

Fundamentalno-teološki pristup problemu obrednosti u vremenu rascjepa između "religije bez obreda" i "obreda bez religije"

Lešić, Valentin

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:222:275510>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-12**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)



**SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET**

DIPLOMSKI RAD

**FUNDAMENTALNO-TEOLOŠKI PRISTUP PROBLEMU
OBREDNOSTI U VREMENU RASCJEPa IZMEĐU „RELIGIJE
BEZ OBREDA“ I „OBREDA BEZ RELIGIJE“**

VALENTIN LEŠIĆ

Zagreb, veljača 2024.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

DIPLOMSKI RAD

FUNDAMENTALNO-TEOLOŠKI PRISTUP PROBLEMU
OBREDNOSTI U VREMENU RASCJEP A IZMEĐU „RELIGIJE BEZ
OBREDA“ I „OBREDA BEZ RELIGIJE“

VALENTIN LEŠIĆ

MENTOR: doc. dr. sc. Branko Murić

Zagreb, 2024.



IZJAVA O AUTORSTVU DIPLOMSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj diplomski rad *Fundamentalno-teološki pristup problemu obrednosti u vremenu rascjepa između „religije bez obreda“ i „obreda bez religije“* izvorni rezultat mogega rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, 31. siječnja 2024.

(vlastoručni potpis studenta/studentice)

Sažetak

Istraživanjem čovjekove obrednosti i religioznosti, autor ovoga rada ističe kako su obje odrednice ljudskoga bića stvarne te kako nijednu ne treba zanemariti. Obred kao takav pojava je u život čovjeka koja je povezana s njegovom religioznošću, jezikom, kulturom i umjetnošću. Isto tako, čovjekova religioznost stvarnost je kroz koju se očituje antropološka činjenica njegove transcendentalne otvorenosti te je usko povezana s obrednošću. Cilj ovoga istraživanja je ukazati na zbiljnost i povezanost ove dvije dimenzije čovjekova života i na problem koji nastaje kada se one razdvajaju, odnosno kada se pojavljuje „obred bez religije“ i „religija bez obreda“. Razdvajanje i dihotomija između vjere i tijela predstavljaju istinski problem pred kojim se nalazi kršćanska liturgija, ali i kršćanstvo kao takvo. Zato, polazeći od čovjekove obrednosti, ovim radom nastoji se ukazati na važnost tijela i liturgije, a s druge strane, polazeći od čovjekove religioznosti, na važnost vjere i duhovne dimenzije. Čovjek je *homo ritualis* i *homo religiosus* što nas dovodi do euharistijskog slavlja u kojemu se objedinjuju sve čovjekove stvarnosti pa tako i religioznost i ritualnost, vjera i tijelo na savršeni način.

Ključne riječi: obred, liturgija, tijelo, euharistija, sekularizam, racionalizam

Summary

By researching human rituality and religiosity, the author of this paper emphasizes that both determinants of human beings are real and that neither should be ignored. Ritual as such is a phenomenon in a person's life that is in close connection with his religiosity, language, culture and art. Likewise, man's religiosity is a reality through which the anthropological fact of his transcendental possibility is manifested and is closely related to the ritual. The goal of this paper is to point out the reality and connection of these two dimensions of human life and the problem that arises when they are separated, that is, when "ritual without religion" and "religion without ritual" appear. The separation and dichotomy between faith and body represent a real problem for the Christian liturgy, as well as Christianity as such. That is why, starting from man's rituality, this research wants to point out the importance of the body and liturgy, and on the other hand, starting from man's religiosity, the importance of faith and the spiritual dimension. Man is both *homo ritualis* and *homo religiosus* which leads us to the Eucharist in which all human realities, including religiosity and ritualism, faith and body, are united in a perfect way.

Key words: ritual, liturgy, body, Eucharist, secularism, rationalism

Sadržaj

Uvod	1
1. Čovjek kao obredno biće ili <i>homo ritualis</i>	3
<i>1.1. Istraživanja o religioznosti i obrednosti u Hrvatskoj.....</i>	<i>3</i>
<i>1.2. Mnogostruka stvarnost obreda kao sveprisutne pojave u životu čovjeka</i>	<i>5</i>
<i>1.3. Pitanje nastanka obreda i njegove biti iz perspektive humanističkih znanosti</i>	<i>13</i>
1.3.1. Ethološki pristup obredu kao ontološki svojstvenog čovjeku	13
1.3.2. Antropološki pristup podrijetlu obreda i njegovoj ulozi u oblikovanju kulture i identiteta	14
1.3.3. Fenomenološki i filozofski pristup podrijetlu obreda i njegovoj biti	18
1.3.4. Osvrt psihologije na obred i izvor njegova nastanka	22
1.3.5. Sociološki pogled na obred kao društveni fenomen	24
<i>1.4. Od humanističkih znanosti do teologije liturgije – obredna dimenzija vjere u teološkome razmatranju.....</i>	<i>29</i>
2. Problematika fenomena religije bez obrednosti i obreda bez religioznosti.....	35
<i>2.1. Sekularizacija i gubitak osjećaja za sveto kao uporište obredu bez religioznosti</i>	<i>35</i>
2.1.1. Gubitak identiteta kao posljedica inflacije religijskog obreda.....	35
2.1.2. Kršćanska liturgija pred izazovima sekularizacije i nove obrednosti.....	38
<i>2.2. Racionalizacija i individualizacija vjere kao uporište religiji bez obrednosti</i>	<i>47</i>
2.2.1. Racionalizacija vjere kao zaborav Božje darovanosti.....	47
2.2.2. Individualizacija vjere i pluralizam kao relativizacija obrednoga	52
3. Pokušaj nadvladavanja dihotomije između religije i obreda	59
<i>3.1. Čovjek kao <i>homo ritualis</i> i <i>homo religiosus</i> – pomirenje tijela, vjere i razuma ..</i>	<i>59</i>
<i>3.2. Od čovjekove ritualnosti i religioznosti do euharistije kao vrhunca vjere posredovanog tijelom</i>	<i>63</i>
<i>3.3. Liturgija u kontekstu nove evangelizacije – <i>fides et corpus</i> uz <i>fides et ratio</i></i>	<i>69</i>
Zaključak.....	73
Literatura	75

Uvod

U čovjekovom životu nerijetko su prisutni elementi koji su svojstveni ritualnome ponašanju te je obredna stvarnost duboko ukorijenjena i prisutna u ljudskoj zbilji – u kulturi, društvu, civilizaciji i religiji čovjeka. U prvome dijelu ovoga rada govorit ćemo što je uopće obred kao takav, koji je njegov smisao i značenje u životu čovjeka. Analizirati ćemo njegovu pojavu iz perspektiva humanističkih znanosti poput antropologije, sociologije, filozofije i psihologije. Osvrnut ćemo se, zatim, polazeći od tih znanosti na teološko razumijevanje obreda, odnosno na smisao kršćanske liturgije. Ukratko, prikazati ćemo neka od socioloških istraživanja čija su tematika religioznost i pohađanje obreda u Hrvatskoj.

Obred kao takav nastaje ritualizacijom svakodnevnoga života te tako obični čini poprimaju posebno vrijednosno obilježje, budući da ih se prostorni i vremenski izdvaja. Kroz povijest i gotovo sva vremena čovječanstva obred je bio prisutan te su se njime ostvarivale i komunicirale stvarnosti na simbolički način svojstven ritualnim činima. Ne postoji jasna i uniformna definicija obreda zbog njegove mnogostruke stvarnosti te tako religije i humanističke znanosti, svaka iz svojega polazišta, govore o mnogim vidovima čovjekove obrednosti. Ritual najviše vezemo uz religijsko značenje, budući da je od najranijih vremena bio religiozne naravi. Uz ritual pojavio se i mit kao verbalizirana verzija onoga što obred tijelom govori, no sa sigurnošću se ne može reći koji je prvi nastao – mit ili ritual. Pojedini autori govore kako obred ne mora nužno biti religijskog značenja, već može označavati skup kulturno definiranih ponašanja. Možemo ga opisati kao antropološki fenomen kroz koji čovjek pristupa istini o sebi, nadilazi ključne životne trenutke, ostvaruje komunikaciju i odnos s drugima te najvažnije gledajući iz religijske perspektive – susreće se sa svetim i božanskim. O sveprisutnosti obreda svjedoči povijest mnogih naroda i religija u kojima je on imao oblikotvornu ulogu. Prvo poglavlje ovoga rada nastoji objasniti kako je čovjek tjelesno i ritualno biće, *homo ritualis* te da čovjeka nije moguće reducirati na njegovu racionalnu dimenziju čemu teže mnoge ideologije danas. Polazeći od toga pogleda koji obred ne gleda kao ostatak primitivnog čovjeka, već kao posebnu kvalitetu intrinzičnu ljudskome biću, možemo na cjelovitiji način shvatiti liturgiju koja uzima u obzir antropološke činjenice. Ipak, liturgija se ne zaustavlja na njima i samo na onome što čovjek čini, već prvenstveno polazi od toga što Bog čini kroz obredne čine za čovjeka – silazi ljudima i omogućuje im da se oni uzdignu k Njemu.

Nadalje, razmotrivši obred kao takav i kršćansko razumijevanje obreda, u

drugome poglavlju obratit ćemo se problematici koja postoji danas, a koja se tiče obreda, tijela i vjere. Prema našem mišljenju, što bi bila i radna hipoteza ovoga rada, može se s obzirom na tematiku koju nastojimo istražiti izdvojiti dva ključna problema pred kojima se nalazi kršćanska liturgija pa i cjelokupno kršćanstvo u današnje vrijeme: apsolutno izdvajanje obreda od svake religije te obratno tomu, odvajanje religije i vjere od svakog obrednoga trenutka. Činjenica je kako je u novome i suvremenom vijeku, unatoč pojave sekularizma, ateizma i racionalizma, obredno ponašanje i dalje sastavni dio čovjekova života. Istina je kako postoje svojevrсни obredi i ceremonije koji su izvan religijskog značenja poput parada, rođendanskih zabava, inauguracije predsjednika, odavanja počasti nacionalnoj zastavi, civilnih ženidbi... Možemo reći kako ti obredi nemaju svrhu uprisutniti neku transcendentnu stvarnost i pružiti čovjeku susret sa *svetim*, već obredno-simboličkom dimenzijom posredovati ono što se razumom ne može. Utisnuti u čovjeka određeno iskustvo i doživljaj osjetnim i tjelesnim putem. To ukazuje kako čovjek kao biće ima potrebu za obrednim iskustvom. Sekularizirani obredi poput Nove godine nisu u suprotnosti s religijskim obredima, odnosno kršćanskom liturgijom. Problem nastaje kada oni postanu zamjena religijskomu obredu i potpuno se od njega odijele. Na taj način gubi se doticaj sa *svetim* i osjećaj za *sveto* te se obredna stvarnost trga iz okrilja religije. Postavlja se pitanje može li čovjek apsolutno lišiti sebe i obredne čine transcendentne dimenzije i svakog religioznog značenja? S druge strane, kršćanstvo se iznutra nalazi pred opasnošću racionalizacije i relativizacije vjere kojima se nastoji utemeljiti religija bez obreda. Ovdje se postavlja pitanje: zašto areligiozni čovjek ima potrebu za obrednim iskustvom, a kršćanski se vjernik odbija izručiti iskustvu spašenosti i preobraženosti u Kristu? Racionalizacija vjere koja je slična neognosticismu zaboravlja Božju bezuvjetnu darovanost i sebedarno izricanje koje se ostvaruje u euharistiji. Relativizacija obreda, također, protivi se kršćanskome nauku, jer ne smatra da je liturgija temeljni čin, vrhunac i izvorište vjere. Konačno, u trećemu poglavlju pokušati ćemo iznijeti neka rješenja za nadvladavanje rascjepa između religije i obreda, vjere i tijela. Čovjek uz to što je ritualno biće, ujedno je i religiozno biće te se zato njegova ontologija ne može lišiti transcendencije. Religioznost i ritualnost jedno drugo nadopunjuju te se kroz njih ostvaruje jedinstvo duha, duše i tijela. Utemeljujući razumijevanje kako je čovjek obredno i religiozno biće, govorit ćemo kako je upravo euharistija posebno mjesto Božje objave, vrhunac i izvorište vjere. Vrhunac vjere upravo se događa u jedinstvu s tijelom kojega je i sam Isus Krist preuzeo.

1. Čovjek kao obredno biće ili *homo ritualis*

1.1. Istraživanja o religioznosti i obrednosti u Hrvatskoj

U Hrvatskoj se početkom osamdesetih godina dvadesetog stoljeća počelo sve više govoriti o problemu distanciranosti i indiferentnosti vjernika prema Crkvenoj zajednici odnosno o ne identifikaciji vjernika sa zajednicom kojoj pripadaju, Crkvom.¹ Ovaj problem možemo smjestiti u širi europski kontekst kao problem koji je zahvatio Europu pa tako i hrvatsko katoličko društvo. Hrvatski pastoralni teolog Josip Baloban ističe tri promjene koje su zahvatile hrvatsko društvo po pitanju crkvenosti: 1. *zamrzavanje* svoje pripadnosti Crkvi; 2. gubljenje svijesti da je Hrvat ujedno i katolik; 3. Roditelji više ne žele bezuvjetno krštenje.² Tako možemo govoriti o *eroziji crkvenosti* koja se događa iznutra i izvana čime dolazi do slabljenja iskustvene dimenzije vjere, osjećaja za zajednicu te samog kršćanskog odgoja kojega roditelji delegiraju onima koji su za to zaduženi u Crkvi, lišavajući se svake osobne dužnosti i odgovornosti. Zbog pojave distancirane crkvenosti kod vjernika dolazi i do nezainteresiranosti za obrednim, za euharistijskim slavljem, sakramentima te drugim pobožnostima koji katolicima više ne predstavljaju značaj za vjerski život.

Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu provedeno je više socijoreligijskih istraživanja koja su nastojala prikazati religioznu sliku hrvatskoga društva te europske vrednote. Prvo istraživanje provodio je prof. dr. sc. Marijan Valković pod nazivom *Vjera i moral u Hrvatskoj*. Drugo istraživanje provedeno je unutar projekta nazvanog Europsko istraživanje vrednota (EVS-1999), a kojega je za hrvatskog područje provodio prof. dr. sc. Josip Baloban. Ovaj znanstveno istraživački projekt koji istražuje vrednote u Europi također je proveden 2008. i 2017. godine. Unutar toga projekta, među ostalim pitanjima, nalaze se i pitanja koja se odnose na vjerski život pa tako i ona koja nam približe prikazuju ritualnu dimenziju vjernika odnosno njihovo shvaćanje obreda i važnost koju mu pripisuju. Posebnu važnost vjernici pridodaju obredima prijelaza koji omogućuju prevladavanje neke krize odnosno početak nove egzistencijalne situacije. Obrede prijelaza možemo podijeliti na obrede dijeljenja (prilikom smrti), obrede prihvatanja

¹ Više o ovim istraživanjima vidi u: Josip BALOBAN, Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 403-422; Stjepan KUŠAR, Djelomično prihvatanje vjere – kršćanstvo po izboru, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 319-345; Danijel CRNIĆ, Ritualna dimenzija crkvenosti u Hrvatskoj. Komparativni prikaz dosadašnjih socijoreligijskih istraživanja, u: *Riječki teološki časopis*, 39 (2012.) 1, 87-102.

² Usp. Josip BALOBAN, Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost, 413-414.

(inicijacija, brak) te međuobrede. Prema podacima istraživanja *Vjera i moral u Hrvatskoj* iz 1998. religioznim obredom ključne životne događaje želi popratiti više od 90% ispitanika: 92,6% ispitanika želi obilježiti rođenje djeteta; 91,6% sklapanje braka te 93,9% smrt obredom rastanka.³ Vrijedno je spomenuti da veliki broj ispitanika koji se deklariraju nereligioznima, neopredijeljenima ili ateistima također želi neke od obrede prijelaza: 73% nereligioznih, 35% ateista i 88% neopredijeljenih želi krštenje djeteta; 65% nereligioznih, 31% ateista i 88% neopredijeljenih želi crkveno sklopiti brak te 72% nereligioznih, 44% ateista i 92% neopredijeljenih želi crkveni sprovod.⁴ Analizirajući rezultate istraživanja na području Hrvatske koja su se provodila 1999. i 2008. u sklopu europskog istraživanja možemo zaključiti da dolazi do određenog pada zainteresiranosti za obrede prijelaza. Prvo istraživanje iz 1999. slično je onomu iz 1998. pa tako obred potrebnim smatra: za rođenje djeteta 88% ispitanika; za sklapanje braka 93% ispitanika te za smrt 94% ispitanika.⁵ Prema drugome istraživanju iz 2008. dolazi do pada zainteresiranosti te obred potrebnim smatra: za rođenje djeteta 77% ispitanika; za sklapanje braka 85% ispitanika te za smrt 89% ispitanika. Najveća razlika primjetna je u zanimanju za krštenje odnosno inicijaciju djeteta što se najviše očituje kod nereligioznih osoba. Istraživanje iz 1999. godine navodi da krštenje potrebnim smatra: 95% religioznih osoba; 82% nereligioznih osoba te 44% uvjerenih ateista. Prema istraživanju iz 2008. godine potrebnim vjerski obred koji bi obilježio rođenje djeteta smatra: 88% religioznih osoba; 52% nereligioznih osoba te 33% uvjerenih ateista. Što se tiče sklapanja ženidbe i crkvenog sprovoda, nije zamjetna velika razlika u zainteresiranosti osim kod sklapanja ženidbe kod nereligioznih osoba od kojih 21% manje izražava želju za religioznim ženidbenim obredom. Ova istraživanja pružaju uvid u stanje suvremenoga čovjeka koji izražava potrebu za obrednim slavljem, najčešće nekim od obreda prijelaza. Premda su često ovi obredi shvaćeni više kao određeni blagoslov i poseban estetski trenutak, a manje kao sakramenti kojima se vjernicima pruža da participiraju u životu crkvene zajednice, oni su svejedno milosni trenutak i prilika za susret čak i s onima koji se smatraju nereligioznima. Čovjekovu potrebu za ritualnim događanjem koje prati prijelazne i krizne

³ Svi rezultati istraživanja *Vjera i moral u Hrvatskoj* objavljeni su kao cijeli broj časopisa *Bogoslovska smotra*. Ovdje navodimo izvješće unutar toga broja: Marijan VALKOVIĆ, *Vjera i moral u Hrvatskoj*. Djelomično izvješće, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1998.) 4, 461-473; Ove podatke preuzima i obrađuje: usp. Danijel CRNIĆ, *Ritualna dimenzija crkvenosti u Hrvatskoj*, 91.

⁴ Usp. *Isto*, 93.

⁵ Usp. *Isto*, 96.

situacije u životu svjedoči ne mali broj nereligioznih osoba pa i uvjereni ateista koji se na njih odlučuju.

Projekt Europsko istraživanje vrednota donosi i podatke s obzirom na pohađanje vjerskih obreda u hrvatskome društvu izuzevši krštenje, vjenčanje te crkveni sprovod. Rezultati se odnose na učestalost kojom hrvatski vjernici ponajprije pohađaju euharistijsku službu. Za ovo pitanje sakupljeni su i podaci u najnovijem istraživanju iz 2017. godine. Ispitanici koji su izjavili da pohađaju vjerske obrede više puta u tjednu i jednom tjedno: 1999. njih 31,6%; 2008. njih 24,6% te 2017. njih 22,7%.⁶ Iz priloženih podataka primjetno je kako je s godinama sve manje vjernika koji redovito i učestalo dolaze u crkvenu zajednicu i učestvuju u vjerskim obredima što se očituje u padu od gotovo 9%. S druge strane, sve je više onih koji izjavljuju da nikada ne pohađaju vjerske obrede: 1999. njih 10,4%; 2008. njih 16,3% te 2017. njih 22,7%. U istraživanju je bilo postavljeno, također, pitanje ispitanicima koliko često su pohađali vjerske obrede s 12 godina osim vjenčanja, krštenja i pogreba. Prema EVS – 1999. 72% ispitanika odgovorilo je kako je više puta ili jednom tjednom sudjelovalo na svetoj misi kada su bili djeca.⁷ 2008. godine dolazi do pada od 8% te 64% ispitanika odgovara kako je s 12 godina učestalo odlazilo na misu. Prema EVS – 2017. ova brojka je ostala stabilna i nije došlo do nekih promjena u odnosu na 2008. godinu. Prema tim podacima može se zaključiti kako veliki broj vjernika nakon maloljetne dobi, moguće i prije, sve manje pohađa svetu misu ili se za nju interesira budući da je u svima trima istraživanjima brojka odraslih više nego upola manja u odnosu na brojku koja govori o učestalosti pohađanja obreda kod dvanaestogodišnjaka.

1.2. Mnogostruka stvarnost obreda kao sveprisutne pojave u životu čovjeka

Definirati obred nije jednostavno budući da na sam pojam nailazimo na toliko raznovrsnih tumačenja i primjena. Antropolog Edmund Leach smatra da se termin obreda treba primijeniti na svaki kulturno definirani skup ponašanja, na simboličku dimenziju ljudskog vladanja koje je neovisno o njegovu religioznome ili društvenom značenju.⁸ Zato on govori da je moguće govoriti i o obrednom značenju eksperimentalnih znanstvenih metoda jer je obredno ponašanje jedan oblik društvene komunikacije i

⁶ Usp. Josip BALOBAN – Josip ŠIMUNOVIĆ – Josip JEŽOVITA, Kretanje crkvenosti u hrvatskom društvu od 1999. do 2017. godine. Analiza i kritički osvrt, u: *Bogoslovska smotra*, 89 (2019.) 2, 425.

