazano tijelo) ujedinjen s teološkom kvalifikacijom (dioništvo u Duhu Kristovu), tj. objedinjena semantika i pragmatika sakramentalnog čina. Naposljetku, euharistijsko svetkovanje tijela Kristova nerazdruživo je vezano uz njegovo predanje tijelu krštenika. »Kršćani, obavljajući 'tjelesni' čin blagovanja kruha i pijenja vina ulaze u zajedništvo s 'tijelom' Kristovim i tako konstituiraju 'tijelo' Crkve. Ovdje, više nego na drugim mjestima, sve polazi od gesta i čina tijela u kojima se očituje dvostruka dimenzija: kristološka ('tijelo Kristovo') i ekleziološka ('tijelo Crkve'), tj. odnos kandidata sa slavljem otajstvom i sa zajednicom.»⁷⁰

K tome bismo svakako mogli nadodati da niz 'eksplicitivnih' obreda koji slijede središnju sakramentalnu gestu i riječ imaju svrhu 'otkriti' sakramentalnu preobrazbu i očitovati otajstvenu novost krštenika.⁷¹ U cjelokupnom sklopu

⁶⁸ Giorgio BONACCORSO, *Celebrare la salvezza*, 122.

⁶⁹ *Isto*.

⁷⁰ *Isto*, 123.

⁷¹ Bilo s teološkog bilo s fenomenološkog gledišta osobito je zanimljiv obredni čin *odijevanja* u sklopu 'eksplicitivnih' obreda *očitovanja*. I on pokazuje da je u sakramentalnom činu na djelu identitetski proces, usko vezan uz simbolizam tijela, jer je odijelo ne samo 'ruho' identiteta nego i njegovo zbiljsko očitovanje. Odijelo, međutim, ne prestaje živjeti

obrednog programa inicijacije tijelo biva neprestano izloženo 'pasivnim sintezama' obrednih čina, koje imaju cilj uvesti čitav subjekt u 'aktivne sinteze' sudjelovanja. Stoga krštenje, potvrda, euharistija bivaju dani da bi u isti mah ostvarili dioništvo. Drugim riječima, obredna simbolika izlažući vjernika 'percepciji otajstva' (estetika), uvodi ga u čine dioništva (poetika) čime se on otvara odnosu vjere (dramatika).

Figura je tijela dakle u stanju kazivati istovremenost strukturalne i procesualne dimenzije inicijacije koja u svojem okrilju na dinamičan način ozbiljuje proces vjerničkog identiteta i njegovu konačnu preobrazbu. Upravo tijelo pokazuje da je inicijacija proces pristupa odnosu koji se asimilira simbolima tijela bivajući preobražen u novome stanju spram kristološkog događaja ('sinovi u Sinu') i Crkve (dionici jednoga tijela Kristova). U konačnici, mistagogija pashalnog vremena dovršetak je inicijacijskog procesa. Analogno razdoblju katekumenata, koje obilježava refleksivnost 'razdvojenosti', mistagogija je razdoblje refleksivnosti 'zduženosti' u kojemu krštenik biva dublje uveden u zajedništvo vjere i u 'objavu' onoga što je cjelovito primio.

3.3. Sakramentalna genealogija vjerničkog subjekta

Ako se nitko ne rađa kao kršćanin već kršćaninom postaje, a njegov se začetak nalazi u obrednom prijelazu »preko vrata života i kraljevstva«, inicijacija tvori ishodišni proces i konstitutivni čin vjerničkog subjekta.⁷² Smisao 'početka' (*initium*) nalaže razmatranje 'vrata vjere' (*ianua fidei*) kao temeljne poveznice antropološkog pristupa identitetu i obrednog pristupa Kristu i Crkvi. Naime, obredna, komunitarna i simbolička dimenzija inicijacije ne pretpostavljaju vjeru kao zbiljnost koja im prethodi nego kao jezgru koja iz njih izranja u cjelovit odnos. Osim toga, antropološki pristup identitetu i obredni pristup vjeri sakramentima inicijacije ne nalaze se u alternativnoj oprječnosti, budući da se one uzajamno *odnose* u performativnoj sferi simbola i obreda. Budući da je konstitucija identiteta svagda posredovana određenom vjerom i ozbiljuje se na temelju 'vjero-dostojnih' odnosa, a pristup vjeri uvijek je posredovan simboličkom konstitucijom identiteta u procesualnoj dinamici obreda, zajednice i tijela. Paradigmu čitavog inicijacijskog procesa valja potražiti u relacijskoj srži

od višeznačnosti smisla (intimno skrivanje, estetsko očitovanje). Obred vrjednuje odijevanje zbog njegove simboličke funkcije unutar identitetske formacije. Sustavan teološki i povijesni studij ponudio je Ante Crnčević. Ante CRNČEVIĆ, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*, Roma, 2000.