⁷ Usp. *Isto*, 426.

⁸ Usp. Evan M. ZUESSE, Obred, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 293.

razumljiv je u granicama svoje gramatike. Drugi antropolog, Robert (Robin) Horton koristi termin obreda u njegovom jednostavnom značenju kada govori o religioznom obrednom čovjeku u Africi. Postoji i psihoanalitička teorija obreda prema kojoj se svaki oblik neracionalnoga i simboličnoga ponašanja koji se razlikuje od pragmatičnog ponašanja naziva obredom. Zato su, prema zastupnicima ove teorije, obredi vrsta neurotičnih impulsa, potisnutih želja pa tako svaka ritualna radnja u sebi zapravo skriva neku posljednju, latentnu svrhu koja nije religiozne već društvene naravi. Na taj način se religijske vrijednosti reduciraju na društvene tvrdnje. Drugačije stajalište imaju antropolozi Clifford Geertz i Victor Turner koji smatraju da obredni čini daju koncepcijama i kulturno važnim vrijednostima emotivnu snagu koja omogućuje sudionicima da iskuse osjećaj dubokog zajedništva. Ovi antropolozi obred razmatraju sa sociološkog gledišta, ali na njega gledaju više u njenoj egzistencijalnoj vrijednosti nego u čisto psihološkim dinamikama ili sasvim društvenim funkcijama. Poznati fenomenolozi Rudolf Otto i Mircea Eliade smatraju kako se obred rađa iz susreta s *numinoznim* i *svetim* te predstavlja slavlje tog susreta.⁹ Tu je primjetan pokušaj definicije obreda na temelju njegove nakane koja oblikuje formalna ponavljanja tako da se iskustvo sakralnosti može ponoviti kada se obred ponavlja. Drugim riječima obred ima za nakanu preoblikovati banalnost svakidašnjeg života te omogućiti subjektu iskustvo svetoga, drugačijega. Autor Evan Zuesse obred interpretira „kao svjesni, simbolički, fizički i voljni čin, koji je ponavljajući i koji je stiliziran, a usredotočen je na kozmičke strukture i/ili svete prisutnosti.”¹⁰ Zato on odbacuje poimanje obreda kao neurotičnih impulsa preko kojih jastvo osobe želi komunicirati sa samim sobom jer govori o svjesnom i voljnom vidu obreda. Prema njemu obred ne nosi samo tijelo, već i društveni i kulturni identitet koji se susreće s transcendentnim. On omogućuje svakoj osobi sposobnost nadilaziti individualno jastvo kako bi se ona mogla sjediniti s mnogim pojedincima u trajnim i istinskim oblicima zajedništva. Sve discipline društvenih i humanističkih znanosti mogu reći nešto o obredu zato što obred u sebe unosi svaki vid ljudskog života odnosno osobu u svojoj cjelini.

Najprije ćemo spomenuti religijsko značenje i vid obreda. Može se reći kako se obred pojavljuje u svim postojećim religijama. On se usredotočuje na tijelo kao mjesto religijskoga iskustva te se tako veliki dio obrednog simbolizma temelji na intenzivnim

⁹ Usp. Evan M. ZUESSE, Obred, 294.

¹⁰ Isto, 294.

osjetilnim iskustvima poput hranjenja, spolnosti i trpljenja.¹¹ Zato možemo govoriti o posebnoj ulozi tijela u obredu jer se po tjelesnim gestama, u pjesmi, u hodu i u plesu prvotne prisutnosti posadašnjaju, vrijeme se obnavlja te se svemir iznova rađa. Za obred je karakteristično da uvijek uključuje određene identitete i uloge koje čine osobno ja u skladu sa svim drugima koji su preuzeli tipične uloge koje potječu od pravremena. Stoga jastvo ne može biti samovoljno već treba žrtvovati svoju autonomnu individualnost što se jasno očituje na primjeru ženidbe prilikom koje mladić treba žrtvovati svoje autonomno ja te ritualno se transformirati u zaručnika. Preko obreda ja se obznanjuje kao izvanjska stvarnost koja se može spoznati samo preko perspektive posredovane od drugih te se kroz identitet zaručnika implicira na drugi niz naziva poput *otac*, *djed*, *predak*.

U svjetlu filozofske fenomenologije Mircea Eliade definira susrete s numinoznim kao svete hierofanije (samoobjave svetoga) i kratofanije (objave višnje moći) spominjući moćne vizije koje se odnose na mitska počela univerzuma i na vidove stvaranja koji imaju posljedice za ljudski rod, a koje obred aktualizira.¹² Redovito slavljenje obreda vraća život u red iskupljujući ga od užasa kaosa i nedostatka smisla te stvarnost transcendentnih sila kroz obred ponovno dominira nad sasvim egoističnim interesima društva.¹³ Postoji razlika u poimanju ovoga susreta sa svetim u različitim religijama. Rudolf Otto naglašava osobni susret s božanskim bićem kao žarištem obrednog iskustva polazeći od kršćanske perspektive.¹⁴ No, u religiji Aboridžina i hinduizmu važni su sveti čini, a ne osobe te se tako obredni čin sastoji u ponavljanju onih izvornih čina bića koja više nisu prisutna. Tako hinduistički svećenici trebaju prikazivati žrtve jer to je ono što su bogovi činili pri stvaranju svijeta i ponavljanjem tih čina oni kao i bogovi postaju božanski i besmrtni preko tih svetih čina.

Posebna tema koju obred unutar sebe sadržava je grijeh i smrt. Prihvaćanje vlastite ograničenosti te svojevrsna kritika i samokritika bitni su dijelovi obreda čija je zadaća razriješiti sudionike osobne krivnje ili grijeha. Ta krivnja ne mora se nužno shvatiti u moralnome smislu već može biti i neprihvaćanje odgovornosti od strane mladića koji ulazi u zrelu dob. Zato se obredom inicijacije nastoji ispraviti nesklad koji je uzrokovao

¹¹ Usp. Isto, 295.

¹² Numinozno objašnjava i analizira u svojim djelima: Mircea ELIADE, *Mit o vječnom povratku*, Zagreb, 2007.; Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002. Također o ovome govori: usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 296.

¹³ Usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 296.

¹⁴ O ovome on govori u svojem najpoznatijem djelu: Rudolf OTTO, *Sveto*, Zagreb, 2006. Na njegovo se djelo poziva: usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 296.

nezreli mladić u društvenome redu. Pripravnici za obred inicijacije s osjećajem srama¹⁵ od grijeha i podčinjenosti, u ritualnoj radnji dosežu svoje ja u perspektivi svetoga. Tako obred započinje činom podvrgavanja, ali redovito završava u radosnu tonu te inicijand osjeća i strah i privlačnost što Rudolf Otto opisuje kao dva vida iskustva svetoga. Pojedinaac unutar obreda prihvaća vlastitu smrt jer preuzima samo djelomični identitet *muškarca* ili *žene*, *starca* ili *mladića*, identitet koji podrazumijeva jedno ograničeno ja kojemu su nametnute obveze. Utjeha je u prihvaćanju ograničenja i smrti, u tome da je osoba svjesna kako će na taj način doći do vječnosti kao šire kozmičke stvarnosti.

Govoreći o prostoru i vremenu u obredu možemo reći kako vrijeme obreda nije statično već poput organizma može rasti, padati i obnavljati se što se očituje u godišnjim blagdanima koji na neki način obilježavaju rađanje nove godine, njezine plodne trenutke te zatim njenu smrt. Taj kozmički red koji postoji u vremenu prirode u obredima prijelaza se prenosi u individualni životni ciklus te se tako i u ljudskome životu posebnim biljegom svetosti unutar obreda označavaju prijelazni trenutci poput rođenja, inicijacije, ženidbe i smrti. Prostor u obredu se isto povezuje s tijelom te kozmos sliči kući i hramu, brdo je prijestolje bogova, nebesa su njihova soba. Tijela kralja i kraljice mogu simbolizirati nebo i zemlju čime njihova ženidba istodobno simulira ženidbu između neba i zemlje te tako možemo reći da samo tijelo predstavlja model za uprizorenje univerzuma. U obredima religija široko je prisutan simbolizam desnoga i lijevoga, odnosno postojanje obredne opozicije između muškoga i ženskoga, dana i noći, reda i nereda, sunca i mjeseca.

Za obred možemo reći da se nadahnjuje elementarnim činima poput prehrane i spolnosti, ali i drugim obiteljskim, duboko intimnim aktivnostima koje snažno obuhvaćaju tijelo i koje su zbog učestalog ponavljanja postale automatske radnje. Obred ima moć da te radnje učini svjesnijima istodobno ih stavljajući u odnos s temeljnim religijskim stvarnostima. Na taj način svaki je simbol polivalentan odnosno ukazuje na mnoge stvari koje i ne moraju biti jasne u svijesti, ali koje u njoj postoje na podsvjestan način te ih često transformira u pozitivna iskustva. Analizirajući simboliku obreda, možemo ju podijeliti na šest simboličkih značenja: određeni simbol može proizlaziti iz senzualnih impulsa; može se implicitno povezati sa strukturom ponašanja koja oblikuje osjetna iskustva u usklađenu percepciju prirodnoga svijeta; može biti dio obreda kojim se

¹⁵ U mnogim indoeuropskim i semitskim jezicima riječ *sram* kao osjećaj pred drugim spolom ista je riječ kojom se označava poštovanje prema starijima, vladarima i bogovima, usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 298.

žele dostići pragmatični i egoistični ciljevi; može uprisutniti društvene vrijednosti zajednice; može izražavati socio-kulturne i ideološke problematike te konačno može biti upravljen duhovnim, transcendentnim bićima ili kozmološkim strukturama.¹⁶

Postoje mnogostruki pristupi obrednoj stvarnosti različitih disciplina i teorija od kojih niti jedna ne može sadržavati apsolutnu istinu, već svaka govori o nekom vidu obreda te ih zato treba integrirati u jednu cjelinu. Freudovska teorija nam govori kako se preko represije i projekcije simbolizmi mogu pretočiti u snove, u jezik, u umjetnost i u obred te kako se svaki organski simbolizam širi u smislu da oko sebe okuplja druga iskustva te ih stavlja u konkurenciju s drugim simbolima. Veliki nedostatak njegove teorije je taj što je ograničio mnogostrukost značenja koju simbol u sebi nosi samo na razinu spolnosti i što je zbog svoje odbojnosti prema svakoj religiji zaključio kako je obred infantilni neurotični impuls. Drugi psiholozi poput Jeana Piageta i Heinza Wernera objasnili su načine na koje se simboli organiziraju u generalne koherentne strukture percepcije.¹⁷ Ernst Cassirer filozofski analizira obred te govori kako subjekt može spoznati pojmove prostora, vremena i identiteta. On smatra da su sav ljudski život i kultura koju čovjek stvara simbolički osmišljeni te njihove funkcije naziva simboličkim oblicima.¹⁸ Tako je i religija jedan od važnih simboličkih oblika, zajedno s obredom. Naime, prema mišljenju ovoga filozofa strogo i rigorozno obavljanje obreda je ostatak mitskog shvaćanja obreda te on govori kako obred treba shvatiti u performativnom smislu što se najbolje očituje kod monoteističkih religija. Ovu razliku on objašnjava govoreći kako akteri mitskog obreda žele prouzročiti nešto svojim snagama na magičan način te tako ovakva vrsta obreda omogućuje osjećaj moći i kontrole. S druge strane, religijski ritual čini sudionike pripravne za nešto da se dogodi bez njihova izravna utjecaja što govori o tome da obredni događaj nije pod njihovom kontrolom nego stvara dispoziciju za njegov učinak. Tako religijski ritual osvještava ideje i želje vjernika namjesto da pretpostavlja da čovjek ima magičnu sposobnost da ih ostvari. Kako bi objasnio koja je svrha religijskog rituala naspram mitskog, Cassirer uzima za primjer judaizam čiji je obred na intrinzičan način povezan s novim i višim etičkim standardima koje želi ostvariti, namjesto nekog magičnog izvanjskog čina. Zato se može reći da religijski ritual posjeduje nutarnju tendenciju koja je usmjerena na ostvarenje etičkog zahtjeva.¹⁹

¹⁶ Usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 302.

¹⁷ Usp. *Isto*, 302.

¹⁸ Usp. Anne POLLOK, *The power of rituals: Mendelssohn and Cassirer on the religious dimension of Bildung*, u: *Religious studies*, 50 (2014.) 4, 454.

¹⁹ Usp. *Isto*, 455.

Antropološki pogled razlikuje tri različita koncepta i pojma koji se međusobno isprepliću: obred; ritual i ritualizacija.²⁰ Obred uključuje slijed radnji koje su u određenoj zajednici shvaćene na poseban način na temelju procesa stilizacije i kvalitativnog uzdizanja nekih određenih čina kojima se zatim izražava predmet velike vrijednosti. Obredne radnje izražavaju drukčijost od svakodnevnih radnji što se najbolje očituje u činjenici da se one prostorno izdvajaju za posebna mjesta i čine u posebno vrijeme. Ono što razlikuje obred od rituala je to što se on očituje u konkretnom i vidljivom obliku pa tako možemo govoriti o židovskom obredu *bar mitzvah*, hinduističkom obredu Hindu *puja* ili katoličkoj potvrdi. S druge strane, apstraktnijim pojmom rituala želi se označiti sve ono što različiti obredi imaju zajedničko te ih pokušati svesti na isti ili barem slični nazivnik. Zato je prema antropolozima ritual vrsta nadpojma koji obuhvaća sve obrede. Riječ *ritual* se u znanstvenim krugovima antropologa najčešće koristi na tri različita, ali povezana načina. Najprije, možemo govoriti o ritualu kao vrsti radnje koja uključuje čovjeka te mu postavlja formalne objektivne čine. Zatim, ritual se može pojmiti kao domena kulture, vrsta pozornice s koje ljudi čine obred ili na kojoj se nad njima čini neka obredna radnja. U ovome se slučaju ritual bitno razlikuje od ostalih kulturoloških fenomena poput predstave, kazališta i sporta, premda je s njima u relativnoj srodnosti. Na koncu, ritual se spominje kao medij koji posjeduje silu, moć, djelotvornost i snagu posredovanja. Ritualizacija se odnosi na proces formalizacije instrumentalnih radnji koje se premještaju na područje simboličke komunikacije. To se jasno može uvidjeti na primjeru euharistijske službe gdje instrumentalni čin blagovanja kruha kao čin kojim se u svakodnevnom životu nastoji okrijepiti vlastiti život poprima komunikacijsko i simboličko obilježje. Euharistijskim činom ustanovljuju se interpersonalni odnosi i identitet zajednice. Reguliraju se odnosi između ljudi, ali i ljudi prema Bogu. Obred tako sakramentalizira osjetno-motoričko područje čovjekova iskustva i uzdiže ga na najvišu razinu te na taj način svjetovno biva preobraženo svetim.²¹ Stoga možemo reći kako obred nastaje ritualizacijom svakodnevnoga života čiji obični čini poput pranja ili sjedenja (budistička meditacija) poprimaju posebno vrijednosno obilježje.

²⁰ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual. A very short introduction*, New York, 2015., 71.

²¹ Usp. Evan M. ZUESSE, *Obred*, 301.

Autor Evan M. Zuesse se u *Rječniku obreda* posebno osvrće na mnogostruke pristupe obredu različitih autora.²² Navodi antropologa Friedricha Bartha koji spominje kako simboličke mreže koje su relativno asistematske i neusklađene mogu biti dostatne elaborirajući kako obredni simboli ukazuju na niz slobodnih analoških asocijacija koje se mijenjaju od osobe do osobe. Zato simboli mogu na drugačiji način utjecati na iskustvo svakoga pojedinca koji mu može pridodati različita značenja, pritom da svejedno ostvaruju jedinstvo. Spoznajni pristup, čiji je značajan predstavnik antropolog Claude Lévi-Strauss, polazi od pretpostavke da se obred odnosi na spoznajnu klasifikaciju stvari te kako svaka kultura u svojim mitovima i u svojim obredima stvara svoju sveobuhvatnu koherentnu logiku što se može opisati kao kognitivna unifikacija. Gilbert Lewis ističe suprotno, govoreći kako obred izražava upravo nelogičnost i nekoherentnost simbola u naporima da se nadvisi paradoks, misterij i transcendentna stvarnost svetoga. Autori E.B. Tylor i James G. Frazer iznose teoriju prema kojoj je obred u primitivnim kulturama bio pokušaj kontrole prirode, racionalna aktivnost koja je bila utemeljena na nedosljednim znanstvenim temeljima. Adolf Jensen i Robin Horton razlikuju *ekspresivne* i *manipulativne* vidove obreda s time da su prvi autentično religiozni, dok se drugi smatraju obmanom. Sociolozi iz svoje perspektive gledišta zaključuju kako obred u svim religijama ima veliku društvenu vrijednost pridodajući mu funkcionalnu ulogu nadilaženja društvenih napetosti i podjela u zajednici. Tako Emil Durkheim govori kako se društva projiciraju u svojim obrednim simbolima te je zato prema njemu *sveto* temeljna društvena kategorija. Funkcionalistički antropolozi poput A. R. Radcliffe-Browna i Bronislawa Malinowskoga iznijeli su mišljenje kako se grupe identificiraju na temelju različitih obreda te kako postoje poveznice između društvenih vrijednosti i obreda. Za primjer navode tabu koji ne nastaje iz strahova ili žudnji, nego iz društvene koristi kako bi se sudionicima odredili prikladni osjećaji u pojedinim situacijama.

Kada govorimo o taksonomiji i vrstama obreda možemo reći da postoje dva temeljna pristupa: funkcionalno-numerički i strukturalno-analitički. Prvi razlikuje obrede prema tome kako se pronalaze u kulturama te ih određuje prema njihovoj funkciji i

²² U svojem članku on razmatra bit, vrste i pojavu obreda pozivajući se na sljedeće autore i djela: Friedrich BARTH, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, 1975.; Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques III: L'origine des manières de la table*, Paris, 1968.; Gilbert LEWIS, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge, 1980.; Robin HORTON, A Definition of Religion, and Its Uses, u: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1960) 2, 201-226; Adolf E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, Wiesbaden, 1951.; Emile DURKHEIM, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. Članak u kojemu su tumačeni ovi autori: usp. Evan M. ZUESSE, Obred, 302-304.

primjeni. Taj pristup se zato temelji na empirijskoj metodi i nastoji svaki element proučiti i protumačiti kao poseban slučaj. Iz tog razloga zastupnici ovoga pristupa klasificiraju vrste obreda, poput Crawforda Howella Toya koji razlikuje sljedeće obrede: emocionalni i dramatični poput plesova i procesija; dekorativni i kurativni; ekonomski poput zazivanja kiše; apotropaički što se odnosi na izgon zlih sila i duhova; puberalni obredi i obredi inicijacije poput ženidbe i sprovoda; periodični i sezonski obredi; obredi povezani s totemizom i tabuom te magija i pretkazanje.²³ Sustavnije obrede sistematizira Anthony F. C. Wallace koji razlikuje: tehnološke obrede usmjerene prema kontroli prirode neljudskog svijeta poput pretkazanja, obreda intenzifikacije za bolji urod, obreda kojima se uklanja nesreća; terapijske i antiterapijske obrede koji uključuju obrede ozdravljenja te crnu magiju s druge strane; idološke obrede kojima se kontroliraju sudionici i društvene vrijednosti; spasenjske obrede koji onemoćalog osnažuju da se suoče sa svojim poteškoćama poput obreda opsjednuća i okajničkih obreda te na koncu obrede revitalizacije kao sredstva prevladavanja društvenih nevolja i identitetskih kriza kao što su milenaristički pokreti. Problem ovakve klasifikacije je u tome što određeni obred može pripadati više skupina ili čak svim skupinama odjednom. Za primjer, Evan Zuesse uzima blagdan Uskrsa koji je u jednom srednjovjekovnom selu bio tehnološki obred poput zaštitničkog obreda, terapija dana bolesnima ili antiterapija za Židove koji u njemu nisu sudjelovali, ideološki obred kojim se učvršćivala solidarnost skupine, spasenjski obred te u nekim slučajevima moguće i obred revitalizacije. Ova se Wallaceova taksonomija može integrirati sa strukturalnom klasifikacijom prema kojoj se svi obredi dijele na pozitivne i negativne. Svrha negativnih obreda je da dijele sveto od profanog stavljajući transcendenciju na prvo mjesto, a svakodnevlje na drugo. Pozitivni obredi bitno sadržavaju žrtvene obrede koji za cilj imaju susret dvaju dimenzija, svetoga i profanoga prilikom čega idealna dimenzija utječe na svakodnevni život sudionika. Tako se svi obredi mogu podijeliti na one koji za cilj imaju stvaranje granica između svakodnevnog i božanskog reda te na one kojima se želi nadići podjela i obnoviti božanski red kada mu prijete opasnost od vanjskih ili unutarnjih promjena. Obredi koji unutarnji prostor božanskog reda afirmiraju bez promjena nazivaju se *potvrđujući obredi*, a obredi koji preporučaju strukturu i obnavljaju božanski red nazivaju se *transformativni obredi*.

²³ Usp. Evan M. ZUESSE, Obred, 305.

1.3. Pitanje nastanka obreda i njegove biti iz perspektive humanističkih znanosti

1.3.1. Ethološki pristup obredu kao ontološki svojstvenog čovjeku

Pomoću ethologije kao znanosti koja se bavi proučavanjem ponašanja životinja mogu se postaviti temelji za razumijevanje čovjekove tjelesnosti i probati dati odgovor na biološko podrijetlo i urođenost obrednosti u ljudskome biću. Znanstvenici koji su proučavali životinje primijetili su neuobičajeno ponašanje koje je bilo ponavljano, stilizirano i komunikativno te slijedilo točno određen obrazac. Etholog Julian Huxley iznosi svoju teoriju ritualizacije kod životinja na primjeru ćubastog gnjurca. On razlikuje instrumentalno i komunikativno ponašanje. Instrumentalno ponašanje odnosi se na radnje kojima se pospješuje neka korist poput gradnje gnijezda. Komunikativnim ponašanjem prenosi se neka informacija koja je od uzajamne dobrobiti za tu životinjsku vrstu. Huxley svoju tvrdnju opravdava govoreći o udvaranju ćubastih gnjuraca u kojemu jedan partner oponaša drugoga u ritmičnome plesu te zatim zajedno u skladu izduže vratove te polete površinom vode. Prema njemu ovakvo ponašanje ne očituje samo želju za parenjem, nego postiže i uspostavlja socijalne veze i probitačna emocionalna stanja. On smatra kako je ovakav slijed upadljivih kretnji čisto simbolička ceremonija pošto je izgubila prvotni instrumentalni značaj što govori o evolutivnom procesu životinjskih ritualiziranih radnji. Sve što se tjelesno očituje na izvanjski način, popraćeno je slijedom značenja te tako možemo vidjeti važnost neverbalne komunikacije kod životinja. Iako je Huxley pretjerano humanizirano prikazao ritualizirane radnje kod ptica i neki kritičari smatraju njegovu analogiju nedostatnom, njegov doprinos je u tome što je povezujući životinjske rituale s ljudskim doveo do pitanja je li ljudski ritual proizašao iz kulture ili je on čovjeku ontološki svojstven.²⁴ Etholozi i biolozi smatraju da se ritualizacijom prikladnih radnji pospješuje komunikacija, stvaraju socijalne veze i hijerarhija, smiruje agresija, ustanovljuje teritorij i umanjuju unutargrupni sukobi unutar životinjskoga svijeta. Paralela se može povući s ljudskim ritualnim činima budući da i oni imaju određeni red, slijed te se ponavljaju pritom, isto tako, imajući za cilj ostvarenje neke dobrobiti poput osnaživanja i utvrđivanja socijalnih veza. S druge strane, čovjekova ontološka zbilja se uvelike razlikuje od drugih bića po tome što je čovjek u svojim radnjama slobodniji, kreativniji i prilagodljiviji te se isti koncept ritualnost ne može primijeniti na druga bića. Zato prema profesoru religijskih znanosti Barryju Stephensonu za ritual možemo reći da

²⁴ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 8-9.

je prozor kroz koji možemo gledati u dva smjera: prema našem biološkome određenju te onomu kulturološkome. Ritual je točka u kojoj se isprepliću i međusobno jedna na drugu utječu ove dvije čovjekove dimenzije.²⁵

Doprinosom prirodnih i društvenih znanosti pojavljuje se zaokret u razmišljanju o obrednosti čovjeka. Neki utjecajni teoretičari rituala smatrali su da je obrednost proizašla tek iz razvijenog ljudskoga društva koje je imalo potrebu izraziti ideje i mitove. No, novijim razmišljanjima obrednosti se daje ključna uloga u biološkome i kulturološkome razvoju čovjeka, što naznačuje da obrednost prethodi čovjekovom kulturalnom razvoju te ga pospješuje. Govor o ulozi i funkciji obrednosti u prvim fazama kulturalnog razvoja vrlo je spekulativan, budući da se može jedino pretpostaviti. Šamanski obredi smatraju se jednim od najstarijih ljudskih obreda datirajući između 36 i 10 tisuća godina prije Krista.²⁶ Smatra se da se šamanskim obredom nastojalo prouzrokovati ekstatično stanje svijesti u kojemu su zatim šamani oslikavali zidove pećina. Pećinska umjetnost označava veliki iskorak u reprezentiranju stvarnosti. Šamanski obred svjedoči o kognitivnom napretku, o sposobnosti ulaska u promijenjena stanja svijesti čije su vizije zatim materijalizirane u estetičnoj formi. Iskustva ostvarena obredom i pretočena u sliku govore o konceptualizaciji alternativne ili paralelne stvarnosti u to vrijeme. O ulozi obrednosti kod prvih kultura svjedoči i pojava ritualnih mjesta i konstrukcija kao izričaja egzistencijalnih potreba i interesa društva što je zatim dovelo do nastanka civilizacija i odvajanja profanog od svetoga. Posebna funkcija obreda u to vrijeme bila je i žrtva kao nužni mehanizam kontroliranja nasilja iz čega je zatim proizašao religijski sustav.

1.3.2. Antropološki pristup podrijetlu obreda i njegovoj ulozi u oblikovanju kulture i identiteta

Pitanjem podrijetla rituala i njegove uloge u nastanku religije i kulture bavila se škola *mita i rituala*. Unutar te škole razvile su se dvije neovisne skupine s različitim tezama: skupina biblijskih stručnjaka drevnog Bliskog Istoka i skupina znanstvenika sa Sveučilišta u Cambridgeu.²⁷ Catherine Bell u svojem istraživanju donosi zaključak prema kojemu Samuel Henry Hook, značajni predstavnik prve skupine biblijskih

²⁵ Usp. Isto, 20.

²⁶ Usp. Isto, 23.

²⁷ Usp. Catherine BELL, *Ritual: Perspectives and dimensions*, New York, 1997., 5.

stručnjaka i akademik na području Staroga zavjeta, mit i ritual – ono što se govori i ono što se čini – smatra nerazdvojnim u ranim i prvim civilizacijama.²⁸ Religije drevnog Egipta, Babilona i Kanaana bile su prvenstveno religije s naglaskom na ritualnu praksu za koju se smatra da je u to vrijeme bila dramatizacija smrti i uskrsnuća kralja smatranog ujedno i bogom u kojemu je počivala dobrobit cijele zajednice.²⁹ Taj ritual je nužno pratila recitirana priča kojoj se pridodavala jednaka vrijednost i snaga kao samome obrednome činu. Riječ o obredu u kojem se na simbolički način ponizuje i ubija kralja koji nakon odlaska u podzemlje biva ponovno vraćen u život te svojim povratkom, pošto savlada sile kaosa, uspostavlja red na zemlji. Kralj zatim preuzima natrag svoje prijestolje, slavi svetu ženidbu i proglašava zakone za čitavu zemlju. Pripadnici klasicističke škole u Cambridgeu su se, isto tako, priklonili ovoj teoriji i razvili ju argumentirajući kako su folklor i književnost drevnih naroda proizašli iz upravo ovoga obreda drevnih kraljeva, a ne stvarne povijesti ili ljudske mašte. Značajnija predstavica ove škole, Jane Ellen Harrison, iznijela je tezu prema kojoj se začetak Grčkog mita, kazališne drame te čak i Olimpijskih igra može pronaći u drevnim obredima. Prema toj teoriji, obred je izvor mita koji je nastao kao verbalni dodatak ritualnim činima i imao je sporednu ulogu. Prestankom postojanja i prakticiranja obreda koje je mit verbalno pratio događa se podjela zbog koje se mit, nastavljajući postojati, počinje razvijati kao samostalni oblik. U tom novom stanju mit se počeo povezivati s određenim povijesnim događajima i osobama ili čak postao pseudoznanstveno objašnjenje određenih pojava. Ova ideja o prvenstvu rituala razvijala se sve više unutar znanstvenih krugova Cambridge škole pa su neki od njenih pripadnika pridali ritualu oblikotvornu ulogu u nastanku nekih filozofskih ideja, grčkih dramskih djela te grčkih heroja i bogova poput Zeusa koji su opisani i shvaćeni kao ritualna konkretizacija.

Antropološki znanstvenici posebno su se bavili tematikom obreda kao transformacije i inicijacije, odnosno obredima prijelaza. Ritual je usko povezan s inicijacijom koja se najčešće gleda u religijsko obrednom smislu, no može se, isto tako, spontano pojavljivati u svim kriznim prijelaznim situacijama poput promjene stanja, mjesta, socijalne pozicije pojedinca ili skupine.³⁰ Tomu je tako jer je svrha inicijacije kao obreda ovladati kriznim situacijama te ih ritualno pročistiti, premda ne znači da je obred

²⁸ Usp. *Isto*, 5.

²⁹ Usp. *Isto*, 6.

³⁰ Usp. Ivica ŽIŽIĆ Genealogija vjerničkog subjekta. Kršćanska inicijacija u svjetlu antropologije i teologije obreda, u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) 3, 449.

uvijek religiozno institucionalnog karaktera.³¹ Kada govorimo o inicijaciji kao o obredu od temeljne važnosti za posredovanje identiteta pojedincu razlikujemo tri kategorije inicijacije.³² Prva kategorija odnosi se na kolektivne obrede inicijacije kojima se prelazi u zrelost te se, antropološki i etnološki gledajući, ovu vrstu inicijacije naziva plemenskom ili dobnom inicijacijom. Karakteristike ovih obreda su obvezatnost, kolektivnost i procesualnost pri uvođenju pojedinaca u novo stanje zajednice iz prirodnoga stanja. Na taj način zajednica udjeljuje iniciranomu novi identitet pritom da ona sama doživljava prepород. Zato možemo ovakve obrede nazvati dramatična iskustva ponovnog nastajanja jer oni obuhvaćaju simboličke radnje odvajanja, izoliranja i udaljavanja kako bi kandidat iskustio inicijacijsku smrt te se zatim rodio na novi život u zajednici. Druga vrsta inicijacija odnosi se na uvođenje u tajne kultove koji posreduju određene religijske spoznaje misterijske naravi te se obredna dinamika također odvija između dvije kontrapozicije, umiranja i rađanja. Osim što kandidat biva prihvaćen u misterijski kult, omogućuje mu se i pristup božanskom otajstvu koje mu posreduje identitet kojega prije nije imao, identitet duhovnog čovjeka. Treća vrsta inicijacije specifično je religioznog, proročkog i mističnog karaktera, a glavna njena odrednica je izabranje najčešće u svećenički stalež. Autor Barry Stephenson na sličan način sistematizira kategorije inicijacije: uvođenje u svećenički stalež; uvođenje u religijske ili monastičke redove (*Jukai* ceremonija zen budista); uvođenje u tajna društva (misterijski kultovi drevne Grčke); obredi inicijacije koji uključuju pripadnost cijeloj religijskoj tradiciji (židovsko obrezanje ili krštenje) te obredi inicijacije kojima se potvrđuje prelazak u identitet zrele osobe.³³ Sve ove vrste inicijacije povezuje činjenica da se po njima događa preobražavajući susret sa svetim iz čega se rađa novi status koji podrazumijeva nove relacijske veze prema autoritetu i zajednici.³⁴

Obredi inicijacije ključni su za oblikovanje identiteta koji je temeljni pojam koji se provlači kroz mnoga antropološka, fenomenološka i psihološka istraživanja. Obredna dinamika inicijacije obuhvaća, prožima i oblikuje identitet kandidata kroz obrasce koji posjeduju tri temeljne forme: obredni čini, zajednica i tijelo. A. Van Gennep, predstavnik antropološke teorije inicijacije, obrede inicijacije dijeli na tri susljedne obredne faze: preliminarnu fazu koja uključuje obrede odvajanja; liminarnu fazu u kojoj pojedinci

³¹ Usp. *Isto*, 449.

³² Usp. *Isto*.

³³ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 56.

³⁴ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Genealogija vjerničkoj subjekta*, 451.

prolaze obrede kušnje te postliminarnu fazu kada se zajednici oni pridružuju.³⁵ Prva i druga faza tako uključuju udaljavanje od zajednice u iščekivanju novog rođenja kako bi neofit proživio svu dramu simboličke smrti i ontološke ogoljenosti odnosno nedovršenog identiteta. Zato je nužan prijelaz kojim se pojedincu dodjeljuje novi status koji se više ne temelji na činjenici biološke pripadnosti već na činjenici da je konstitutivnim obrednim činom pojedincu udijeljena nova pripadnost. Za obrede prijelaza možemo reći da su jezgra misterijskog i identitetskog događaja zajednice zato što ju utemeljuju u njezinu identitetu i uvode u odnos pripadnosti prema božanskome. Zato neki autori inicijaciju nazivaju *obredom obreda*. No, osim važnosti udjeljivanja pojedincu novoga statusa unutar zajednice, omogućuje mu se iskustvo svetoga koje, iako bezvremensko i odvojeno, postaje povijesna zbiljnost kao osobno iskustvo subjekta. Inicijacija omogućuje obredno djelovanje novome pristupniku jer ga uvodi u zajedništvo sa svetim.

Obredi prijelaza u plemenskim društvima govore nam o tome da muškarci i žene nisu jednostavno rođeni, već da postaju takvima preko obrednog procesa.³⁶ Zato djevojke, da bi mogle biti u braku s muškarcem, od zajednice trebaju biti inicirane u pitanjima plodnosti te tek tada bivaju shvaćene kao žene posredstvom određenog obreda. Isto tako, dječaci trebaju zadovoljiti određene uvjete kako bi ih društvo priznalo muškarcima i pogodnima za brak. Karakteristično za obrede prijelaza je to da oni utjelovljuju paradoks, odnosno ukazuju na to kako je čovjek razapet između granica kulture i prirode, između želje za promjenom, ali istodobno za očuvanjem društvenih struktura, između svojih iščekivanja pri ostvarenju individualnih ciljeva te želje za sigurnošću unutar društva kojem pripada. Primjer opozicije između prirode i kulture očituje se u ceremoniji zuba prisutnoj među stanovništvom otoka Balijsa, u kojemu se mladiću i djevojci koji žele sklopiti ženidbu otupljuje sjekutiće jer oni predstavljaju simbol životinjskog stanja. Van Gennep zbog transformativnog karaktera obreda govori kako obredni čin nije samo puko ponavljanje vjerovanja i vrijednosti, već djelatni čin koji ne samo da označuje krizne prijelazne situacije u životu, nego i na njih utječe što se može vidjeti iz primjera ceremonije zuba.³⁷ Drugi primjer transformativne snage koju obred ima može se uvidjeti u obredu inicijacije plemena Hopi koje istovremeno u odraslu dob uvodi i dječake i

³⁵ Arnold Van Gennep bio je francuski etnolog koji ovakvu podjelu obreda inicijacije donosi u svojem djelu *Obredi prijelaza*: Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909. Na njegovu podjelu obreda inicijacije poziva se: usp. Ivica ŽIŽIĆ, Genealogija vjerničkog subjekta, 456.

³⁶ Usp. Barbara G. MYERHOFF – Linda A. CAMINO – Edith TURNER, Obredi prijelaza, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 318.

³⁷ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 57-58.

djevojčice. U veljači pleme Hopi slavi blagdan kojima se označava povratak *kachinas* – maskiranih duhova ili mitskih bića. Odrasli pripadnici pritom obreda imitiraju ta mitska bića noseći maske. Tijekom kulminirajućeg obrednog plesa koji se odvija u posebnom ceremonijalnom prostoru zvanom *kiva*, skidaju svoje maske. Djeca vidjevši kako su mitska bića koja plešu ustvari njihovi najbliži, ostaju zatečeni te se razbija njihova iluzija o svijetu kakvog poznaju. Ovaj obred nepovratnom snagom utiskuje u njih iskustvo koje nikada neće zaboraviti. Sada su spoznali da su maskirani duhovi i mitska bića koja su susreli u pričama, ceremonijama i umjetnosti ustvari članovi njihova plemena. Ovaj obred podrazumijeva transformaciju ne samo na socijalnoj razini, već i ontološkoj i egzistencijalnoj jer se djeci pogled na stvarnost nepovratno mijenja. Ova inicijacija započinje tako da djeci najprije potvrđuje shvaćanje svijeta kakvo su oduvijek znali, a zatim ga iznenada ruši ostavljajući ih zbunjene te ona na neki način iskusi smrt prijašnjeg identiteta. No, neki autor poput Vincenta Crapanzana, ističu sumnje i negativne okolnosti obreda prijelaza posebice inicijacije. Problematiku koju on iznosi odnosi se na tajnost, obmanu i nasilje koji su prisutni u mnogim inicijacijskim obredima kako bi se osigurala moć jednih i podređenost drugih. Kao primjer uzima Marokanski obred obrezanja koji sam po sebi ne sadrži obredni prijelaz, već samo obilježje prijelaza, sakaćenje koje je samo po sebi negacija jer ne stvara *communitas*, nego osjećaj straha i podređenosti. Na taj način se mušku djecu ne uvodi u odraslu dob, već ih se psihički i fizički oštećene vraća u svijet žena. Transformacija se proglašava, ali se u suštini ne aktualizira. Postoje, isto tako, obredi inicijacije (eng. *hazing rites*) koji novoga pristupnika podvrgavaju svakakvim vrstama nasilja, omalovažavanja i ponižavanja kojima se želi izgraditi posebna solidarnost koja se temelji na iskustvu koje je izvan norma i vrijednosti društva te zato mora ostati u tajnosti. Osjećaj srama i gađenja ritualno se transformiraju te novi članovi počinju razvijati osjećaj mračne odanosti i povjerenja do te granice da tako pripadnici kriminalnih udruženja pristaju na sve što im autoritet zapovijedi.

1.3.3. Fenomenološki i filozofski pristup podrijetlu obreda i njegovoj biti

Autorica Catherine Bell navodi kako je Clyde Kluckhohn iznio problematiku teorije koju je iznjedrila škola mita i rituala te objasnio kako postoje nepobitni dokazi koji upućuju na to da su postojali mitovi koji su bili posve odijeljeni i nepovezani s bilo

kakvim ritualom.³⁸ Prema njemu, nije moguće točno odrediti što je bilo prije – ritual ili mit – te je stoga besmisleno govoriti o prvenstvu jednoga ili drugoga kao što je besmisleno govoriti o tome što je nastalo prije, kokoš ili jaje. Najteža kritika ovoj struji misli došla je od Josepha Fontenrosea koji je uspio dokazati kako ne postoje čvrsti povijesni ni etnografski podaci koji mogu poduprijeti rekonstrukciju žrtvenog obreda kraljeva Bliskoga Istoka.³⁹

Tako se počinje razvijati drugačija struja mišljenja – fenomenologija religija – koja se suprotstavila postavkama škole mita i rituala za koje je smatrala da su redukcionističke. Pripadnici ovakvoga mišljenja polazili su ne samo od čisto povijesnog pristupa religijama, već su nastojali identificirati morfološku strukturu koja pripada svim religijama kao nepovijesna univerzalija koja se zatim očituje u povijesnoj formi. Drugim riječima, naglasak im je bio na razumijevanju transpovijesne dimenzije religije i temelja svih religioznih iskustva kojega Rudolf Otto naziva *sveto*. Iz svega toga proizašlo je i drugačije shvaćanje rituala kao religijskoga fenomena sekundarne važnosti, što je bilo oprečno shvaćanju *Cambridge* škole. Naime, kao istaknuti predstavnik ovoga pravca, Mircea Eliade govori kako mitovi i simboli na jasniji način daju uvid u razne načine po kojima ljudi iskušavaju i izražavaju sveto. On objašnjava kako se simbol i obred razlikuju u tome što obred nikada neće moći otkriti ono što simbol otkriva ističući dubinu koju on sadržava. Prema tome, za njega i fenomenologe mit je taj koji je važniji i puno stabilniji zato što su njegove fundamentalne strukture nepromjenjive te na neki način vječne ukoliko su temelj za izražavanje svetoga. Mitom se objašnjava nastanak kozmosa, izražavaju osjećaji divljenja i *tremenduma*, identificiraju ljudski čini s božanstvenim modelima koji postaju njihov uzor. Obred je početak te identifikacije i aktualizacija činova kojima su bogovi u praiskonskoj prošlosti stvorili kozmos. Kroz njega se povijesno sada povezuje s praiskonskim periodom bogova prije početka samoga vremena, posvećuje se svijet te se ljudski čini evaluiraju postajući posebno vrijednim. Iz toga se može zaključiti kako, prema Eliadeu, mit ima ključnu ulogu u čovjekovu religioznom iskustvu kao manifestacija svetoga koja se očituje u idejama, vjerovanjima i simbolima koji su prvenstvena oznaka *homo religiosus*. Ritual je sekundarni izraz vjerovanja, simbola i ideja, budući da je ovisan o mitu koji pričom koja govori o utemeljenju svijeta

³⁸ Izvorno djelo u kojemu autor Clyde Kluckhohn govori o ovoj temi: Clyde KLUCKHOHN, *Myths and Rituals: A General Theory*, u: *The Harvard Theological Review*, 35 (1942) 1, 42–79. U svojem istraživanju na njegov rad poziva se: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 8.