⁷² RPOK, br. 3.

vjerovanja. Unutar izvorne uzajamnosti obrednog djelovanja i vjerovanja, te identitetskog procesa i inicijacijskog pristupa vjeri ocrta se konačan lik kršćanske inicijacije kao procesa *pristupa vjeri*.⁷³

3.3.1. Fides in actu – actus fidei

Činjenica da se izrazom *kršćanski identitet* misli prije svega na konstitutivni odnos pripadnosti Drugome (Kristu) i drugima (Crkva), a zatim upućuje i na sadržaj vjerovanja kojim se subjekt preobražava u istini-o-sebi u svjetlu objave istine Božje u Kristu, govori u prilog istini njegove relacijske, komunitarne i objaviteljske konstitucije. Inkluzivni model liturgijskih čina također kazuje da se obrednom formom subjekt ne samo obraća kristološkom događaju nego da se isti smješta u jezgru ozbiljenja njegova čovještva. No ako se čovjek inicijacijom pridružuje njegovu otajstvu i postaje dionikom zajedništva vjere, obredna se forma tog pristupa zasigurno ne iscrpljuje u ostvarivanja 'učinaka' nego u posredovanju one zbiljnosti koja se nalazi utkana u jezgri identitetskog i obrednog procesa – u posredovanju vjere. »Pristup kršćanskom identitetu pristup je vjeri u Isusa kao Krista, Gospodina, Sina Božjega. Stoga to znači prihvatiti ispovijest vjere iz koje je rođena Crkva. Dva se elementa nameću sve od početka: prvi se odnosi na pojam identiteta, a drugi na odnos između osobnog identiteta kršćanina i Crkve.«⁷⁴

Središnjost vjere u posredovanju kršćanskog identiteta i središnjost obreda inicijacije u njegovoj konstituciji dvije su žarišne točke na čijoj je osnovi razvidan misterijski i eklezijalni model vjerničkog identiteta. Naime, vjernički subjekt vezuje se uz ispovijest vjere u obrednom obliku njezina slavlja u zajednici vjernika. U ispovijesti vjere on ne izriče pristanak na vjeru nego *vjeruje*, obavlja čin vjere prihvaćajući spasenjski odnos s kristološkim događajem, koji ga sakramentalno zahvaća i preobražava.

Nije slučajno da je tradicija krštenje nazivala *sacramentum fidei*. Vjera se, naime, sakramentalno konstituira ne samo preko prihvaćanja noetičkog sadržaja kerigme nego preko obrednog uranjanja u Kristovu smrt i izranjanja na uskrsnuće. Uostalom, najstarija inicijacijska praksa poznaje formu u kojoj su objedinjeni krštenje i ispovijest vjere. U tome je očevidno da se kršćanska ini-

⁷³ Prema J. Ratzingeru, sakramenti i egzistencija »tako se intimno isprepliću da je dovoljna analiza sakramentalnog pitanja da bi u njoj uočili egzistencijalno pitanje i tako se približili odgovoru na oba.« Joseph RATZINGER, *Il fondamento sacramentale della esistenza cristiana*, Brescia, 1971., 12.

⁷⁴ Louis-Marie CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano, 1997., 48.

cijacija dinamički razvija posredovanjem/prihvatanjem/ pripadanjem Kristu i Crkvi koje je prožeto obrednim činima vjere. Obredno pristupiti u kršćansku vjeru znači ispovijediti vjeru, tj. prihvatiti vjeru kao egzistencijalno konstitutivni čin kojim u svjetlu objave drugosti kristološkoga identiteta »vjernik prima samoga sebe«. ⁷⁵ No vjeru je moguće prihvatiti samo preko dioništva u sakramentalnom događaju vjere. Budući da je »vjera u obredu« (*in actu*), pristup je vjeri otvoren u simboličkoj dimenziji ozbiljenja otajstva (*sacramenta fidei*), odnosno u dimenziji čina, tijela i zajednice prožetima kristološkom nazočnošću. Time vjera u sakramentalnom događaju Crkve (*fides in actu*) doseže konačnu destinaciju u činu vjere (*actus fidei*) kojim vjernik, prihvaćajući spasenje, biva uveden i preobražen *odnosima vjere*.