³⁹ Usp. Catherine BELL, *Ritual*, 8.

ljudima daje uvjerenje da je ono što čine obredom zapravo ono što su bogovi činili prije početka vremena kako bi stvorili svijet ili ostvarili red u kozmosu.

Pomoću fenomenologije možemo govoriti o samoj biti obreda i njegovoj pojavi u životu čovjeka, odnosno onako kako mu se on očituje. Filozof i teolog Jean-Luc Marion posebice se zanimao za promatranje obredne dimenzije vjere pod prizmom svojih fenomenoloških postavki. Marion govori o primatu 'očitovanja' fenomena te svoje teze provlači kroz uvjerenje da su evidencija i jasnoća spoznaje određeni tek slijedom očitovanja.⁴⁰ Marion opisuje fenomen zasićenim zato što nam je uvijek dano više nego što možemo primiti, odnosno fenomen predstavlja bogatstvo sadržaja i puninu: „Ispunjeni fenomen odbacuje da bude viđen poput predmeta, jer se pojavljuje kao mnogostruki i neopisivi nadilazak koji ukida pokušaj utemeljenja“.⁴¹ Marion smatra kako zasićeni fenomen nadilazi kategorije i principe razuma – zato će biti nespoznatljiv s obzirom na količinu i kvalitetu te apsolutan u kontekstu odnosa.⁴² Njegova teorija se razlikuje od klasične fenomenologije, jer on fenomen ne promatra kao stvar samu po sebi, već kao čisti dar.⁴³ Sama je darovanost identitet svakoga fenomena te je njegovo temeljno obilježje u davanju. Tako se fenomen utemeljuje ne po onome što je on za nas, već po njegovoj darovanosti. Zato fenomeni ne ovise o čovjekovim osjetilnim mogućnostima, već postoje ukoliko posjeduju moć davanja i darivanja. U ovoj eksplikaciji Marionovih teza govorit ćemo o obredu više na fenomenološki način, premda se njegova istraživanja uvelike isprepliću s teološkom mišlju. Iz toga razloga nije moguće razdvojiti njegovu misao od teološkog razmatranja koje ćemo, zato, ujedno i ovdje uključiti.

Marionova fenomenološka metoda je dekonstruktivna zato što nastoji ukazati na primat fenomena u njegovu sebedarnom samoočitovanju te se njegov pristup zato naziva fenomenologija dara.⁴⁴ Na primjeru opreke idola i ikone analoški tumači razliku između svake pojmovne sinteze te transcendentne nekategoričke Božje zbiljnosti.⁴⁵ Idol se uvijek pokazuje unutar određenih kategoričkih epistemoloških područja obuhvaćajući pojmovni svijet. Ikona se ne može pojmovno obuhvatiti i izmiče nastojanjima subjekta da ju

⁴⁰ Usp. Jean-Luc MARION, *La fenomenalità del sacramento: essere e donazione*, u: Philippe CASPAR, *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano, 2001., 135. Njegova promišljanja tumači: usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija. Fenomenološki vidovi euharistije u misli Jean-Luc Mariona*, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 2, 340.

⁴¹ Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, Milano, 1987., 263. Preuzeto od: Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 349.

⁴² Usp. Jean-Luc MARION, *The Saturated Phenomenon*, u: *Philosophy Today*, 40 (1996.) 1, 113.

⁴³ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 338.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 340.

⁴⁵ O idolu i ikoni iz fenomenološke perspektive osobito govori u svojem djelu: Jean-Luc MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano, 1979.

kategorizira.⁴⁶ Ona se pojavljuje kao „lice koje motri“ ili „motreće očitovanje“ koje zrcali nevidljivu stvarnost s one strane jastva. Kroz ikonu se uspostavlja odnos sebedarja što zatim Marion uvodi u teološku misao govoreći kako se punina Božjeg samoočitovanja ostvaruje u Kristu koji se čovjeku daruje. S druge strane, čovjek kada svojim naporima želi pojmovno obuhvatiti Boga smještajući ga u kategoriju bića ili bitka koristi idolatrijske pojmove. Marionovo djelo koje ovo problematizira naziva se „Bog bez bitka“ jer on smatra da treba ukinuti klasično poimanje Boga koje je ustanovila metafizika u terminima bitka. Umjesto toga, ne treba polaziti od čisto ljudskih predodžbi, već od poimanja Boga onakvoga kakvog nam se darovao, u punini u Isusu Kristu kao njegovoj samoobjavi.

No, što nam ovakvo, prema Marionu ne-idolatrijsko poimanje Boga, govori o obrednoj zbilji? Marion upućuje kritiku racionalizaciji vjere i upravo naglašava obred kao mjesto u kojemu se Bog očituje u punini kao dar. Dinamika dara vlastita je i Objavi i sakramentu. Ivica Žižić tumači Mariona navodeći: „kristološka objava i sakrament darovani su fenomeni u kojima se reflektira na osobit način fundamentalna fenomenološka paradigma darovanosti, odnosno fenomenalnosti“.⁴⁷ Polazeći od promatranja fenomenalnosti fenomena Marion za fenomen sakramenta tvrdi kako on „nudi bilo za teologiju bilo za filozofiju jednu od najvećih spekulativnih iskustava.“⁴⁸ U euharistiji se Bog autointerpretira u kristološkome događaju te ona ne može biti svedena na ontičku danost, već treba biti shvaćena kao darovani dar. Marion euharistiju shvaća kao najispunjeniji fenomen koji ne poznaje apriorne uvjetovanosti, izmiče pojmovnim sintezama te ih ujedno potpuno nadilazi. Euharistijski događaj je zato „anti-idol“ zato što se u svojoj biti može shvatiti kao Kristovo samoinicijativno sebedarivanje. Zato teološka misao ne smije polaziti od nekih vlastitih pojmova Boga, već od same Božje objave koja se na poseban način uzbiljuje u obrednoj dimenziji kao otajstvo. Teologija bi trebala biti ukorijenjena u predkategorijalnom iskustvu, odnosno u sakramentalnom odnosu s Božjom objavom. Na taj način se fenomenološkim bistrenjem teologiju upozorava na prvenstvenost Božje objave i sakramenta, a ne prvenstvenost „pojmovne idolatrije“.⁴⁹ Za teologiju Marion kaže kako prije nego što biva napisana, biva slavljena. Upravo je to za

⁴⁶ Usp. Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, 23. Na njegovo razmatranje ikona i idola osvrće se: usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 340-341.

⁴⁷ Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 342.

⁴⁸ Jean-Luc MARION, „Prefazione“, u: Nicola REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Roma, 2001., 5. Preuzeto od: Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 338.

⁴⁹ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 343.

njega *theologia prima* koja svoj temelj ima u manifestaciji Riječi, a čije razumijevanje polazi od sakramenta koji je prva i temeljna točka polazišta hermeneutike teologije. Iz tog razloga možemo govoriti o vjerodostojnosti teologije samo ukoliko je ona povezana s euharistijskim događajem koji je mjesto u kojemu se teologija prepušta izgovoriti i asimilirati sa strane Riječi. Ne možemo govoriti o teologiji koja bi svoje spoznajne postavke crpila iz dedukcija utemeljenih na racionalnoj evidenciji, već iz sakramentalnoga čina koji je aktualizacija vjere, jer prva riječ pripada samome sakramentu i objavi kao mjestima Božjeg sebedarnog izricanja. Marion preuzima teološku definiciju sakramenta kao vidljivog znaka nevidljive Božje milosti koju analizira fenomenološkim postulatima. Govoreći o fenomenalnosti euharistije spominje problem dvostrukog reda fenomenalnosti koji se odnosi na materiju sakramenta koja je već utemeljeni fenomen (voda, kruh) te na stvar sakramenta kao posljednji i definitivni fenomen.⁵⁰ Postavlja se pitanje kako fenomenalnost simbola može uključivati dva različita fenomena? Realizacija fenomena u obredu je paradoksalna, jer između vidljivosti i nevidljivosti sakramenta nalazi se diferencija, koja se ni na koji način ne može nadići. Klasična teologija ovu stvarnost sakramenta tumači odnosom između supstancije i akcidenta, odnosom između nevidljivog uzroka i vidljivog učinka. Marion smatra kako se sakramentalno posredovanje izvršava darivanjem te je stoga euharistija poseban fenomen koji uključuje darivanje i koji se u daru artikulira. Darivanje nadilazi intenciju pojedinca i njegovu inicijativu odnosno nadilazi intencionalnost svijesti i transcendentalnu utemeljenost u subjektu. Marion razlaže kako je sakrament ukorijenjen u kenotičkom predanju Riječi, u činjenici da se Krist predaje bez uzmaka, bezuvjetno, sve do predanja. Premda fenomen sakramenta ne nadilazi diferenciju koja razdvaja vidljivost i nevidljivost, njegovo ozbiljenje događa se u jedinstvu. Zato Marion zaključuje kako je euharistija najizvrsnije ozbiljenje fenomena jer u svojoj fenomenalnosti izriče darivanje sve do samoga predanja.

1.3.4. Osvrt psihologije na obred i izvor njegova nastanka

Autorica Catherine Bell je prilikom istraživanja rituala zaključila kako su James George Frazer i Edward Burnett Tylor razvili teoriju koja je isticala više psihološke aspekte religije nego one sociološke propagirajući kako su primitivni narodi razvili

⁵⁰ Usp. *Isto*, 346.

religiju kako bi objasnili i racionalizirali psihološka iskustva koja su bila povezana sa snovima, prirodom i magijom.⁵¹ Robertson Smith, također, govori o skrivenim nesvjesnim snagama koje oblikuju društveno prihvatljivo ponašanje. Sami sudionici obreda nisu svjesni njegove skrivene svrhe, a to je da pospješuje veću povezanost i koherentnost zajednice. Nedugo poslije, na sličan način govori Sigmund Freud spominjući različite razine nesvjesnih želja i značenja koji su potisnuti represijom te se potom očituju na izvanjski način u ritualiziranim radnjama.⁵² On govori kako je izvor nastanka neuroze i religije gotovo identičan jer su obje nastale iz mehanizma potiskivanja – točnije, neuroza je nastala iz potiskivanja seksualnih impulsa, a religija iz potiskivanja antisocijalnih impulsa. Zato on neurozu opisuje kao individualnu religioznost (ritualizirane opsesivne radnje), a religiju kao univerzalnu neurozu. Na njega su utjecali radovi Frazera, Tylor i Smitha te tako primjenjujući svoje ideje osvrće se na pitanje totema i tabua. Represija kojom dolazi do razvijanja opsesivne neuroze i represija kojom dolazi do nastanka religije identične su jer je sadržaj koji se želi potisnuti isti – incestuozne seksualne želje. Tako je totemizam povezan s pravilom egzogamije prema kojemu članovi iste grupe nisu smjeli stupati u brak niti imati seksualne odnose, iako nisu bili u krvnom srodstvu. Oslanjajući se na Frazerove nepouz dane podatke, Freud je tvrdio kako je jedan od najstarijih i najvažnijih tabua zabrana ubijanja totemske životinje i izbjegavanje spolnih odnosa sa članovima iste skupine drugoga spola. Prema njemu, velika je vjerojatnost da su stvari koje su tako strogo bile zabranjene bile ustvari jako željene te na neki način potisnute. U svojem radu, povezao je opis obreda žrtvene gozbe prvobitnih plemena u kojemu je totemska životinja koji predstavlja klan bila zaklana i konzumirana od samih pripadnika, s primjedbom Charlesa Darwina koji je zaključio kako u primitivnim grupama postoji glavni nasilni i ljubomorni otac koji za sebe drži sve žene plemena tjerajući od njih sve svoje sinove. Rana povijest ljudske vrste obilježena je događajem kada su izgnani sinovi odlučili ubiti i pojesti ljubomornoga oca. Totemska gozba predstavlja spomen na ovo nezaboravno i zloćudno djelo iz kojega proistječu društvena organizacija, moralne norme pa i sama religija. Freud, dalje analizirajući iznosi kako su braća osjećala tešku grižnju savjest te su se zato iz toga razloga odrekli očevih žena (tabu incesta) i zabranili ubijanje totema (tabu ubijanja totema) koji je bio shvaćen kao lik koji predstavlja oca. Totemski kult skriva ovu stvarnost od koje proistječe, dok i

⁵¹ Usp. Catherine BELL, *Ritual*, 13.

⁵² O represivnoj ulozi religioznosti i obreda Freud govori u djelu: Sigmund FREUD, *Totem and Taboo*, New York, 1946. Njegovo istraživanje tumači: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 13.

dalje podupire potisnute čežnje i grižnju savjest iskonskog zločina te se posljedično razvija u sve razrađene forme, u oblik religije. Tabu je na taj način neodvojiv od rituala jer se po ritualu iznose opsesivne neurotične radnje u društveno prihvatljivom obliku. Catherine Bell tumači Freudovu interpretaciju rituala zaključujući kako ona ukratko definira obred kao „opsesivni mehanizam koji pokušava udovoljiti potisnutim i tabuiziranim željama tako što pokušava razriješiti interne psihičke konflikte koje ove želje prouzrokuju.“⁵³

S druge strane, pojedini autori su ritual iz Freudove analize gledali iz drugačije i pozitivnije perspektive navodeći terapijsku vrijednost rituala. Oni su iznijeli tvrdnju kako je ritual način zdrave regulacije potisnutih želja umjesto sredstva kojim se stvara i kontrolira represija. Znanstvenik Bruno Bettelheim tako govori kako je inicijacijski obred učinkovit način postizanja integracije asocijalnih i infantilnih težnji u propisane društvene uloge.⁵⁴ On se suprotstavio Freudovom poimanju da su Edipov kompleks i tjeskoba zbog kastracije izvor muških inicijacijskih obreda, odnosno da su posljedica očeve ljubomore na sinove te zato imaju ulogu stvoriti seksualnu tjeskobu kako bi se očuvao tabu protiv incesta. Muški inicijacijski obredi žele razriješiti, ne podvrgnuti, sudionike zavisti koja postoji prema drugome spolu, osloboditi ih zavisti zbog ženske reproduktivne moći. Tim obredima se želi omogućiti mladiću da se prilagodi društvenoj ulozi njegova spola i ostavi pregenitalne, djetinjaste užitke. Također, autor Volney Gay govori kako se religijski ritual može protumačiti kao nepatološki, plodotvorni mehanizam supresije odnosno suzbijanja i ograničavanja nepoželjnih čežnji.⁵⁵ On ne govori o represiji, potiskivanju, već o sposobnosti rituala da poduprije pokušaj ljudskoga ega da ograniči i suzbije opasne impulse ljudskoga ida te pospješi prilagodbu.

1.3.5. Sociološki pogled na obred kao društveni fenomen

Od posebne važnosti, prema antropološkim zaključcima, je socijalna funkcija i društvena dobrobit koju obredni čini ostvaruju. Sakralni obred kao i sekularni povezuje zajednicu osiguravajući joj skladno funkcioniranje stvaranjem određenog poretka

⁵³ Catherine BELL, *Ritual*, 14.

⁵⁴ Više o njegovom istraživanju vidi u: Bruno BETTELHEIM, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, New York, 1962. Na njegovo istraživanje osvrće se u svojem radu Catherine Bell: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 15.

⁵⁵ Svoje istraživanje on donosi u: Volney P. GAY, *Freud on Ritual: Reconstruction and Critique*, Missoula, 1979. Na njegov rad poziva se: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 15.

značenja i vrijednosti.⁵⁶ Sociolog Emile Durkheim religiju smatra *sociološkom činjenicom* te je prema njegovoj teoriji kozmološki poredak prisutan u religijskim tradicijama ustvari projekcija društvenog poretka.⁵⁷ On govori kako su religijske ideje i vjerovanja proizašla iz društvenih običaja odnosno glavnih obreda i ceremonija društva. Prema njemu, obred ne samo da potvrđuje i učvršćuje društveni poredak, nego ima fundamentalnu ulogu u njegovu ostvarenju i nastanku. Tako ritual ima ustanovljujuću ulogu u društvu te bez njega nema ni društva. Intrinzično svojstvo rituala jest to da donosi solidarnost u društvo stvarajući zajedništvo ljudi koji se kroz obred okreću tradiciji kao uzoru i vodstvu. No, osim solidarnosti, Durkheim spominje kako obred u društvu ostvaruje živahnost koristeći na metaforički način izraz *pjenušavost*. U okupljenoj zajednici kroz obred se intersubjektivnim odnosima izražava kolektivna emocija i stvara posebna blizina koja dovodi do osjećaja radosti i zanesenosti.⁵⁸ To je osjećaj koji pojedincima daje iskustvo nečega većega od njih samih, no s čime se duboko u sebi identificiraju. Pojedinci se identificiraju s osjećajem veće stvarnosti koja je zapravo sama kolektivna zajednica prerusena u sveto odnosno njezine su strukture sakralizirane preko rituala. Durkheim tako smatra da se psihosocijalnim mehanizmom slika Boga projektira na samo društvo te je zato prema njemu Bog ustvari projekcija društva kao što je za Freuda Bog projekcija oca.⁵⁹ On poput Frazera, Robertsona Smitha i Freuda smatra kako je najraniji oblik religije bio totemizam. Prilikom analize totemizma u plemenu australskih Aboridžina zaključio je kako totemski simbol urezan na komadu drva ili kamena, zvan *churinga*, istodobno simbolizira oblik svete moći, plemenski klan te nužni identitet koji se povezuje s klanom i samom totemskom životinjom. Pleme ne štiti samu totemsku životinju, već simbol *churinga* i ono što on predstavlja, njih same. Zato za religiju Durkheim govori da je sociološka konstrukcija koja imponira ponašanja i društvene vrijednosti te tako oblikuje pojedinca. Nedostatak njegove teorije je njegov jednostrani i isključivi zaključak da je društvo univerzalni izvor i podrijetlo religije, morala pa čak i znanja. Polazeći od njegova pristupa pojavila se akademska struja, većinom britanskih antropologa koji su razvili pravac poznat kao funkcionalizam. Njihov značajni predstavnik Alfred Radcliffe-Brown htio je produbiti Durkheimove ideje te je

⁵⁶ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 38.

⁵⁷ Svoju teoriju prema kojoj religiju reducira na isključivo društvenu pojavu iznosi u svojem djelu: Emile DURKHEIM, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. Na njega se poziva: usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 38.

⁵⁸ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 39-40.

⁵⁹ Usp. Catherine BELL, *Ritual*, 24.

stoga odbacio ikakav povijesni pristup razvitku religije koju je smatrao samo dijelom društvenog mehanizma. Pitanje nastanka religije pa tako i obreda smatrao je nevažnim jer je doprinos religije njezina mogućnost da uspostavi društveni poredak. Ono što treba proučavati je isključivo socijalna funkcije religije i obreda otkuda i naziv ovoga znanstvenoga pravca. Funkcionalizam tako teži ideji prema kojoj svi obredi i vjerovanja imaju ulogu u životu društva na isti način kako svaki organ biološkoga tijela ima određenu ulogu u cjelokupnom životu organizma. Ritual je društveni mehanizam, „organ“ pomoću kojega se regulira i stabilizira život društva, usvajaju interakcije, održava *ethos* zajednice te uspostavlja harmonija reda ukoliko je on narušen.⁶⁰

Kasniji autori, koje možemo prema Catherine Bell svrstati među neofunkcionaliste, istraživali su raznovrsne načine na koje obredne aktivnosti reguliraju odnose u zajednici ne reducirajući ih na uske okvire koje su postavili funkcionalisti.⁶¹ Neofunkcionalizam uključuje niz ekoloških, ekonomskih, genetičkih i fizioloških odrednica koje utječu na ponašanje društvenih skupina. U skupinu neofunkcionalista možemo svrstati predstavnike ethologije koji su, kako je već prethodno spomenuto, istraživali funkciju obrednih čina u njihovom komunikacijskom svojstvu među životinjama. Oni su smatrali kako ritualizirane radnje sadrže u sebi vrstu koda ili signala pomoću kojih životinje komuniciraju kako bi ostvarile parenje ili spriječile smrtne posljedice uspostavom dominacije na simbolički način. Analoškom usporedbom zaključili su da je veliki dio ljudske kulture ukorijenjen u usvojenim obrascima ponašanja koje se mogu pronaći kod životinja, a koji se odnose na udvaranje, ratovanje, ples, umjetnost i obrazovanje.

Antropolog Roy Rappaport postavio je nove vidike s pogledom na obred u svojem znanstvenom radu u kojemu je analizirao plemena Nove Gvineje. Njegovo istraživanje pokazalo je kako u takvim klanovima obredni čini ne strukturiraju samo odnose u zajednici, već i odnose ljudi prema prirodnim dobrima – lokalnim materijalima, biljkama i životinjama. Preko ritualnih radnji ostvaruje se ekološka i ekonomska ravnoteža. Za primjer Rappaport navodi ritual žrtvovanja svinja koji je bio održan ako bi preveliki broj svinja zahtijevao veliki napor i preveliku količinu hrane za njihov uzgoj. Zato on ritual definira kao intrinzični dio puno većega i obuhvatnijega kulturalnoga

⁶⁰ Usp. Isto, 29.

⁶¹ Usp. Isto.

ekosistema.⁶² On obred smatra izvedbom više ili manje nepromjenjivih nizova formalnih činova i izrijeke čiji smisao nikad nije potpuno proniknut.⁶³ Govori o dvjema značajkama obreda. Prvo govori kako ritual ima nepromjenjivu formalnu strukturu koju sudionici obreda moraju prihvatiti i kojoj se trebaju prilagoditi. Zatim, naglašava kako je srž rituala performativnost jer ritual kada se izvodi, na poseban način izražava i komunicira ono što se na neki drugi, alternativni način ne bi moglo ostvariti. Rappaport obredu pridodaje veliku učinkovitost smatrajući kako on prethodi samim osnovnim idejama i vrijednostima društva te se prema njemu one rađaju iz ritualne prakse. Obred prethodi svim oblicima simboličke komunikacije te su tako religijski koncepti poput svetoga, numinoznoga, okultnoga i božanskoga proistekli iz samih obrednih čina. Forma rituala svojevrsna je metaporuka odnosno podloga i temelj na kojemu su nastale društvene norme, usadile se vrijednosti, iz kojega su proizašle ideje te po kojemu se ustalio kolektivni okvir svrhe i smisla.

Budući da funkcionalizam nije bio u mogućnosti odgovoriti na brojna pitanja, posebice ona koja se tiču strukturiranih odnosa rituala i religijskih simbola, u prednji plan dolazi teorija francuskoga antropologa Claudea Lévi-Straussa poznata kao „strukturalizam“.⁶⁴ On je smatrao kako su svi društveni fenomeni pa tako i ritual i mit simbolički sistemi komunikacije izvedeni iz struktura misli prisutnih u ljudskome umu. Protivno Durkheimu, polemizirao je kako odnosi simbola strukturirani u određenim sustavima nisu odraz društvenih struktura. Ljudi primjenjuju te simboličke sisteme koji proizlaze iz ljudskoga razuma na društvene odnose kako bi ih uredili i organizirali. Nisu društvene strukture izvor simboličkih sustava, nego čovjek koji pomoću tih sustava strukturira stvarnost. Slijedeći svoju teoriju Strauss iznosi drugačiju interpretaciju totemizma čiju su problematiku iznosili autori poput Smitha, Durkheima i Freuda. Prema njemu, totemizam predstavlja dokaz o tome kako su klasifikacijski sistemi ukorijenjeni u kognitivne procese, navodeći kako ljudski um binarnim razlikovanjem odvaja svijet kulture od svijeta prirode. Zatim, čini kategorizaciju određenih pojava iz prirodnog svijeta, posebno odnosa među životinjskim vrstama te istu primjenjuje na svijet kulture kako bi ga bolje organizirao, uredio te potvrdio sociokulturne odnose. Drugim riječima,

⁶² Ove zaključke Rappaport donosi u svojem istraživanju: Roy A. RAPPAPORT, *Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People*, u: *Ethnology*, 6 (1967.) 1, 17-30. Na njegovo istraživanje oslanja se autorica Catherine BELL, *Ritual*, 29.

⁶³ Usp. Barry STEPHENSON, *Ritual*, 41.

⁶⁴ Svoju teoriju o antropološkom strukturalizmu iznosi u djelu: Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958. Na njegovo djelo oslanja se autorica: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 42.

Strauss govori o tome kako se društveni odnosi u totemizmu izvode iz animalnih odnosa te na taj način svaki klan predstavlja neka životinja po kojoj se razlikuje od drugih klanova, kao što se životinjske vrste međusobno razlikuju. Zato on nije čuo da totemizam predstavlja mističko sjedinjenje ljudi i životinja te govori kako je njegova uloga prvenstveno obuhvatiti odnose koji se nalaze između prirodnoga i kulturološkoga svijeta. Njegov pristup ritualu dao je uvid ne samo u funkcionalnu ulogu ritualnih čina (postizanje skladnoga zajedničkoga života u društvu), već i u njihovo značenje, odnosno u vrijednosti i ideje koje su izražene u simboličkim nizovima radnji. Činjenica je da postoje vjerovanja, simboli i obrasci ritualnih radnji koji ne odražavaju obrasce društvenih struktura. Zato dolazi do analiziranja strukturiranih odnosa religijskih simbola i rituala za koje se počelo sve više gledati kao autonomne u odnosu na društvene odnose. Simbol se više ne promatra kao čistu projekciju društvenih odnosa, nego kao stvarnost koja samostalno nema točno određeno značenje. Pravo značenje simbola otkriva se tek u njegovoj povezanosti s drugim simbolima unutar simboličke grupe.

Antropolog Edmund Leach preuzeo je i produbio Strausovu strukturalnu lingvistiku te ju primijenio na ritual, posebice obrede prijelaza u svjetlu Van Gennepove teorije liminalnosti.⁶⁵ Prihvativši razumijevanje prema kojem čovjek dijeli prirodni svijet od kulturalnog kognitivnim procesom, nadovezao se na Strausovu teoriju iznoseći kako upravo ritual ima moć sjединiti ova dva svijeta koje čovjek poznaje. Kroz obredne čine ostvaruje se usklađenost i koherentnost simboličkoga sustava jer ritual omogućuje dvjema različitim kategorijama poput profanog i svetog, animalnog i ljudskog da utječu jedna na drugu, ali u kontroliranim i ograničenim uvjetima. Liminalna ili srednja faza rituala, kada dolazi do ključnog prijelaza, posrednik je između starog i novog društvenog poretka. U ritualnim činima žrtvovanja obred posreduje između ljudskoga svijeta i svijeta bogova. Ritual uz to što komunicira informacije o osnovnim konceptima i kategorijama društvene grupe, ostvaruje i transformaciju jedne kategorije u drugu, a da pritom kohezija kategorija u zajedničkome sustavu ostane nenarušena. To je očito u činjenici da jedino ritual može transformirati dečka u muškarca, djevojku u ženu, životinju u dar bogovima, carstvo bogova u prisutnost obzirnu prema čovjekovim potrebama, a da se pritom očuvaju sve granice koje omogućavaju ovim kategorijama da organiziraju stvarnost.

⁶⁵ Svoje razumijevanje simbola i ritualnih čina iznosi u djelu: Edmund LEACH, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge, 1976. Također njegova istraživanja navodi autorica: usp. Catherine BELL, *Ritual*, 44.

1.5. Od humanističkih znanosti do teologije liturgije – obredna dimenzija vjere u teološkome razmatranju

Različiti pristupi ritualu određenih humanističkih znanosti pružili su nam uvid u stvarnost obredne dimenzije koja se pojavljuje u životu čovjeka. Iz perspektive pojedinih znanosti možemo vidjeti kako je čovjek zaista obredno biće te kako tijelo posjeduje važnu ulogu u njegovoj egzistenciji. Antropologija je posebno utjecala na samu teologiju te tako u 20. stoljeću dolazi do promijene paradigme u teološkome razmatranju, razvija se teološko mišljenje poznato kao „antropološki obrat“. Za ovakvo iščitavanje teološke misli u antropološkom ključu uvelike je zaslužan Karl Rahner. On navodi kako čovjek postavlja transcendentalno pitanje najprije samome sebi te iz tog pitanja izvodi sav govor o Bogu i o božanskoj objavi.⁶⁶ Čovjek je prisutan u svijetu unutar kojega se zapitkuje i koji ga navodi da propitkuje stvarnost onkraj ovozemaljske egzistencije te je konstantno upućen na apsolutno biće. Zato teologija ima zadaću u svakom povijesnome vremenu prenijeti čovjeku vjerske istine na njemu razumljiv način, polazeći od njegove egzistencijalne prilike. Postoji, također, opasnost da se u takvome teološkome razmišljanju čovjek ne zaokupi sa samim sobom, zasjenjujući pritom središte teologije, govor o Bogu.

Liturgijska misao daje nam temelj za ispravno razumijevanje čovjeka, ali uvijek u njegovu odnosu s Bogom. Uzimajući u obzir antropološke činjenice čovjekove transcendentalne mogućnosti, ona se ne zaustavlja na tome, već se udaljuje od antropocentričnog razumijevanja obreda. Liturgijsko promišljanje prvenstveno polazi od onoga što Bog čini za čovjeka iščitavajući obrednu zbilju iz katabatske perspektive. Drugi vatikanski sabor tako govori o dvije koncepcije važne za razumijevanje liturgije: katabaza i anabaza.⁶⁷ Katabaza podrazumijeva božanski silazak ljudima, njegov otkupiteljski i spasiteljski zahvat na ljudskome rodu koji omogućava čovjeku da se uzdigne k njemu te ga hvali i slavi što se odnosi na anabatski vid obreda. Zato Drugi vatikanski koncil definira liturgiju „kao vršenje Kristove svećeničke službe: u njoj se pomoću vidljivih znakova označuje i, na način pojedinom znaku svojstven, izvršuje čovjekovo posvećenje te tako otajstveno tijelo Isusa Krista, Glava i udovi, vrši cjelokupno javno bogoslužje. Stoga je svako liturgijsko slavlje – budući da je ono djelo Krista Svećenika i njegova tijela, koje je Crkva – u najpotpunijem smislu sveto djelo, i s njim se, s obzirom na isti

⁶⁶ Usp. Michael KUNZLER, *Liturgija Crkve*, Zagreb, 2020., 15.

⁶⁷ Usp. *Isto*, 17.

naslov i isti stupanj, po djelotvornosti ne može izjednačiti ni jedan drugi čin Crkve.⁶⁸ Ovdje se govori o liturgiji kao dijalogu između Boga i čovjeka koji postaje dionikom punine božanskoga života. U toj životnoj razmjeni koja se događa u liturgiji čovjek ostvaruje svoje biće te takav spasonosni zahvat može pokrenuti samo Bog. On omogućuje čovjeku da se uzdigne k njemu te zato upravo katabaza omogućuje anabazu, Božje spasonosno djelo omogućuje čovjeku da časti Boga te zato govorimo o *soteriologiji*. Na taj način je u razumijevanju liturgije došlo do teocentričnog obrata ili katabatskog obrata, ona se počela razumijevati u dijaloškome kontekstu za razliku od kulturno antropocentričnog pogleda koji je polazio od toga da se Boga u liturgiji slavi kako bi se zadobila milost i spasenje. Drugim riječima u prijašnjem razumijevanju zanemario se važni i ključni aspekt onoga što Bog čini za čovjeka te se u prednji plan smjestilo ono što čovjek čini za Boga. Teolog Geoffrey Wainwright navodi: „U kršćanskoj liturgiji uzima se u obzir ponajprije služba koju Bog vrši u odnosu prema nama. Ta je služba Božja ono što osim svega zahtijeva i omogućuje naše bogoslužje.“⁶⁹ Zato je i govor o Bogu i o božanskim istinama moguć, jer je svojom objavom Bog omogućio čovjeku spoznaju, traganje za njim, molitvu njemu upućenu pa tako i sami kult u kojemu mu čovjek iskazuje hvalu, žalovanje i slavu. Teologije liturgije, premda vrednuje antropologiju, naglašava kako ona ne može biti prvotno polazište govora o Bogu, zato što je uvijek Bog inicijator koji sebedarno očituje svoju božansku zbilju. Prema tome, ono što razlikuje kršćansko poimanje obreda od mnogih religijskih tradicija je svijest da je Bog onaj koji prvi dolazi k čovjeku i daruje mu se, a zatim čovjek svojim slavama i hvalama odgovara.

Govoreći o pojmu *leitourgia* možemo reći da ona ima više svjetovno podrijetlo te se doslovno može prevesti „djelo naroda za narod“, „javno djelo“ koje se moglo odnositi na vršenje neke svjetovne službe poput podizanja gradskim bedema, ali i unutar kulturnog konteksta vjerskoga slavlja.⁷⁰ Gledajući na sam pojam unutar dijaloškoga okvira kojega je iznio Drugi vatikanski koncil, on može biti shvaćen u dvostrukom smislu: kao „djelo naroda“, ali i kao „djelo za narod“. Tako nam i sam pojam *leitourgia* govori o ovome dijalogu koji se događa u samome obredu, jer, iako je liturgija djelo naroda koji čini

⁶⁸ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum Concilium. Dogmatska konstitucija o svetoj liturgiji* (4. XII. 1963.), br. 7, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁴1986. (dalje: SC).

⁶⁹ Geoffrey WAINWRIGHT, *Der Gottesdienst als „Locus Theologicus“*, oder: *Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, u: *Kerygma und Dogma*, 28 (1982.) 4, 249. Preuzeto od: usp. Michael KUNZLER, *Liturgija Crkve*, 19.

⁷⁰ Usp. Michael KUNZLER, *Liturgija Crkve*, 31.

obredne radnje, ona je prvenstveno Božje djelo za narod, zahvat spasenja za narod novog saveza.

Inicijacijski obred koji omogućuje prijelaz vjerničkog subjekta dajući mu novonastali identitet je mjesto gdje se posebno susreću teologija liturgije i antropologija. Teologija kršćanske inicijacije ima posebnu zadaću eksplicirati odnos između vjere i identiteta zahvaćajući teološki i antropološki značaj inicijacije.⁷¹ Potreban je poseban hermeneutički način iščitavanja kršćanske inicijacije kako se ona ne bi reducirala unutar antropološkog pogleda na samo jedan od obreda koji dijeli sličnosti s drugim tradicijama različitih religija. No, isto tako, postoji opasnost da se teološkom analizom, što se često događalo, obred protumači kao obični izraz vjere ili trenutak za pouku o vjeri. Utvrđivanje obrednog identiteta kršćanske inicijacije ima za cilj ukazati na povezanost koju obrednost inicijacije ostvaruje između povijesne egzistencije vjernika i kristološkog događaja. Obredom krštenja subjekt sakramenta se rađa u vjeri što nam očituje kako je obredna dimenzija vjere temeljna kršćanskom identitetu jer po obredu inicijacije krštenik biva ontološki promijenjen zadobivajući novi kristoliki život. Kršćanska inicijacija se događa po tijelu, zajednici i obrednim činima te zato ne možemo reći da je kršćanski identitet utemeljen samo u etičkoj učinkovitosti zapovijedi niti samo u racionalnoj razvidnosti dogme već u trajnom prijanjanju vjeri u Krista kroz obredne čine. Svi su sakramenti na neki način inicijacijski jer uvode u otajstvo koje nije nepristupačna stvarnost, nego stvarnost koja vjernika zahvaća te ga uvodi u božanski život. Zato za otajstvo možemo reći da se zbiva „kao sebeizricanje i sebedarno Božje *očitovanje* u Kristu, koje ima za cilj preobraziti i uvesti čovjeka u spasenjski odnos.“⁷² Inicijacija je pristup toj objavi po sakramentalnom činu Crkve, jer uvodi u Otajstvo koje je Krist. Prilikom inicijacije ostvaruje se identifikacija sa simboličkim sadržajima vjere, ali i sa simboličkom stvarnošću otajstva. U poslanici Rimljanima (usp. Rim 6,3-4) Pavao govori o tome da kršćanin treba biti *suukopan* i *suuskrsnuo* što se ostvaruje po Kristovom pashalnom otajstvu koje ga zahvaća i uvodi u novi život. No, Kristovo pashalno otajstvo se upravo uzbiljuje po obrednoj identifikaciji vjernika s tim otajstvom te on biva obredno opran i obredno definiran dionikom u Kristovom otajstvu. Teolog Ivica Žižić naznačuje: „Inicijacijski obred, dakle posredujući događaj u svojem okrilju, konstituira vjernika u

⁷¹ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Genealogija vjerničkog subjekta*, 462.

⁷² *Isto*, 464.

Kristu unoseći ga u odnose pripadnosti koji ga egzistencijalno omogućuju i posred kojih je odsada djelatno nazočna kristološka inicijativa.“⁷³

Neki od značajnijih predstavnika suvremene filozofije, poput Wittgensteina, Cassirera i Schelera, doprinijeli su pomoću fenomenologije obnovljenom promišljanju o simbolu i obredu što je utjecalo i na obnovljeno razmišljanje u teološkim krugovima osobito onima koji su se bavili liturgijskom tematikom.⁷⁴ Teologija liturgije obred promatra prvenstveno kao Božje djelo za narod. Sakrament je tako shvaćen kao Božji dar i kao Božja sebedarna ljubav. Fenomenologija je utjecala, posebice fenomenološko istraživanje Jean-Luc Mariona, na promatranje liturgijskoga obrednoga trenutka kao čistoga dara Boga ljudima. Na taj se način teologija liturgije susrela s novijom filozofskom metodom, fenomenologijom koja joj je omogućila dublje razumijevanje svojih epistemoloških postavka. Suvremeni prinosi fenomenologije poput razumijevanja simbola, religiozne intencije i iskustva, svijesti i čina, također su predmeti teološkoga promišljanja i analiziranja. Fenomenološka iznašašća utječu na teologiju u smislu preoblikovanja fundamentalno-teološkoga govora čime se fenomenološki razjašnjavaju i bistre teološka područja koja razmatraju obredno-simboličku dinamiku. Ovakva metoda kojom se fenomenološke postavke ugrađuju u teološki narativ i teološke hermeneutičke postupke naziva se *integrativna metoda*. Povratak *samim stvarima* vjere i vjerničkog iskustva, teologija liturgije preuzima kao svoju zadaću nastojeći produbiti razumijevanje fenomena kršćanskog kulta.

Teologija liturgije je, također, utjecala na samorazumijevanje fenomenologije te je tako francuska fenomenologija, čiji je najistaknutiji, već spomenuti predstavnik Jean Luc Marion, iskazala veliki interes za fenomen kršćanskog kulta. U prijašnjem dijelu rada spomenuli smo kako temeljna fenomenološka postavka i novost koju Marion donosi i od koje polazi je shvaćanje fenomena kao danosti i dara, a ne kao predmeta. On takvo shvaćanje fenomena posebno primjenjuje na sakrament, osobito na euharistiju koju, sukladno fenomenologiji dara, naziva najispunjenijim fenomenom, jer upravo u njoj se Krist daruje bezuvjetno do kraja. Primjetna je polazišna točka Marionove fenomenologije i teologije te mjesto gdje se one posebno susreću. Premda objavu promatraju iz različitih vidova, obje polaze od razumijevanja kako je sakrament dar po kojemu se Bog na poseban način očituje i daruje čovjeku. Na sličan način govori Joseph Ratzinger napominjući kako

⁷³ Isto, 466.

⁷⁴ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Fenomenologija i teologija, 337.

čovjek nije sposoban sam jednostavno načiniti i stvoriti kult.⁷⁵ Potrebna mu je Božja objava kako bi znao kako Boga častiti te zato Mojsije govori faraonu: „Ne znamo, dok onamo ne stignemo, što moramo Jahvi prinijeti“ (Izl 10,26). Istina je da je čovjek sposoban na temelju antropoloških datosti i transcendentalnih mogućnosti tražiti Boga. Njemu je slutnja o Bogu urezana u dušu te on može podizati oltare nepoznatomu Bogu (Usp. Dj 17,23). No, istinska liturgija podrazumijeva Božji odgovor i Božju objavu u kojoj čovjeku govori kako ga može i smije ispravno častiti. Zato liturgija nikada ne može biti plod ljudske mašte, kreativnosti ili nekakve improvizacije. Ona treba pretpostavljati osobu koja se nalazi s druge strane, koja se čovjeku pokazuje, očituje te daje smjer njegovoj egzistenciji. Njezina struktura nikada nije proizvoljna o čemu nam svjedoči događaj kada su Izraelci načinili kip zlatnog teleta. Grijeh Izraelaca se ne sastoji u zamjeni Boga s idolom, već u načinu na koji su oni Boga htjeli učinit onakvim kakvim su oni željeli. Naime, njima je bilo teško razumjeti nevidljivoga, daleko i tajanstvenoga Boga te su ga željeli na silu svesti k sebi tako da on bude njihova svojina. Željeli su ga učiniti opipljivim i vidljivim te ga imati u svojim rukama čime kult više nije uspon do Boga, već dovlačenje Boga na silu. Kao što je Marion spominjao idolatriju kojom se Boga želi pojmovno obuhvatiti i k sebi privući, tako i Ratzinger govori o tome da su Izraelci u činjenju idola htjeli Boga opredmetiti i nad njime se postaviti.⁷⁶ Time je taj idolatrijski kult postao slavlje kojim je zajednica slavila samu sebe: „Ples oko Zlatnog teleta slika je kulta koji sam sebe traži, koji se u konačnici svodi na neku vrstu banalnog samozadovoljavanja.“⁷⁷ Isto tako, Ratzinger se posebno osvrće na ikonu, kao i Marion, koja je u oprečnosti s idolom. Navodi kako u ikoni crte lica nisu važne, već gledanjem ikone promatrač iskoračuje i prekoračuje površinu empirijskog svijeta. Ona ga vodi da gleda izvan zatvorenosti osjetila koja zapažaju samo izvanjsko te otvara kako bi ugledao više i dalje od mjerivoga i izmjerivoga. Ikona promatrača vodi na nutarnji put ususret Kristu u čijem licu je prisutno Očevo lice. Takvo gledanje omogućuje gledati na Krista ne na tjelesni način, nego po Duhu, a budući da je Krist slika Oca promatraču je ujedno darovan i sam pogled na Oca. Zato ikona potvrđuje vjeru u inkarnaciju jer inkarnacija znači da nevidljivi Bog stupa u prostor vidljivoga da bismo mi koji se nalazimo u materijalnome svijetu mogli spoznati Boga. Božji silazak, *katabasis* među ljude jest zato da bi čovjeka privukao sebi i uzdignuo, omogućio mu da ga hvali i slavi kroz *anabasis*.