Konstitutivni položaj kršćanske inicijacije spram cjeline kršćanskog vjerovanja i slavljenja crpi svoju djelotvornost iz obrednog modaliteta posredovanja, odnosno iz temeljne 'pragmatične zakonitosti' obreda koja u svojem simboličkom okrilju objedinjuje djelovanje i vjerovanje. Obred se realizira kao čin (*urgia*) koji u svakom pogledu zahvaća čovjeka, preobražava ga i dovodi do punog ozbiljenja u snazi nazočnoga kristološkog događaja. Budući da je obred aktualizirajući čin u kojemu riječi i čini imaju neposredan učinak, njegovo je pravilo izvršavati ono što kazuje, odnosno kazivati ono što izvršava. ⁷⁶ Obredna konstitucija identiteta u svjetlu obredne aktualizacije otajstva također se događa u performativnoj snazi simbola vjere. U toj perspektivi sakramentalni čin konstitucije vjerničkog subjekta posreduje preobrazbu i u snazi čina, ali i u snazi vjerovanja. Vjerovati znači 'pripustiti djela Božja u čin vjere', biti dosegnut inicijativom Božjom koja postaje djelatnom ukoliko biva vjerovana, tj. koja djeluje unutar čina vjere koji koincidira s obrednim činom. ⁷⁷ Komplementarnost čina vjere i sakramentalnog čina pristupa vjeri u procesualnoj dinamici inicijacije pokazuje djelatno jedinstvo koje se ne da svesti ni na kategorijalni izraz subjektiviteta (*a priori*) ni na operativnu učinkovitost obreda (*a posteriori*). Sakramentalni je čin konstitutivan u 'ontologiji' kršćanskog subjekta, kao što je konstitutivan u 'ontologiji' kršćanske vjere. On pokazuje da vjera i identitet nisu učinci funkcionalnog djelovanja, ni pojmovnog posjedovanja, nego forme odnosa posred kojih je kristološki događaj djelatno nazočan u svim dimenzijama ljudskoga življenja i u cjelini čovjekove zbiljnosti. Drugim riječima, vjera se artikulira kao procesualna i relacijska zbiljnost, koja izvire iz obrednog prijanjanja kristološkom događaju i time se zbiva kao prijelaz

⁷⁵ Louis-Marie CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 99.

⁷⁶ *Isto*, 224.

⁷⁷ Andrea BOZZOLO, *L'evento fondatore e l'azione liturgica*, u: RAZNI AUTORI, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Milano, 2006., 65-66.

u istinu, koja se ne odnosi samo na jednu dimenziju čovjekove humanosti nego na cjelinu njegove povijesne, tjelesne i komunitarne egzistencije.

3.3.2. Inicijacijski identitet kršćanske vjere

Inicijacija kao paradigmatičko mjesto ozbiljenja vjere te ishodišno mjesto vjerničkog subjekta ne može biti shvaćena mimo dinamizma simboličko-obrednog prijelaza koji izranja iz sakramentalnog posredovanja Kristova otajstva. Inicijacija se ozbiljuje kao proces pripadanja vjeri u Krista u čijem se okrilju očituje istina Božja kao uvjet mogućnosti autentične forme čovjekove humanosti. »Smisao svake sakramentalne liturgije jest omogućiti čin vjere i njime spasenje čovjeka na jedinstvenom temelju apsolutnosti božanske objave koja u vjeri u Krista pronalazi konačan događaj svoje istine.«⁷⁸ Iako dovršena slavljem inicijacije i mistagogije, inicijacija u Kristovo otajstvo i time konstituiranje kršćanskog identiteta u svjetlu objave, pripadnosti i dioništva ne može se smatrati zaključenim procesom. Euharistija, kao trajni sakrament inicijacije, ujedno je konačna, ali i trajna forma ozbiljenja vjerničkog identiteta. Kao načelo koje objedinjuje i integrira sve vidove kršćanskog življenja, obredni trenutak euharistijskog svetkovanja konstituira trajno okrilje kršćanskog identiteta u snazi trajne forme otajstvenog Kristova ponazočenja u obredu, tijelu i zajednici vjere.