⁷⁵ Usp. Joseph RATZINGER, *Duh liturgije*, Split, 2015., 18.

⁷⁶ Usp. *Isto*, 19.

⁷⁷ *Isto*, 19-20.

Upravo se to spasiteljsko djelovanje Božje događa u kršćanskome bogoslužju. Naše otkupljenje dolazi potpuno inicijativom Boga Oca koji šalje svoga vlastitoga Sina za kojega možemo reći da je poosobljenje Božje očinske ljubavi.⁷⁸ Zato kršćanstvo možemo shvatiti prvenstveno kao Božji dar po kojemu on očituje svoju ljubav prema čovjeku prije nego što mu je on u mogućnosti uputiti bilo kakav znak ljubavi.

⁷⁸ Usp. Vladimir ZAGORAC, *Kristova svećenička služba*, Zagreb, 1997., 9.

2. Problematika fenomena religije bez obrednosti i obreda bez religioznosti

2.1. Sekularizacija i gubitak osjećaja za sveto kao uporište obredu bez religioznosti

2.1.1. Gubitak identiteta kao posljedica inflacije religijskog obreda

U modernom društvu, ponajviše u zapadnjačkoj kulturi dolazi do promjene antropoloških i kulturalnih paradigmi što dovodi do sve većeg nestanka inicijacije i s time do nestanka identifikacije s određenom zajednicom i društvom.⁷⁹ Tako možemo reći da je u suvremenom svijetu prisutna određena kriza identiteta koja proizlazi iz racionalističkoga, utilitarističkoga i tehokratskoga pogleda na svijet. Inicijacija gubi svoju religioznu dimenziju i biva zamijenjena određenim sekularnim identitetskim formacijama. Isto tako, ona se često svodi na pedagogiju vjere čime se gubi pogled na važnost obrednoga trenutka, dimenzije i iskustva koje inicijacija omogućuje pojedincu kako bi on doživio doticaj sa svetim. Teolog Ivica Žižić govori o tri problemske tematike koje se tiču razmatranja obrednosti danas – kulturalna, identitetska i liturgijska.⁸⁰

Korijen dezintegracije simboličke dimenzije života nalazi se u povlačenju ovoga područja ljudske stvarnosti na razinu autorefleksivne svijesti odnosno u prekidanju veza s odnosima, tijelom, tradicijom i simbolima pripadnosti. Preobrazba svijesti, kako govori P. L. Berger, usko je vezana uz sekularizaciju ukoliko čovjekova svijest postaje nesposobnom prepoznati obredni trenutak kao iskustvo svetoga. Desakralizacija i sekularizacija događa se zbog krize religiozne prakse koja nastaje zbog marginalizacije religioznih čina kao običnih izraza vjerovanja koji nisu nužni za vjerski život. Naprotiv, čini vjere trebali bi biti shvaćeni kao središnji čini života religije jer je u njima vjera stvarno sadržana i sadržajno doživljena. Uklanjanjem obredne dimenzije vjere i simbola koji su temeljni za odnos prema autoritetu i tradiciji svetoga pojavljuje se kriza suvremene religioznosti. Iz ovih okolnosti mijenja se i poimanje inicijacije kao posebnog obrednog trenutka ozbiljenja identiteta. Za identitet možemo reći da nije statična figura, već dinamička stvarnost koja u sebi uključuje pripadnost, vjerovanje i odnose. Da postoji potreba za dubljim iskustvom svetoga i za čvršćim ostvarenjem identiteta svjedoči činjenica da suvremeni religiozni čovjek ove vrijednosti traži u alternativnim religijskim zajednicama ili sektama koje inicijaciji i identitetu daju vrlo veliku važnost. Isto tako, sekularno osamostaljenje nije odbacilo obredno ostvarenje identiteta i zaboravilo dimenziju simbola. Razdvajanjem od tradicije svetoga obred zadobiva druge funkcije

⁷⁹ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Genealogija vjerničkog subjekta*, 440.

⁸⁰ Usp. *Isto*.

prilikom čega se ne uprisutnjuje drugost transcendencije. Obred ostaje na području horizontalne i imanentne stvarnosti kao sredstvo koje integrira jastvo izloženo različitim krizama te ga preobražava. U suvremenom kulturološkom kontekstu u središte se stavlja čovjekova potraga za sobom te zato obred služi samo kao autoreferencijalna točka unutar projekta ostvarenja samoidentiteta. Obred je podređen subjektivnim perspektivama, željama i potrebama pojedinaca. Premda dolazi do sve veće inflacije religiozne inicijacijske dimenzije, u suvremenom društvu inicijacija nastavlja živjeti u sjeni postmodernih simbola identiteta. Inicijacija u sekularnome smislu služi čovjeku kao polazišna točka samorazumijevanja njega samoga jer ostvaruje identitet koji čovjeku pruža okvir za razumijevanje svijeta i sebe unutar njega. Zato je ona trajna antropološka konstanta unatoč kulturalnim promjenama, iako se radi o parareligijskim simboličkim nadomjescima koja pokušavaju parafrazirati iskustvo svetoga.⁸¹

U suvremenom svijetu dolazi do promjene paradigme te se identitet počinje odvajati od inicijacije te inicijacija postaje lišena identiteta. Razlog tomu je modernistička ideja prema kojoj subjekt bez vanjskih uporišta potpuno posjeduje svoj identitet u kojemu su sabrane sve individualne značajke subjekta. Identitet je samodostatna veličina koja se samostalno odnosi spram sebe. Ideja identitetskog individualizma razvija se zbog raspadanja zajednice u modernom urbaniziranom svijetu te zbog sve većeg nepovjerenja prema tradiciji svetoga i autoritetu. Umjesto identiteta shvaćenog kao „relacija“, sve je više zastupljeno shvaćanje identiteta kao objekta koji je vlastiti pojedincu te ne ovisi ni o kome. Zajednica subjektu ne posreduje identitet, već ga on autorefleksijom otkriva kao samostalnu veličinu. U postmoderni je tako sve češće zastupljen fluidni identitet koji nema stvarnoga uporišta. Emancipirani subjekt inicijativu prepušta određenim zajednicama koje mu podjeljuju kontingentni identitet koji je se mijenja sa zadanim funkcijama. Zbog individualizacije pojavljuje se fenomen „minimalnog jastva“ koje je rascjepkano pred mnogim nestalnim identitetima. Teolog Ivica Žižić navodi: „Aktualna civilizacijska situacija, kao niti jedna dosadašnja epoha, pokazuje krizu identiteta u obliku krize odnosa, tj. u obliku krize potrebe za dijaloškom egzistencijom.“⁸² Posljedica razlamanja jastva evidentna je u potrazi pojedinaca za kolektivnim identitetom preko određenih javnih ličnosti ili događaja koji su medijski eksponirani. Isto tako, unutar religijskih okvira prisutna je i potraga za karizmatičnim vođama i zajednicama koji su

⁸¹ Usp. *Isto*, 442.

⁸² *Isto*, 445.

sposobni na još radikalniji način dati odgovor na pitanje smisla nudeći uvjerljive identitetske modele. S druge strane religijske tradicije su identitet uvijek poimale kroz odnose pojedinac – zajednica, sadašnjost – tradicija, sveto – profano. Ti simbolički odnošaji određuju pojedinca dajući mu okvir smisla i identitet na temelju religijskih i socijalnih vrijednosti. Namjesto egzistencijalnog vakuuma u kojemu se subjekt guši zbog prepuštenosti samome sebi u pluralističkome društvu, religijska inicijacija identitet prepoznaje kao relacijsku figuru. Identitet se tako uvijek nalazi u odnosu spram zajednice i tradicije svetoga. On podrazumijeva skup svih obilježja koje pojedinac dijeli s drugima te po kojima sudjeluje u zajednici. Status pojedinca izvodi se iz identitetske formacije posredovane od zajednice koja identitet objavljuje i ustanovljuje u inicijacijskom procesu. Identitet je u tom smislu obredno aktualiziran i određen uzajamnim odnosima prema tradiciji, zajednici i autoritetu. Iz toga razloga u tradicionalnim društvima inicijacija je uvjet mogućnosti identiteta – tko nije iniciran, nije svjestan svoje osobe i svoje pripadnosti.

Kršćanska inicijacija nalazi se u opasnosti ukoliko se njeno razumijevanje svede na pedagoški proces kojim se nastoji integrirati u zajedništvo Crkve samo preko pouke i sadržaja vjere. Pritom se zaboravlja obredna dimenzija inicijacije kao konstitutivan čin oformljenja kršćana, a sakramenti postaju prigodni trenutak za poučavanje pristupnika. Pedagogizacijom inicijacije otajstvena se dinamika sakramenta odvodi onkraj iskustvenog poniranja te se inicijacija reducira na intelektualno prihvatanje sadržaja vjere. Pastoral inicijacije ne smije se ograničavati na katehezu i religijsku socijalizaciju koji ne odgovaraju smislu inicijacije koja je obredno uvođenje u vjeru pristupanjem Kristovom otajstvu muke, smrti i uskrsnuća. Nedostatnim razmatranjem fundamentalno-teoloških temelja vjere i vjerskih čina i manjkavog promišljanja ortoprakse važnost obredne snage inicijacije često je svedena na marginalno područje. Zaboravlja se kako se vjernički identitet ostvaruje sakramentalnom genealogijom vjere te kako bi svaki govor o temeljima vjere na neki način trebao podrazumijevati konstitutivne čine vjere poput inicijacije. Fundamentalna teologija spominje *fides qua* (čin vjere) i *fides quae* (sadržaj vjere), no pritom ne smije zaboraviti kako su poveznica ova dva elementa vjere upravo liturgijski čini vjere. Teologija može otkriti kršćanski identitet po tjelesnosti koja ga kroz obredne čine simbolički realizira. Od velike je pomoći za promišljanje fenomena kršćanstva interdisciplinarnost između teologije i znanosti poput antropologije i fenomenologije koje joj obrazlažu uvjete čina vjere. Antropologija i fenomenologija

doprinosu razumijevanju inicijacije jer razmatraju konstitutivne procese ljudskog iskustva svetoga ukazujući na to da je sadržaj tog iskustva neodvojiv od sadržaja vjerovanja. Iz toga razloga, obredni čin i sama inicijacija ne smije se shvatiti kao izraz vjere, već kao vjera sama: „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.“⁸³

2.1.2. Kršćanska liturgija pred izazovima sekularizacije i nove obrednosti

U suvremeno vrijeme često je zastupljena misao kako je kršćansko bogoslužje neaktualno i neprilagođeno suvremenome čovjeku.⁸⁴ Aktualnost se definira kao bliskost određenog sadržaja i izričaja sa sadašnjim trenutkom i povijesnim okolnostima. No, traganjem za aktualnošću obreda, koji bi bio blizak suvremenom čovjeku tako što bi njegova izvanjska forma bila moderna i privlačna, nastaje opasnost da se zanemari otajstvena stvarnost bogoslužja. Ispravno je liturgijsko razumijevanje koje aktualnost bogoslužja gleda prvenstveno po tome u kojoj mjeri ono aktualizira Kristovo djelo spasenja kroz liturgijske čine Crkve.

Neki autori tvrde kako je današnji čovjek u sve većoj nemogućnosti razumijevati obredni jezik liturgije kojim se komunicira spasenje. Određene vjerske zajednice se okupljaju na liturgijsko slavlje, ali ne smatraju da su zahvaćene spasenjem te iz tog razloga sve više tragaju za izvanliturgijskim oblicima bogoslužja za koje smatraju da su aktualniji. Zamjetljiva su dva fenomena u današnjoj liturgijskoj praksi koja izobličuju kršćansko vjersko iskustvo – *dekristologizacija* i *desakramentalizacija*.⁸⁵ Govor o Bogu u liturgiji i katehezi kako ga poima kršćanstvo nije uvijek jasan izričaj Boga Isusa Krista, Boga objavljenog i utjelovljenog, već nastoji biti prihvatljiv svima pa i onima koji ne vjeruju. Sve se više teži za govorom o Bogu koji bi bio nekonfesionalan te se često spasenjski naslov Krist, zamjenjuje sa imenom Isus kako bi se istaknula njegova socijalna

⁸³ Isto, 448.

⁸⁴ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta. Liturgijska kriteriologija i imperativ vremena, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 3, 781.

⁸⁵ Usp. Isto, 788.

i ljudska dimenzija, a zanemarila soteriološka i mesijanska. Možemo ovakvu vrstu govora usporediti s Pavlovim govorom na Panteonu kojim se slušateljima poruka o kršćanskom spasenju i Bogu želi učiniti razumljivijom i pristupačnijom. Postoji opasnost da se pritom izgubi vlastitost i identitet kršćanskog vjerskog iskustva zato što liturgijska zajednica nije moderni Panteon, već zajednica krštenika koji ispovijedaju svoju vjeru u Krista Spasitelja i Otkupitelja. Crkva kao zajednicu vjernika upravo utemeljuje ova vjera u Krista: „Ono što liturgijsku ili katehetsku zajednicu čini zajednicom (Crkve) nije religioznost ili otvorenost Svetomu, nego vjera u Krista (*credere in*) i zajedničko iskustvo Krista Otkupitelja.“⁸⁶

Uz bok ovoga fenomena pojavljuje se, također, pojava koju u liturgijskim krugovima nazivaju *desakramentalizacija*. Tim pojmom želi se ukazati na opasnost kada se u današnjim nastojanjima liturgijska slavlja često svode na općereligijsku i društvenu dimenziju. Sakrament postaje samo obrednim činom zajedništva ili čin kojim obitelj želi obilježiti važan trenutak poput rođenja djeteta, ali bez dublje svijesti i poimanja ovoga čina kao spasenjskog pritjelovljenja tijelu Kristovu i kao dioništva u njegovoj muc, smrti i uskrsnuću. Sakrament krštenja shvaćen je kao uvjet primanja ostalih sakramenata, zaštita od zla, čuvanje tradicije ili prilagodba društvu koje je većinski kršćansko. Sakramentalna slavlja vrednovana su isključivo kao obredi prijelaza kojima se obilježava krizni ili prijelazni trenutak ljudskog života te stoga zanimanje za njih pretežno ne opada. Znači da sakramenti bivaju shvaćeni čisto u antropološkoj i sociološkoj dimenziji kao obredni čini kojima se ostvaruje prijelaz iz jednog životnog stanja u drugo. No, neispravni motivi s kojima se pristupa sakramentima na izvan se očituju u činjenici kako je sve manje pojedinaca koji primaju sakramente poput euharistije i ispovijedi, a upravo ti sakramenti svjedoče življeno iskustvo spasenja u Kristu. Po njima se očituje življena vjera te stalno nastojanje ispovijedanja vjere u Krista. Zbog ne shvaćanja sakramenta kao istinskog spasenjskog čina koji sakramentalnom djelotvornošću obuhvaća pojedinca, možemo govoriti o desakramentaliziranim sakramentima koji pojedincima služe kao sredstvo ostvarenja svojih ciljeva i svrha. Tako i samo bogoslužje može postati sredstvom kojim se sudionicima želi samo prenijeti kršćanska poruka, pritom čega se zaboravlja da je liturgija prije svega iskustvo spasenja i doživljaj onoga što se u katehezi naviješta.

⁸⁶ Isto, 788-789.

Možemo reći da izvor problema da sudionici ne doživljavaju liturgiju kao mjesto spasenja ne treba nužno gledati u nedovoljnom liturgijskom obrazovanju vjernika ili nedovoljnoj poduzetnosti pastora da bogoslužje obnovi i u pravom svjetlu pripravi za zajednicu. Neki autori⁸⁷, polazeći od antropoloških perspektiva smatraju kako je sekularizacija jedan od glavnih razloga zbog kojega suvremeni vjernik ne doživljava liturgiju kao mjesto spasenja. Sekularizirani pogled na svijet sužava čovjekovu perspektivu te ga ujedno onesposobljava da gleda onkraj ovozemaljske i materijalne stvarnosti. Zato on egzistencijalni smisao pokušava pronaći u ovome trenutnome svijetu, a ne u vječnosti. No, postavlja se pitanje kako je moguće pronaći egzistencijalni smisao u stvarnostima koje nisu trajne te su podložne bezbrojnim promjenama. Pojedini autori⁸⁸ smatraju kako treba razlikovati sekularizaciju koja pretpostavlja legitiman proces razvoja od sekularizma koji je zapravo ideologija koja u potpunosti odbacuje i zanemaruje vjeru, jer ju smatra zaprekom u intelektualnom razvoju i čovjekovoj slobodi.⁸⁹ Pod utjecajem sekularizma ostvaruje se desakralizacija i dekristijanizacija svijeta te se k tomu događa i desakralizacija obrednoga čiji se temelj svodi na ovosvjetsku dimenziju. Nastaje obred koji je podložan osobnim zahtjevima i vrijednostima koji se nastoje ispuniti. Zbog te proizvoljnosti pojedinca obred biva često nedefiniran, povijesno neutemeljen te nepovezan sa zajednicom. Kršćanska zajednica ne podrazumijeva ostvarenje vlastitih interesa u zajednici kako bi se obistinila neka utilitarna svrha, već poziv pojedinca da izgradi zajednicu svojim životom i poslanjem. Svjetovni obred kakvog smo spomenuli ne poznaju ovu komunitarnu dimenziju te zbog svoje neuređenosti, nesustavnosti i obrednih čina bez kontinuiteta ne ostvaruje ispunjenost, već isfrustriranost.⁹⁰ U kršćanskoj se liturgiji kroz uređenost, sustavnost i kontinuitet izgrađuje istinitost koja proizlazi iz povijesno utemeljenog spasenjskoga čina čija aktualizacija trajno produbljuje već doživljeno iskustvo spašenosti. Problem koji je nastao odbacivanjem obrednosti koji je čak prisutan i u Crkvi, proizašao je iz neshvaćanja. Ako se obred svede samo na izvanjsku formu zanemarujući Otajstvo, dolazi se do ritualizma koji ne pruža dubinu slavljenja Otajstva, već uvodi pojedinca u slavljenje samoga sebe i vlastitih interesa. Sekularizam shvaćen kao odbacivanje religijskog općenito dovodi do gubitka osjećaja za sveto. Time

⁸⁷ O sekularizaciji iz kršćanske perspektive govore autori poput Karla Rahnera, Alphonsea Dupronta, Matthiasa Petzoldta.

⁸⁸ O tome osobito govori talijanski filozof Gianni Vattimo te hrvatski autor Željko Mardešić.

⁸⁹ Usp. Bojan RIZVAN – Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 52 (2012.) 1, 99.

⁹⁰ Usp. Isto, 100.

se događa i gubitak samoga čovjeka zato što on gubi svoje izvorište, pripadnost, identitet te smisao pronalazi u načelu hedonizma.

Krajem 18. stoljeća pojavljuje se težnja za osnivanjem jedne civilne religije koja u ime građanske slobode zamjenjuje tradicionalnu religiju i nastoji postati u punoj mjeri religija društva: uvode se nacionalni blagdani; neophodno civilno sklapanje braka; „republikansko krštenje“ kao vrsta civilne inicijacije te vlastiti kalendar koji bi zamijenio onaj crkveni i liturgijski. Crkve poput Saint-Geneviève u Parizu pretvarale su se u moderni panteon koji je služio kao grobnica visokih dužnosnika i posebno poštovanih pripadnika nove civilne religije. Ono što je u kršćanskoj religiji poznato kao kanonizacija, sada se vrednuje kao panteonizacija kojom su panteonizirani Voltaire, Rousseau, Hugo. U današnjem kontekstu ideja se civilne religije razumije kao *laicitet* ili postojanje nekakvog laičkog društva. Današnje nastojanje oko uspostave moderne civilne religije ne protivi se izričito utjecaju Crkve na društvo kao nekoć, već zagovara novo društveno uređenje koje bi bilo slobodno od tradicionalnih religijskih obilježja i tradicionalnog vjerskog identiteta. Možemo reći kako je u suvremenoj Europi nekoć kršćansko društvo sada postalo post-kršćansko o čemu svjedoči i činjenica da se tradicionalne kršćanske vrijednosti nastoje izmijeniti i neutralizirati, poput kršćanskih vrijednosti koje pronalazimo u europskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava. Dok Crkva govori o jednoj drugačijoj vrsti laiciteta, o uključivanju laika u život Crkve kako bi se utemeljilo društvo koje bi nosilo evanđeoski identitet, sekularni pojam laiciteta teži k društvu koje odbacuje svaki zajednički identitet ili vjerski predznak.⁹¹

Posebni oblik sekulariziranog obrednog ponašanja naziva se *ceremonija*. Ona se od rituala razlikuje: s obzirom na predmet jer se pretežno identificira sa slavljinama svjetovnog obilježja; s obzirom na funkciju koja se odnosi na održavanje postojećih sociokulturnih odnosa, a ne transformaciju.⁹² Tako se, primjerice, inauguracija predsjednika Sjedinjenih Američkih država u kojoj se vlast i moć povezana s tom ulogom prenosi na siguran način da politički sistem ostane nepovrijeđen, razlikuje od plemenskog rituala inicijacije u kojemu pojedinci doživljavaju i zadobivaju novi identitet, bivaju ritualno transformirani. No, ipak nameće se pitanje je li suvremeni čovjek u mogućnosti potpuno odbaciti religioznost i religiozne obrasce ponašanja. Ne nalazimo li i u

⁹¹ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta. Liturgijska kriteriologija i imperativ vremena, 786.

⁹² Usp. Bobby C. ALEXANDER, Ceremonija, u: *Rječnik Obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 49.

sekularnim obredima određene tragove pseudoreligioznosti? Upravo se u zadnje vrijeme, sve više raspravlja o tome kako se ceremonija ne treba nužno smatrati posve svjetovnim obredom te kako ritualne čine ne treba grubo dijeliti na dva pola – sakralno i profano. Iz tog razloga, ceremonija se radije može shvatiti kao jedan od modaliteta obreda. Ovo mišljenje polazi od toga kako se mnogi svjetovni obredi koriste religioznim simbolima te su povezani s religioznom vjerom. Primjerice, u ceremoniji inauguracije predsjednika Sjedinjenih Američkih Država te prilikom krunidbe kralja Velike Britanije zaziva se Božje ime i koristi Biblija. Činjenica da se prilikom ovih ceremonija poziva na vjeru i koriste religiozni simboli ukazuje na to kako su često religiozni i sociokulturni sistemi povezani i međuovisni. Ta povezanost ideološkog i transcendentnog daje društvenim strukturama određeni temelj: „Povezivati ideologiju, vrijednosti i društvene strukture s transcendentnim ili posljednjim temeljem zbilje, daje načelima i temeljnim organizacijskim strukturama društvenoga i kulturnoga života apsolutni status i u isti mah služi za legitimaciju moći.“⁹³ Neki od znakovitih primjera političko-religioznih sistema ustanovljenih od pradavnih vremena su državni kultovi u Aziji, na Bliskome Istoku i u Africi. Također, u carskome Rimu postojale su ceremonije koje su smjerale prema božanskom izboru cara pa se tako državna moć učvrstila po obrednoj kozmologizaciji političkoga položaja. U već spomenutim civilnim religijama modernog vremena postoji, isto tako, određena povezanost tradicionalnih religijskih simbola s ideologijom i društvenim strukturama kako bi moć države zadobila ultimativnu vrijednost i autoritet. Civilna religija jest oblik religije koji je specifičan za moderne nacionalne države koje su pod velikim utjecajem sekularizma i tehnokratske ideologije. U civilnoj religiji također je prisutno mnoštvo religioznih simbola kako bi se osigurao kontinuitet božanskoga благослова nad političkim i državnim poretком.

Činjenica je kako se u suvremenome društvu pojavljuje ponuda nereligioznoga obreda koji bi bio adekvatna zamjena za određeni vjerski obred. Najčešće se radi o obredima koji, kako smo spomenuli, obilježavaju određeni životni trenutak i omogućavaju nadvladavanje određene krize koja nastaje prilikom prelaska iz jednog životnog stanja u drugo. Čovjek je obredno biće koje na simbolički način osmišljava svijet i stvarnost koja ga okružuje na što ukazuju, već spomenute, antropološke, sociološke i fenomenološke postavke. Postavlja se pitanje je li današnji čovjek izgubio osjećaj za sveto, budući da u modernome svijetu postoji sve veća težnja da se religiozni obred koji

⁹³ *Isto*, 53.

u sebi uključuje odnos s transcencijom zamjeni obredom koji bi isključio ovu dimenziju. Isključivši ovu dimenziju obred se svodi na tjelesnu čovjekovu radnju koja smisao želi pronaći u imanenciji materijalnoga svijeta. On postaje sredstvom kojim se čovjek služi kako bi prevladao krizne situacije, poboljšao društvene veze, postigao komunikaciju skupine, postavio okvir smisla pa čak i poboljšao psihičko zdravlje. Drugim riječima, obred postaje samo jedna od dimenzija čovjekovog izričaja kojim definira odnose sa svijetom, društvom i stvarnošću, zanemarujući odnos s transcencijom.

Također, nameće se pitanje je li moguće da se čovjek potpuno liši ovoga odnosa, budući da je, antropološki i ontološki gledano, transcendentno biće otvoreno višoj stvarnosti. U današnje vrijeme, religija se nerijetko ne smatra adekvatnim odgovorom za tumačenje i razumijevanje svijeta. Neke nove struje poput *novog ateizma* smatraju kako religiji treba doći kraj te kako je znanost u mogućnosti preuzeti njenu ulogu.⁹⁴ Unatoč sve većem scijentističkom pogledu na svijet, izvjesna je činjenica kako danas ne mali broj ljudi ima potrebu za sakralnim i religioznim stvarnostima. Tako će nereligiozni čovjek često slaviti Novu godinu u njenom sekulariziranom obliku, a njeno izvorno značenje ustvari podrazumijeva obred obnavljanja u starim kulturama. Osnovna funkcija slavlja obnavljanja u antičkim civilizacijama bila je ta da se osigura, za vrijeme kritičnog perioda prijelaza, obnova života i životnih snaga.⁹⁵ Novogodišnja slavlja posjeduju formu koja na simbolički način aktualizira stvaranje iz kaosa. U njima se tranzicija ili prijelaz ostvaruje u dva koraka – u eliminaciji i inauguraciji. Eliminacija se odnosi na uklanjanje staroga, potrošenoga, iscrpljenoga i štetnoga. Obredi koji su karakteristični za ovaj prvi vid novogodišnjih slavlja su obredi pranja i škropljenja, bacanja stare odjeće, tjeranja zlih sila vikanjem, bučenjem i udaranjem. Zamjetno je kako su i danas prilikom slavlja Nove godine prisutne neke od tih radnja poput stvaranje velike buke pirotehničkim sredstvima i vatrometom. Inauguracija je drugi korak kada se uvode nove dobre stvari koje označuju ulazak u novi životni ciklus. Iz tog razloga prijelaz iz starog vremena u novo uključuje odijevanje nove odjeće, donošenje svježije vode ili zelene grane kao simbola života te svečane gozbe i slavlja koja se sastoje od neumjerenog jela, pića ili plesa.⁹⁶ Možemo reći kako je i u današnje vrijeme preostalo nekih elemenata koji su izvorno religijskog

⁹⁴ Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“. Skica jednoga mogućeg filozofijskog pristupa religiji, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 2, 222-223.

⁹⁵ Usp. Joseph HENNINGER, Nova godina, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 286.

⁹⁶ Usp. *Isto*.

značenja te tako novogodišnja slavlja, također, uključuju neku vrstu svečarskih veselja. Premda se slavlje Nove godine u suvremenom svijetu može shvatiti kao društveni događaj i prilika za zabavu, ono sa sobom često još uvijek nosi religijske konotacije. Tako će suvremeni čovjek imati potrebu da odbaci i zaboravi negativne stvari kako bi nova godina započela u pozitivnome ozračju. Time se često vjeruje da dobri početak nove godine obećava dolazak boljih stvari u novome životnome ciklusu. Postmoderni čovjek metaforički odbacuje staru odjeću, odnosno odriče se nekih stvari za koje smatra da su štetne i donosi novogodišnje odluke da će obdržavati neke nove kvalitete o čemu svjedoči poznata izreka „nova godina, novi ja“. Ovdje je evidentna ista shema koja je postojala u starim kulturama – podjela na eliminaciju i inauguraciju. Kršćansko poimanje se razlikuje od poimanja kojemu je sklon suvremeni čovjek po tome što ne polazi od toga da vrijeme vodi nekakva kozmološka sila ili energija, već pravi Bog kao osoba. Tako možemo uvidjeti da nereligiozni čovjek današnjice svejedno često raspolaže skrivenom mitologijom i istrošenim obredima.⁹⁷

Isto tako, različite posve sekularne organizacije od pristupnika često zahtijevaju obrasce obreda inicijacije. Zadnjih stoljeća postoji upravo ta težnja da se religiozni obred zamjeni određenim nereligioznim pandanom. Početkom 19. stoljeća dolazi do osnutka Comteove Crkve pozitivizma čiji je ambiciozni cilj bio utemeljenje sekularne *Religije čovječanstva* (eng. *Religion of Humanity*).⁹⁸ U hramovima te sekularne religije redovito su se obdržavali obredi. Nedavni pokušaj oživljavanja sekularnoga obreda nastao je u Londonu 2013. godine pod nazivom *Nedjeljna skupština* (eng. *the Sunday Assembly*). Pripadnici ovoga pokreta nazvali su njihova okupljanja kao odlazak u crkvu koja ne slavi boga. Tradicionalni himni kojima se iskazuje hvala Bogu zamijenjeni su poznatim suvremenim pjesmama koje u sebi sadržavaju određenu pozitivnu poruku, poput pjesme grupe U2 *It's a Beautiful Day*. Umjesto propovijedi, održavaju se mnoga predavanja u kojima se raspravlja o identitetu u zajednici te o suvremenim problemima društva poput rodne jednakosti. Također, u Velikoj Britaniji postoji organizacija nazvana *Humanists UK* koja omogućava nereligioznim osobama da održe prema svojim vrijednostima *humanističku ceremoniju*. Takva ceremonija je sekularističkoga tipa i uključuje čisto ljudske vrijednosti: „Humanističke ceremonije daju ljudima priliku da donesu

⁹⁷ Usp. Bojan RIZVAN – Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, 99.

⁹⁸ Usp. Sarah J. CHARLES – Valerie van MULUKOM – Jennifer E. BROWN – Fraser WATTS – Robin I. M. DUNBAR – Miguel FARIAS, United on Sunday: The effects of secular rituals on social bonding and affect u: *Plos one*, 27. I. 2021., 3.

promišljene, pozitivne odluke o najznačajnijim životnim trenucima i iskuse kako njihove osobne priče odražavaju bezvremenske ljudske vrijednosti.⁹⁹ Za ove ceremonije postoje čak i osobe s posebnom naobrazbom koje predvode ceremoniju te se time zamjenjuje i tradicionalna uloga slavitelja obreda ili svećenika. Ova organizacija tako zainteresiranima nudi areligiozne ceremonije vjenčanja, sprovoda i imenovanja. Ovi obredi ne uprisutnjuju drugačiju transcendentnu stvarnost, već postoje kako bi se obilježili određeni životni trenutci i nadvladali krize, o čemu smo govorili prilikom antropološkog razlaganja obreda. Tako se obredni čin zadržava na jednoj humanističkoj razini i namjesto ucjepljenja u mističnu zajednicu Tijela Kristova, ženidbeni drugovi zadobivaju novi identitet u svjetovnom društvu. *Ceremonija imenovanja* zamjena je za tradicionalne obrede inicijacije, u kršćanskom smislu krštenja. Obitelj i prijatelji se okupljaju kako bi roditelji pred njima objavili ime djeteta i proslavili dolazak novoga života među njima. Također, u ovoj ceremoniji postoje i osobe nazvane *guideparents* koje se obvezuju poput kumova na krštenju pomagati pri odgajanju djeteta. Uočljiva je činjenica kako se naziv iz *godparents* (kumovi) preoblikovao u *guideparents* kako bi se izbjegao spomen Božjega imena. Ova ceremonija uključuje čine slične krštenju pa tako su u njoj prisutna obećanja roditelja, kumova, čitanje tekstova, glazba i pjevanje. Također, ceremoniju vjenčanja ova organizacija prilagođava zaručnicima kako bi ona odražavala njihova humanistička vjerovanja i ono što oni smatraju značajnim. Ovakvim sekularnim činom ceremonija ženidbe predstavlja ideje supružnika te se dokida sakramentalno uprisutnjenje ljubavi Krista i Crkve koje se događa pri sklapanju kršćanske ženidbe. Na taj način se religiozno zamjenjuje pseudoreligioznim te se uviđa kako je suvremeni i postmoderni čovjek i dalje potreban jedne vrste religioznosti, odnosno da ne može ugušiti sastavni dio svoje naravi – činjenicu da je on *homo religiosus*.¹⁰⁰ To je primjetno i u činjenici kako ova humanistička organizacija spominje u svojim postavkama pseudoreligiozni smisao ceremonije – odraziti vjerovanja i vrijednosti pojedinca. Religijski obrasci ponašanja još uvijek su na neki značajni u životima onih koji se izričito ne smatraju religioznima. Ljudska je potreba da označi bitne trenutke svojega života različitim obredima, premda ih on i sam osobito ne razumije.

U kasnome modernizmu dolazi do stvaranja zamjenskih obreda i simbola kako bi se blagdanskome vremenu dalo novi integritet, budući da se modernim antiritualizmom

⁹⁹ HUMANISTS UK, Humanist ceremonies, u: <https://humanists.uk/ceremonies/home> (28.X.2023.).

¹⁰⁰ Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“, 224.

stvorila određena praznina u vremenu.¹⁰¹ Suvremeni čovjek je porušio „svijet katedrala“, ali nije mogao iz svoje naravi istisnuti čežnju za svetim. Tako možemo reći da postoji težnja da trgovački centri postanu nove katedrale u kojima se nastoji vratiti izgubljenju cjelinu, ukinuti zapitanost i iscijeliti tjeskobu. Postoji određena razlika između svjetovnih i religijskih obreda koja je vidljiva i u formi i u sadržaju. S jedne strane religijski obredi vode u *svijet sjećanja* te religija živi od *prisutnosti*. S druge strane svjetovni obredi vode u svijet zaborava za koji se smatra da je lijek ljudskoj tjeskobi te žive od *odsutnosti* ili virtualnog privida prisutnosti. Na svojevrsni način postoji i težnja da se religijski obredi zamjene novim obredima sporta, konzumerizma i medija koji se oslanjaju na spektakularne, očaravajuće i emocionalno nabijene elemente kako bi čovjeka izbacili iz svakodnevnice. Možemo reći kako je, posebice u Hrvatskoj, jedan od oblika ritualne radnje i ispijanje kave. Tijekom ovakvih susreta ostvaruju se interpersonalne veze u posebno odijeljenim prostorima za razgovor, postoji ritualni obrazac kroz koji se ostvaruje očekivani tijek razgovora te vremensko ograničenje.¹⁰² U današnje vrijeme, možemo reći kako je ritual konzumacije kave događaj u kojemu piće djeluje kao komunikacijski simbolički čin. Ovdje ne govorimo o obredu u uskom smislu, već više kao kulturno definiranom skupu ponašanja. Riječ je o čovjekovoj potrebi da određene radnje smjesti u posebna mjesta i u posebno vrijeme kako bi ona poprimila posebna kulturološka značenja. Također, možemo se zapitati je li sport u mogućnosti postati zamjena religiji. Obredna igra je ono temeljno što povezuje religijske i sportske sustave, odnosno ludički element je glavna značajka koja čini bit obreda i sporta. S jedne strane religija se igra s transcendencijom u smisli da ju obredno spušta u imanentno, a s druge strane sport se poigrava s imanencijom na način da ju otvara transcendentnom.¹⁰³ Gledajući na ustroj sportskih događaja, očigledno je kako se oni sastoje od: posebnog prostora i vremena; uređenih pravila; formalnih ponašanja sudionika te dijalektike udaljavanja i nadilaženja svijeta. Transformativna snaga igre, kako u religiji tako i u sportu, čini od običnih predmeta simbole, od različitih ljudi zajednicu. Igra čini fiktivna pravila svetim i nepromjenjivim te uključuje neproduktivnu aktivnost koja se otvara prema zamišljenoj stvarnosti drugačijom od svakodnevice. Kao i u obredu, u sportu se posebno vrednuje tijelo – otkriva se njegova simbolička funkcija te se estetizira pokret

¹⁰¹ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Blagdan između neuroze i smisla. O nedjeljnoj neurozi u misli Victora E. Frankla, u: *Obnovljeni život*, 66 (2011.) 3, 384.

¹⁰² Usp. Benjamin GARNER, Interpersonal Coffee Drinking Communication Rituals, u: *International Journal of Marketing and Business Communication*, 4 (2015.) 4, 4.

¹⁰³ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Ritualizacija u sportu, u: *Crkva u svijetu*, 53 (2018.) 3, 464.

tako da on postaje sakralno lijepim. Svijet sporta na neki način zahvaća u čovjekov blagdanski egzistencijal te mu ulijeva nova povjerenja i idealizirane vizije svijeta.¹⁰⁴ Po sportu se čovjek na drukčiji način otkriva kao *obredno biće* tako što mu se otkriva obredni potencijal po kojemu se on može transformirati, doživjeti iskustvo cjeline i uspostaviti novo povjerenje koje može, ali ne mora, biti alternativa religijskomu. Evidentno je kako je sport zasebna kategorija, no, ovdje govorimo o situacijama kada on postaje surogat religijskomu primjerice kada se nedjelja zamjenjuje i pretvara u *dan nogometa* i u blagdan u kojemu su prisutni *obredi nogometnih utakmica*.¹⁰⁵ Ovdje govorimo o težnji u postmodernitetu da se blagdani iznova obredno stvore i simbolički aktualiziraju zbog moderne tjeskobe koja je proizašla iz *nedjeljne neuroze*. Nedjeljna neuroza javlja se zbog uklanjanja obrednoga i religijskoga te time suvremeni čovjek blagdan pretvara u slobodno i emancipirano vrijeme. Blagdan time postaje „prazno vrijeme“ koje je u potrazi za smislom te vrijeme u kojemu se grade novi simboli konzumerizma i zabavljачke kulture.¹⁰⁶ Obredi koji su sekularnoga tipa te lišeni izvanjske religiozne forme, unutar sebe svejedno zadržavaju jednu strukturu koja je religijska. Možemo reći kako religijski obredi nisu dokinuti, iako su reinterpetirani u nereligijskome ključu. Mircea Eliade napominje: „proces je desakralizacije ljudske egzistencije doveo više puta do rudimentarne religioznosti.“¹⁰⁷ Time ovaj poznati autor ukazuje na to da je čovjek u svojoj ontološkoj datosti religiozan pa makar bio i posve sekulariziran. Premda je suvremeni čovjek u određenoj mjeri izgubio osjećaj za *sveto*, ono je svejedno stvarnost koja se čovjeka bezuvjetno tiče.

2.2. Racionalizacija i individualizacija vjere kao uporište religiji bez obrednosti

2.2.1. Racionalizacija vjere kao zaborav Božje darovanosti

U oblicima nove religioznosti dolazi do odbacivanja elemenata koji označuju kršćansku viziju svijeta i povijesti te se pojavljuju deistička strujanja koja uzvisuju subjektivno ili kolektivno „ja“ (primjetno u rasizmu i komunizmu).¹⁰⁸ U dokumentu *Kongregacije za nauk vjere* o nekim vidovima kršćanske meditacije spominju se neki

¹⁰⁴ Usp. *Isto*, 470.

¹⁰⁵ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Blagdan između neuroze i smisla, 384.

¹⁰⁶ Usp. *Isto*, 383.

¹⁰⁷ Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“, 224.

¹⁰⁸ Usp. Ivan ŠAŠKO, Ritualnost kod današnje mladeži. 'Religija bez Boga' u 'obrednosti bez reda' kao pozitivno pitanje kršćanskoj liturgiji?, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1998.) 1-2, 131.

oblici molitve strani kršćanskom poimanju te koji nalikuju zabludama iz patrističkog vremena, a jedna od njih je *psuedo-gnoza*.¹⁰⁹ Pseudo-gnozu možemo definirati kao zabludu koja nijeće važnost materijalnoga, tjelesnosti i svakodnevice čime ujedno nijeće i potrebu milosti i same vjere jer sve svodi na čisti intelektualni napor. U današnjem kontekstu možemo govoriti o jednoj novoj vrsti gnosticizma, odnosno o posvemašnjem racionaliziranju vjere. Gnoza tako predlaže nadilaženje iskustvenog svijeta te se tehnike kojima se to postiže uglavnom individualne, bez istinskog razbora za zajedništvo. Gnosticizam između rituala i mita prednost daje mitu, nauku i teološkom promišljanju. Gnostičko shvaćanje podrazumijeva kako mitu nije potrebna ritualna radnja jer je on autorefleksivan, odnosno on se dosiže po sebi samome. Tako postoje *hladni* obredi koji uključuju potpunu šutnju ili ponavljanje nekoliko *mantra* formula. Njima se želi naglasiti duhovna stvarnost, a zanemariti materijalna dimenzija svijeta. No, činjenica je da se i u gnosticizmu spasenje ne veže samo uz pojedinca, već uz skupinu koja se nastoji skupiti kako bi se raspršeni udovi praizvornog *anthroposa* ujedinili i time ušli u *pleromu*, odnosno puninu. Gnostičko razumijevanje ne pretpostavlja spoznaju samo kao umnu sposobnost, već joj pridodaje religiozno značenje.¹¹⁰ Kroz spoznaju ili *gnozu* pojedinac se spašava te je ona rezervirana samo za poseban sloj „izabраниh“. Papa Franjo u pobudnici *Gaudete et exultate* gnosticizam prepoznaje kao zapreku na putu prema svetosti te ukazuje na opasnost pojave neognosticizma u suvremenome društvu.¹¹¹ Tako se u današnje vrijeme pojavljuju novi pobornici gnosticizma koji prihvaćaju jednim dijelom nauk Crkve, ali pritom odbacuju njezinu mističnu i hijerarhijsku dimenziju. Zanemaruju otajstvenu stvarnost liturgije i sakramenata, Božju darovanost te apsolutiziraju nauk koji prihvaća Boga bez Krista, Krista bez Crkve, Crkvu bez naroda, drugim riječima vjeru bez tijela.¹¹²

U zapadnjačkoj kulturi novoga vijeka obred je prestao biti temom promišljanja jer je izgubio svoju vjerodostojnost, odnosno nije se smatrao kao forma susretanja sa svetim i pronicanja zbilje.¹¹³ U to vrijeme javljaju se i prve teološke sumnje u značajnost i važnost obreda. Razmatra se bit religije, a upravo se obred uzima kao argument

¹⁰⁹ Usp. Isto, 132.