U liturgijskoj formi inicijacije vjera biva predana te prihvaćena *procesom* postupnog pripadanja i sakramentalnim činom definitivnog pristupa Kristu i Crkvi. Obredna se dimenzija, u kojoj se proces i čin vjerovanja realizira, ne može shvatiti kao 'alternativni' ni propedeutički trenutak ili pak ceremonijalni izraz čina vjere. »Ne postaje se kršćaninom pomoću »čistog« (tj. »pojmovnog«) čina vjere koji se potom spušta u svijet simbola nego samo pomoću *aktualizacija vjere*, tj. biblijskih naracija i liturgijskih slavlja.«⁷⁹ Inicijacijska je obrednost izvorišno mjesto gdje se vjera, zahvaćajući povijesne i egzistencijalne forme ljudskoga življenja, preobražava u ispovijest istinitosti spasenjskog odnosa. Zato ona i nosi u sebi obrise *znanja* istine Božje i u njegovu svjetlu svoje istine, koja se ne da zaplesti u granice pojma nego samo crpsti slikama i simbolima bogoslužne ispovijesti vjere u kojoj prebiva. Taj pozitivni čin subjekta u okrilju sakramentalne forme

⁷⁸ Nicola REALI, *L'evento della fede attuato nei sacramenti*, u: Piero CODA – Christian HENNECKE (ur.), *La fede. Evento e promessa*, Roma, 2000., 256.

⁷⁹ Andrea GRILLO, *La dimensione simbolica*, 89. Slično razmišlja i G. Bonaccorso kojemu ne nedostaje odlučnosti kad, primjerice, sažimlje odnos vjere i liturgije: »Vjera postoji kao slavlje ili ne postoji uopće.« Giorgio BONACCORSO, *Celebrare la salvezza*, 44.

nije tek nadgradnja ljudskoga, ni tvorba funkcionalnog subjekta, nego formativni proces izrastanja u istini o sebi urastanjem u istinu o odnosu s kristološkim događajem koji ga utemeljuje. Naime, žarište kršćanskog identiteta nalazi se upisano u odnosu prema kristološkom događaju koji ne zahtijeva samo etičko određenje subjekta nego trajno prebivanje u njegovu okrilju.

Obredni kontekst koji konstituira kršćanina i definira njegovu vjerničku fizionomiju ne uspostavlja se kao *tertium quid* unutar Bogo-ljudskog dijaloga već kao *relatio* u kojoj su božansko i ljudsko susreću i nerazdruživo vezuju biljegom Saveza. S tog je gledišta očividno da sakramentalno bogoslužje implicira vrijeme, tijelo i zajednicu u otajstvenu prisutnost, odnosno realizira 'biti u Kristu', prožimajući čovjekovu egzistenciju *događajima vjere*. Obred je trajno mjesto vjerničke konstitucije jer je trajno posredovanje odnosa s Kristom, tj. trajno euharistijsko pridruživanje njegovoj Pashi. »U obredu vjera nadolazi do očevitosti vlastitog temelja i u isti se mah vraća na svoju vertikalnu os.«⁸⁰ Obredno iskustvo vjere obraća se 'temelju' elementarnim iskustvima življenja, osobito onima koja tvore 'identitetski proces'. No istodobno ih dovode 'vertikalitetu' kristološke inicijative. U identitetskom se procesu, naime, čovjek otvara povijesnoj realizaciji istine o sebi, koja uvijek u sebi nosi pitanje smisla i vjere, tj. traganja za vjerodostojnim odnosom u čijem će okrilju uzmoći realizirati svoje čovječstvo. Božja inicijativa, koja susreće onu ljudsku, nije ni paralelna ni suprotna čovjekovu projektu. Inicijacijski proces pristupa vjeri pokazuje u svakom pogledu da ona nosi antropološki 'proces identiteta' prema istinitosnom ozbiljenju. Pritom se ne umanjuje dramatika čovjekove egzistencije, koja poznaje 'prirodne' prijelaze u određena životna stanja (rođenje, zajedništvo ljubavi, bolest, smrt) te simboličkim činima 'kulture zajednice' obznanjuje njihov smisao (blagovanje, slavlje, sjećanje). U svakoj je vrsti inicijacije, pa i u sakramentalnoj, na djelu liminarni proces 'epohizacije' jastva, ukidanje njegove solpsističke snage da bi se ostvario susret i odnos te sudjelovanje u drugome. Pokazujući istinu u njezinoj nesvedivosti na imanentne potrebe, inicijacijska decentralizacija potiče na dinamičku ekstroverziju subjekta, unosi u stanje diskontinuiteta, tvori procjepe u vremenu i prostoru kako bi otvorila nov i neslućen kontakt sa stvarnošću smisla. Već u svjetlu 'transcendencije' smisla tih događaja čovjek biva pozvan odrediti se vjerom spram obećanja smisla. U vjeri se dakle izručuje obećanju dara, odgovara redu smisla prijanjući simboličkim činima njegova očitovanja.⁸¹

⁸⁰ Pierangelo SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, 1996., 141.

⁸¹ Ovaj je vid 'temeljnog vjerovanja' (*ur-doxia*) potreban široke fenomenološke razrade 'životnih stanja', koju zbog opsega na ovom mjestu ne možemo ponuditi. Vrijedno je pak

Kristološka inicijativa zahvaća, prožima i dovodi liminarni egzistencijal čovječstva na obzor trinitarne Ljubavi. Vjera se također događa u životnim stanjima prijelaza da bi ih unijela u kristološku logiku vjere, a po njoj u božanski život Trojstva. Ona ga odvodi u okrilje 'apsolutnog početka' njegova događaja (*alpha*) i unosi u njegov dovršetak (*omega*). Inkluzivni model liturgijskog sudjelovanja, pokazujući da *forma fidei* živi od obreda, zajednice i tijela u snazi otajstvenog ozbiljenja, potvrđuje uzajamnost kristološkog čina i povijesnog djelovanja subjekta.⁸² Pritom inicijacijski proces ne mimoilazi 'događaj subjekta' ni identitetski proces njegova ozbiljenja. On ga unosi u sakramentalni čin vjerovanja na čijem se obzoru očituje obećavajući lik istine. Inicijacija u sebi nosi navještaj da u *vjeri* u Krista, što znači u *pripadnosti* Kristu, čovjek pronalazi kanon svoje humanosti, a da se u svjetlu njegova događaja raskriva predani odnos čovjekove nadnaravne realizacije, koji je u isti mah obećavajući, jer je dostojan povjerenja zbog istine koju pruža. Kristološki kanon kršćanskog identiteta i kršćanskog obreda predstavlja okosnicu i temeljnu poveznicu svih elemenata antropološke forme vjere. Naime, kršćanski identitet implicira kristološki model ne samo kao uzor nego ga prepoznaje kao vjerodostojan odnos koji omogućava čovjekovu istinu i u njoj prebiva. S druge pak strane, kršćanski obred implicira posredovanje, aktualizaciju i ponazočenje kristološkog događaja, čime se konstituira kao izvorište afektivno-simboličke svijesti vjerujućega. S tog je gledišta očevidan inicijacijski identitet kršćanske vjere, vjere koja je rođena u inicijaciji u otajstvo Kristova Vazma, a trajno se realizira euharistijskim ponazočenjem njegova Događaja.

Antropološka destinacija kristološkog događaja pokazuje u svakom pogledu kako je istina Božja neodvojiva od čovjekove istine o sebi i drugima, te da je obredna komunikacija otajstva izvorište onoga što kršćanin jest. Polazeći od simboličke forme kojom se Događaj objavljuje ljudskoj slobodi i potiče je odrediti se pred njegovom vjerodostojnošću, prihvaćanje vjere neodvojivo je

samo upozoriti da liminarna iskustva čovjekova življenja u svojim najdubljim porama kriju epifanijsku snagu smisla i izvorni, afektivni dinamizam vjerovanja. Od onih najobičnijih trenutaka svakodnevice, kao što je blagovanje, susret, zajedništvo, preko kojih čuti snagu smisla, pa sve do onih izrazitih trenutaka *prijelaza* kao što je rođenje, umiranje, ljubav, koji ga unose u epifaniju smisla cjelokupnoga života, čovjek je neprestano izložen dinamizmu vjere. Upravo u obrednom događaju tih temeljnih iskustava čovjek dotiče izvorno sveto koje pripovijeda njegov iskon i unosi ga u gestu prihvaćanja smisla. Čovjekova je obrednost dakle *vjera u činu prihvaćanja smisla te smisao u činu objave*. Zbog toga su sva čovjekova 'stanja smisla' simboličko-obredni događaji protkani estetikom i dramatikom vjere. Fundamentalno-teološko polazište tumačenja 'izvorne vjere' vidi u: Raffaele MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Milano, 2005.

⁸² Dario ZARA, *Il tempo simbolico. La liturgia della vita*, Brescia, 1985., 95-101.

od obrednog sudjelovanja na otajstvu. Naime, antropološko se iskustvo smisla i istine, budući da je nesvedivo na razumsku elaboraciju pojma, ispunjava samo cjelovitim dioništvom u otajstvu. Antropološka struktura identiteta to je dioništvo jasno pokazala u vidu relacijskih i temporalnih odnosa. U kršćanskom inicijacijskom procesu oni su također djelatno prisutni u sakramentalnom događaju. Komunikacija kristološkog događaja ne mimoilazi *ordo naturae* ni *ordo culturae* čovjekova sebeozbiljenja nego se njima realizira zahvaćajući sva područja njegova otvaranja smislu. U tom se smislu biti pozvan, opran, pomazan, nahranjen i napojen u obrednom okrilju otajstva oslanja na izvorne dinamike 'odvajanja' i 'pridruživanja', otjelovljuje se u relacijskim dinamika konstitucije te upisuje u dijalektiku aktivnosti/pasivnosti subjekta u prihvaćanju i izgradnji odnosa koji ga omogućuje te mu, naposljetku, objavljuje preobraženi lik njegova jastva u svjetlu objave Drugoga. Prije bilo kojeg očitovanja 'značenja', ovi čini konstituiraju i objavljuju odnose u kojima svijest prepoznaje sveze dostojne povjerenja. No u svim žarištima 'identitetskog procesa' nije na djelu neutralan čin sebeiznalaženja, nego je posred njegovih dinamika relacija, odvajanja i pridruživanja, objave i temporalne otvorenosti djelatno nazočan kristološki događaj. Odatle se pruža kristološka specifičnost kršćanske inicijacije, ali i inicijacijski identitet kršćanske vjere. Čin otajstvenog ozbiljenja i proces kojim se identitet konstituira neodvojivo su združeni sakramentalnom formom. Tako antropološka struktura i proces posredovanja identiteta u kršćanskom obredu, posebno u *obredima inicijacije*, postaje samom strukturom i procesom dioništva u otajstvu. Ako je stoga obredno posredovanje izvorni modalitet dioništva u otajstvu i zato izvorni čin vjerničkog subjekta, u njemu je sadržan inicijacijski proces koji se kao trajni dinamizam totaliteta vjerovanja proteže duž cjeline ljudske povijesti i zahvaća sva područja vjerničkog življenja. Opravdano je stoga ustvrditi da je inicijacija paradigmatsko mjesto procesa kršćanskog identiteta, jer je liturgijsko ishodište čina vjere.

Zaključak

»Proživjeti znači umrijeti, a živjeti znači prelaziti«⁸³ – tako ukratko može biti sažeto liminarno stanje ljudske egzistencije. Zbivajući se između *znakova prijelaza* i *prijelaza znaka*, ljudski je proces prijelaza preko znakova u događaje znaka koji pružaju smisaoni ritam življenju. Kršćanska vjera u znaku Kristova Vazma prepoznaje živi prijelaz u zbiljnost njegova događaja u čijem se okrilju događaj

⁸³ Gian Piero JACOBELLI, *Le mosse del cavallo*, 19.

subjekta zbiva kao prijelaz u novost života 'iz vode i Duha Svetoga' (1 Iv 3,1). Ako je svaka identitetska preobrazba uvjetovana prijelazom preko znaka, koji sadrži period krizne refleksivnosti, simbolički događaj preobrazbe i narativno tumačenje jastva, trinarna dijalektika također je utkana u inicijacijsku dinamiku sakramentalne ekonomije. »Ukoliko je dakle sakrament jednostavna točka prijelaza, on je također obvezatna točka prijelaza.«⁸⁴ U događaju početka (*initium*) vjernik zadobiva ono što sam od sebe ne može primiti i živi od Drugoga prebivajući u njegovu događaju i prihvaćajući da on prebiva posred njegova življenja. Stoga je kršćanska inicijacija prijelaz ne samo u određeni status unutar zajednice nego prijelaz u formu humanosti posred koje je nazočan kristološki događaj. Odatle se kršćanska inicijacija pruža kao protološki događaj vjere i trajna jezgra vjerničkog identiteta.

Inkluzivni je dinamizam kršćanske inicijacije pokazao da subjekt biva posredovan 'samome sebi' proizlaženjem 'od drugoga'. Kršćanska 'genealogija' izranja iz sakramentalne relacije. 'Rođen odozgo' vjernik živi identitet kao ono što mu je najvlastitije, ali istodobno kao ono što ga nerazdruživo veže uz zajednicu vjernika i ucjepljuje u božanski život Trojstva. Naime, vjernički je identitet relacijski podjednako kao i misterijski. On je definitivno 'predani odnos', ali i u otvorenosti upravljani dinamizam nastajanja koji svagda živi od 'otkrivenja', od objave istine Božje i u svjetlu svoje istine.

Kršćanska inicijacija posreduje i oblikuje kršćanski identitet preko kristoloških čina upisanih u obred, u vrijeme, u tijelo i u zajednicu vjere. Ona pokazuje svoju istinitost samo kada biva predana čovjekovoj slobodi, povijesti i tijelu i kada biva potvrđena njihovom cjelinom. Obredi inicijacije tu cjelinu konstituiraju pripuštajući vjeru u uzajamnost istine i slobode. Obredna estetika otajstva zahvaća percepciju u očitovanje kristološkoga događaja, a slobodu odvodi u dramatiku 'odvajanja' od smrti grijeha i 'pridruživanja' životnom dioništvu Saveza. Posredovanjem čina vjere inicijacija se konačno konstituira kao sveza istine Božje i čovjekove slobode. U tome je njezina bit i napetost njezina obećanja.

⁸⁴ Louis-Marie CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 196.

Summary

THE GENEALOGY OF THE FAITHFUL SUBJECT
CHRISTIAN INITIATION IN THE LIGHT OF THE ANTHROPOLOGY AND
THEOLOGY OF THE RITUAL

Ivica ŽIŽIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, HR – 21 000 Split
Pontifical Liturgical Institute of Pontifical Athenaeum of St. Anselm, Rome
Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I – 00153 Rome
izizic@kbf-st.hr

The theme of this work is the interpretation of Christian initiation in the light of phenomenological anthropology and the fundamental theology of rituals. Starting from the fact that all sacral traditions recognise ritual initiation as an integral part of mediating in the identity of the believer, the author suggests a categorisation of Christian initiation in light of the genealogy of the faithful subject and the symbolic process of introducing him to the community of the faithful. The author's starting point is the problem of identity and anthropological crisis of initiation which lead to certain topical dimensions of this issue. The second part then is devoted to an analysis of the order of initiation and process of identity. The author attempts to systematically sketch out the anthropological phenomenology of initiation in light of the symbolic dynamics of the identity which then allows for a proper positioning of Christian initiation in fundamental-theological hermeneutics. An analysis of ritual and identity templates aims to identify the order of symbolic processes distinguishing their initial and lasting role in man's growth. In keeping with this thinking which endeavours to legitimise itself as a reflection of various inductive approaches, the author attempts to outline the whole, conclusive hermeneutical moment to respond to the question of the symbolic-ritual identity of Christian initiation. In that regard, the author suggests four inclusive dialectics which offer a basis for a possible draft of the theology of initiation interwoven with phenomenological anthropology. This refers to a mystery-initiation and ritual-identity fulcrum for Christian initiation which is filled with procedural dynamics of faith and the ritual dimension of believing.

Key words: initiation, identity, ritual process, body, consciousness, symbol, Mystery, faith.