¹¹⁰ Usp. Mikolaj MARTINJAK, Gnosticizam i neopelagijanizam – zapreka svetosti ili izvor konfuzije?, u: *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 17 (2019.) 3, 494.

¹¹¹ Usp. Isto, 497.

¹¹² Usp. Isto.

¹¹³ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Liturgija između obreda i obrednosti. O nadilaženju, raslojavanju i buđenju obrednoga kao izazovu kršćanskoj liturgiji, u: *Živo vrelo*, 27 (2010.) 10, 3-4.

nevjerodostojnosti religije jer se ritualno smatralo projekcijom ljudskoga i vrstom religijskog surogata. Iz toga razloga teološka misao izbjegava izjednačavati liturgiju s obrednim zato što se obred smatrao iracionalnim i infantilnim te stoga nevjerodostojnim, dok se za liturgijske čine smatralo da su popraćeni racionalnim značenjima. Teolog Ivica Žižić objašnjava da „vrijedi napomenuti da usporedo s uzlaznom linijom sekularizacije, kršćanska kultura poznaje silaznu liniju *desimbolizacije*, odnosno *deritualizacije*, kojom je pogođeno srce svega kršćanskoga vjerovanja i življenja – liturgija.“¹¹⁴ Tako dolazi do *konceptualizacije vjere* odnosno razdvajanja iskustva vjere od samoga obrednog čina koji se pak razdvaja od spasenjskog događaja. Razvija se jedan model racionalnosti koji se iznutra prožima s novovjekovnim idealima. Očito je ne razumijevanje simboličkoga koje samo po sebi ne može biti iscrpljeno, inače bi postalo znak koji samo prenosi informaciju. Teološko razmatranje je obred podložilo dogmatskim postavkama i na jedan način zapostavilo, a kultura i filozofija su obred označili kao nevažnim za pitanje čovjekova identiteta. Možemo reći da je obredno smješteno na rubno područje mišljenja o čovjeku i u kontekstu filozofije na „mjesto“ odbacivanja vjere. Ovakva svijest dovela je do velikog rascjepa između mišljenja i slavljenja vjere koji će ostati na snazi sve do danas. Ovdje je riječ o nesposobnosti uma da prihvati nenadmašivu tjelesnost obrednoga zato što je ona nerazumljiva za sigurne postulate uma. Time obred upada u opasnost da se ne vrednuje kao stvarnost koja je duboko ukorijenjena u bit religije, već on postaje sredstvom doktrinarne i moralne pouke, odnosno on se racionalizira. Ritualni čin postaje drugotnim trenutkom kao primjena stečenih dogmatskih očitosti. Također, suvremeni čovjek je u težnji da kult protumači kao nešto magijsko, jer se u njemu božanska i duhovna stvarnost ponazočuje. To sve ne odgovara svijesti današnjeg čovjeka koji smatra da se to opire razumu, racionalnosti i argumentaciji. Primjetno je kako je nerazumijevanje obrednoga čina i simboličkog posredništva povezano sa sekularizacijom i racionalizacijom vjere. Magijskim se tumači kult jer se smatra kako se kroz njega želi susret Boga i čovjeka ostvariti ovisno o ljudskom djelovanju. Kao da bi Božji dolazak ovisio o čovjeku koji bi prisilio Božju prisutnost i njegovo spasenjsko djelovanje. No, istinsko razumijevanje liturgije polazi od shvaćanja kako ona nije čovjekovo dovršenje božanskog čina kao da bi Božje djelovanje po sebi bilo nedovoljno. Također, razumijevanje da je liturgija samo multimedijalno katehetsko predavanje ili pedagoško sredstvo jedan je od problema zbog kojih liturgijska praksa može zapasti u krizu je. Iz toga razloga i nastaje razmatranje

¹¹⁴ Isto, 4.

prema kojemu je ona suvišna, ukoliko nije shvaćena kao spomen-čin Kristova otkupiteljskoga djela koje se ostvaruje kroz aktualizaciju simbola. Ako je shvaćena kao prilika za katehizaciju ili prijenos nauka, kao prikaz ili predstava, ona gubi svoj smisao i postaje jednim od ljudskih čina. Ukoliko je samo jedan od mnogih ljudskih čina po čemu se razlikuje od svakodnevnih ljudskih čina u kojima se iskazuje ljubav i bliskost prema drugima i Drugome. Liturgija shvaćena kao moralna poduka gubi istinsku vrijednost te se tako ona može lagano zamijeniti svakodnevnim istinskim kršćanskim životom. No, ako polazimo od razumijevanja da se u misnome slavlju čovjeku daruje sami Bog te da je to prvenstveno Božji otkupiteljski čin kojega vrši Krist svećenik, nećemo više moći govoriti o religioznome obredu kao ljudskoj projekciji.

Drugi nicejski sabor je govorio o ikonama kao znaku-simbolu kojima se zahvaća transcendentna stvarnost. Jedan od razloga zašto današnji čovjek ima poteškoća u razumijevanju liturgije je što je naučio na jedan zatvoreni oblik govora u obliku slike koji ne omogućava prostora stvarnosti onkraj ove kao što to omogućava ikona.¹¹⁵ U toj zatvorenosti za simbolički govor liturgijski mu događaj ostaje nepoznanica te se on ne otvara iskustvu otajstva koje je aktualizirano simbolom. Na slikoviti način Ivan Šaško govori: „...Za mnoge je svijet simbola šuma koju bi željeli posjeći, jer je često nerazumljiva ili neprohodna; kroz nju je teško putovati...”¹¹⁶ Upravo je svojstvo simbola njegova neomeđivost te kad bi simbol racionalistički objasnili on bi izgubio svoj smisao jer bi prestao biti simbolom. Simbol ne možemo poistovjetiti s metaforom niti alegorijom, jer za razliku od njih on ne smjera dati jednostavnu i točnu informaciju, poput prometnoga znaka. Možemo reći kako on ide puno dalje od toga, jer u sebi sadrži neiscrpan niz vrijednosti koje se ne mogu izreći u potpunosti kao neka informacija, već su usko vezane uz iskustvo putem kojega se jedino mogu komunicirati. Iz tog razloga slavlje euharistije se ne smije svesti na alegorijsku interpretaciju, jer se tada ono od veličanstvena i nutarnje povezana sustava vazmenih simbola svodi na razinu kazališne predstave. Danas postoji opasnost od alegoričnog tumačenja liturgije kada određeni obredi mogu nalikovati na model predstave. Tako se obred pranja nogu na Veliki četvrtak može krivo svesti ili protumačiti kao kazališni prikaz s djecom odjevenom poput apostola. Sličan primjer ne razumijevanja liturgije kao spomen-čina je kada se u prigodama slavlja prve pričesti postavlja stol u srednjoj lađi crkve kako bi se načinilo gotovo oponašanje Posljednje

¹¹⁵ Usp. Ante CRNČEVIĆ, *Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta*, 782.

¹¹⁶ Ivan ŠAŠKO, *Liturgijski simbolički govor*, Zagreb, 2004., 35.

večere.¹¹⁷ U vjerničku svijest trebalo bi se ugraditi razumijevanje kako kršćanska liturgija nije oponašanje (*mimesis*), predstava, vizualna memorija, nego je ona simbolički izražaj sastavljen od znakova kojima se želi sudionike odvesti u doticaj s neizrecivim i beskrajnim Božjim otajstvom.

Nerazumijevanje simbola često tako dovodi do liturgijskih praksi koje obredno relativiziraju i podlažu proizvoljnosti pojedinaca ili potrebama zajednice. Time se stvara određeni pastoralni pragmatizam koji može lako odvući od iskustva svetoga i otajstva jer se zaboravlja katabatska dimenzija kulta i prvenstvenost Božje inicijative. Vjernici ne prepoznaju liturgijski čin kao spasenjski u kojemu se simboličkim posredništvom uprisutnjuju Kristova otajstva, već obrednim trenutcima pristupaju s različitim neispravnim motivima. Neke od čestih motivacija za pristupanje sakramentima su: stav kako se u obitelji oduvijek tako činilo i stoga je to samo jedna od tradicija, želja da se ne bude drukčiji od ostalih, prilika da se prime dobra moralna načela.¹¹⁸ Time je primjetno ne shvaćanje aktualizacijske snage simbola kao onoga po kojemu je liturgija spasenjski događaj, a ne sredstvo za određene osobne potrebe. Liturgijski čini se koriste kao prilika za moralnu ili vjersku poduku, kao prigoda da se okupi obitelj ili postigne socijalizacija s određenim grupama. Konstitucija *Sacrosanctum Concilium* spominje načelo razumijevanja i doživljavanja slavljenog otajstva *per ritus et preces*, po znaku i riječi.¹¹⁹ Zamjetno je kako današnja liturgijska praksa često zanemaruje govor znaka, a na samu riječ stavlja sav naglasak. Razlog k tomu je zato što suvremeni vjernik nije u stanju razumjeti govor simbola zbog sve većeg utjecaja današnjeg svijeta koji posredstvom medija komunicira riječju i slikom. No, liturgija nije samo riječ ili slika ona je događaj spasenja. Ona nije prilika kako bi se samo nešto naučilo o vjeri, već sam čin vjere. Ljudska riječ nije u mogućnosti aktualizirati otajstvo koje se događa, već je potrebno govorljivo i jasno obredno i znakovno događanje. Jasno obredno događanje odnosi se na načelo iz liturgijske konstitucije prema kojemu bogoslužni čini trebaju biti prilagođeni shvaćanju vjernika tako da im ne treba neko osobito razjašnjenje. Drugim riječima, sam obred treba govoriti jasnim jezikom znaka, jer znak koji se tumači riječju gubi snagu znaka, budući da se komunikacija ne ostvaruje njegovim posredstvom, već riječju koja ga interpretira.

¹¹⁷ Usp. *Isto*, 39.

¹¹⁸ Usp. Ivan ŠAŠKO, Liturgija i govor o Bogu. (Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Govor o Bogu jučer i danas*. Zbornik radova teološkoga simpozija, Split, 2004., 247.

¹¹⁹ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove? Uz 40. obljetnicu konstitucije „*Sacrosanctum Concilium*”, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 44 (2004.) 1, 78.

Možemo reći kako je znak koji se i sasvim jasno tumači komunikativno slabiji od znaka koji nema potrebe za tumačenjem. Uvođenje u otajstvo, odnosno mistagogija događa se po toj aktualizacijskoj snazi simbola u kojem djeluje Duh i po kojemu bogoslužje postaje *događanje otajstva*. Danas postoji opasnost da se iz jedne krajnosti, odnosno ritualizma upadne u verbalizam i intelektualizam čime se simbol zamjenjuje riječju koja ga tumači ili informacijom. Sjetilni doživljaj spasenja nikada u liturgiji ne smije biti zapostavljen, jer obred sam po sebi uključuje tjelesno, vidljivo događanje po kojemu se na posredan način može iskusiti nevidljivo događanje. Obredni znak na otajstven način sjedinjuje čovjekovo znakovno i Božje spasenjsko.¹²⁰

2.2.2. Individualizacija vjere i pluralizam kao relativizacija obrednoga

Uz pojavu sekularizacije neki autori navode i pojavu privatizacije i individualizacije vjere poput Bryana Wilsona čija teorija „ne vidi sekularizaciju u kvantitativnom reduciranju prisutnosti religioznoga u javnosti, već u kvalitativnoj modifikaciji javnoga u privatno“¹²¹. Sekularizaciju tako možemo shvatiti i kao marginalizaciju religije u privatizirano područje.¹²² Premda sekularizacija jednim dijelom dovodi do pojave ateizma, ona također uključuje i privatizaciju religije. Možemo reći kako su današnja post-sekularna društva ujedno i post-religiozna. Post-religiozni čovjek doveo je religiju do njezine disperzije, odnosno religiozne sadržaje je razvodnio, pomiješao i raspršio. Disperzija religije uključuje dekonstrukciju glavnih sastavnica tradicionalnih religija te njihovo spajanje u neke nove oblike. Time se dolazi do deformacije religioznih motiva i simbola zato što se oni često premještaju u nereligiozne kontekste kao što su mass-mediji i reklame. Stvorila se jedna nova religiozna svijest koja sa sobom nosi duboke promjene na duhovnom, kulturnom i osobnom području. Uz tu novu svijest javlja se i novi „tip čovjeka“ koji slijedi logiku tržišta i potrošnje, suženih je perspektiva te osiromašen za transcendentnu dimenziju.¹²³ Uz ovakvu novu vrstu religiozne svijesti javlja se i pojava *samoduhovnosti*. Tako se razlikuje vlastita duhovnost kao cilj od institucionalne religije koja je samo put do duhovnosti. Drugim riječima,

¹²⁰ Usp. Isto.

¹²¹ Ivan ŠAŠKO, *Ritualnost kod današnje mladeži*, 131.

¹²² Usp. Anđelko DOMAZET, *Budućnost duhovnosti i nova religijska svijest*, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 46 (2006.) 3, 277.

¹²³ Usp. Isto, 279.

religija uključuje „vjeru iz druge ruke“ koja je posredovana preko vanjskih autoriteta, no svoju duhovnost čovjek može postići samostalno pounutrašnjem religije. Za duhovnost mu stoga nisu potrebni posrednici, budući da se njegova religioznost temelji na izravnom i osobnom iskustvu svetoga. Razvija se određena subjektivnost te se religija smatra kao jedna od opcija, životni stil ili preferencija. Zato je naglasak više na osobnom izboru nego na obvezi pripadanja nekoj religiji odnosno vjerovanje ne uključuje nužno pripadanje. Sve je to također povezano sa svijesti suvremenog čovjeka koji je navikao na potrošački način života u kojemu mu se nude mnoge opcije i izbori te je tako i religija jedan od artikala.

Kada govorimo o individualizaciji religije možemo reći kako postoji težnja, drugačija suvremenom neognostičkom racionaliziranju vjere, kada se čovjek oslanja na svoje osobno iskustvo i osjećaj, odbacujući pritom dogmatske i intelektualne postavke tradicionalnih religija: „Na mjesto ‘homo sapiensa’ dolazi ‘homo sentimental’, a ‘cogito ergo sum’ (mislim, dakle jesam) zamjenjuje ‘sentio ergo sum’ (osjećam, dakle jesam).“¹²⁴ Ovakva vrsta religioznosti je drukčija od racionalizacije religije koja se više odnosi na neognostičko razumijevanje, premda kako ćemo vidjeti neki autori ipak govore o dvostrukoj spoznaji unutar novih religijskih pokreta – o intelektualnom znanju i intuitivnoj spoznaji. Ipak, prednost se daje intuitivnoj spoznaji pomoću koje se proširuje svijest i nadilazi iskustvo ovoga svijeta, dakle ne obrednome iskustvu u istinskome i pravome smislu. U tom kontekstu obredno u čovjeku se svodi na rubno područje ili dovodi do druge krajnosti u kojoj je obrednost prepuštena emotivističkom subjektivizmu. Religioznost i obrednost utemeljene su na osobnom iskustvu bez ikakve povijesne ukorijenjenosti, na iracionalizmu i spiritualizmu. Ovu pojavu spominje dokument *Kongregacije za nauk vjere* o kršćanskoj meditaciji koji spominje načine molitve strane kršćanskom poimanju koje nalikuju zabludama iz prvih kršćanskih vremena. Kao jednu od zabluda navodi mesalijanizam koji želi svu vjeru i liturgiju svesti na iskustvo karizmatičnog tipa te entuzijazam.¹²⁵ S druge strane, obred u kršćanskome smislu uvijek je usko vezan uz povijesnu kristofaniju i uz povijesnu aktualizaciju događaja Kristova predanja, smrti i uskrsnuća.¹²⁶

¹²⁴ Isto, 280.

¹²⁵ Usp. Ivan ŠAŠKO, *Ritualnost kod današnje mladeži*, 132.

¹²⁶ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Objava i liturgija. Fenomenološki vidovi sakramentalnog očitovanja*, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Objava, objave i ukazanja*. Zbornik radova teološkoga simpozija, Split, 2006., 233.

Postoje tri glavne vrste novih individualiziranih oblika religioznosti. Prva se odnosi na bijeg prema pojednostavljenim oblicima koji izbjegavaju svaku složenost te se odriču biti u svijetu. Druga, suprotna tomu, bez kritike prihvaća složeno društvo i svijet u potpunosti želeći zahvatiti sve i pomiriti razlike pa i pod cijenu da se postane od svijeta. Treća, moguće i najraširenija vrsta nove religioznosti podrazumijeva konstantno mijenjanje i traženje religioznih skupina, nemogućnost jednog izbora i neprestano nezadovoljstvo. To je stav takozvanih ljudi nazvanih *seekers* koji su u stalnoj potražnji za religioznim iskustvom koje će udovoljiti njihovim individualnim zahtjevima. Danas su sve zastupljeniji individualizirani oblici koje Paul Heelas naziva *auto-religijama* u kojima pojedinci grade vlastite hramove ciglama osobne duhovnosti. Te osobne religije sastoje se poput *bricolagea*, tehnikom u kojoj se umjetnici koriste bilo kakvim preostalim materijalima ili onime što je nadohvat ruke kako bi načinili originalno djelo.¹²⁷ Slijedom te analogije možemo govoriti o religijskim oblicima nastalim od *bricolagea*, odnosno od različitih elemenata iz različitih religija i duhovnosti čime nastaje jedna vrsta sinkretizma. Denominacija koja je privržena ovakvome povezivanju nespojivih stvarnosti kako bi se postigla sveobuhvatnost novoga svijeta religioznosti poznata je kao *new age*. Teolog Ivan Šaško navodi: „Novo doba religioznosti kao da nema nikakvih poteškoća u različitim načinima spajanja do sada nespojivoga, eklekticizama koji se izgrađuju na takav način koji ne dopušta kontrolu.“¹²⁸ *New age* kao novi religijski pokret shvaćen je kao novi put kojim se premošćuje kriza koja je nastala zbog divlje sekularizacije posljednjih desetljeća. Postavlja se pitanje kakav je to novi obred odnosno mit kojega želi ritualizirati današnji čovjek. Može se reći, prema etnološkim promišljanjima, kako suvremeni čovjek naginje mitu o zemlji bez zla, o svijetu u kojemu su čovjek i priroda u savršenom skladu. U tome kontekstu utjecajan postaje religijski pokret koji se temelji na romantičarskome, idiličnome i utopijskom svijetu. U novim religijskim pokretima postoji težnja da se stvori svijet koji će biti otvoren nostalgiji za prošlošću, za mitološkim i praizvornim koje se izgubilo. Te nove religioznosti koje temelje se na intuiciji, iskustvu i perspektivi prema kojoj se Bog i svijet čudno ujedanjuju i miješaju. Kako bi postigao iskustvo transcendentnog svijeta, novi religiozni pokreti čovjeku omogućuju brojne načine, oblike koje nalikuju obredu, a pomoću kojih se postiže ekspanzija svijesti. *Yoga* i *zen* su osobito poznati oblici meditacije za koje možemo reći da su paradigmatičke za

¹²⁷ Usp. MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY, *bricolage*, u: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/bricolage> (4. XI. 2023.).

¹²⁸ Ivan ŠAŠKO, *Ritualnost kod današnje mladeži*, 132.

novu religioznost. U njima se dovodi u svezu tijelo i duh s čitavim svemirom, a upravo je nerazdjeljivost tijela i duha jedan od stupova nove religioznosti. Radi se o jednoj vrsti panteističkoga pogleda na svijet i nastojanju da se metamorfozom svijesti postigne *holon*, cjelovitost i punina. Time božansko ne nosi oznaku drugačijeg, već je prožeto s prirodom. Ono nije eshatološke naravi, već je neposrednost koja je dio samoga čovjeka koji je i sam Božji dio. Onostranost tako postaje bliska i redovita, a doticaj s njom postiže se meditacijom kroz preobraženje svijesti. To preobraženje postiže se prema nekim strujanjima astralnim putem te tako ovakva vrsta religioznosti razlikuje tjelesno tijelo, eterično tijelo i astralno tijelo. O velikoj prisutnosti ove religioznosti govori nam današnja prisutnost horoskopa koji je ustvari „divlje čitanje“ ove povezanosti između različitih vrsta tjelesa ili svjetova. Horoskop se oslanja na religioznost koja svoja uvjerenja temelji na načelima dvojakosti – ono što se nalazi gore mora biti i dolje te ono što je ovdje mora biti u suodnosu s onime što je onostrano. Uz novu religioznost nastaje i nova obrednost čiju shemu donosi Giovanni Filoramo.¹²⁹ On najprije govori kako prema novim religioznostima postoji božanski element u čovjeku koji je istobitan s kozmičkom energijom.¹³⁰ Zatim, spominje kako se taj božanski element razlikuje od psihofizičkoga sloja i njemu se na različite načine suprotstavlja. Konačno, navodi spoznaju kao glavnu odrednicu u terapijskom procesu koji dovodi do razlučivanja i do vraćanja čovjeka *samome sebi*. Postoji dvostruka spoznaja – ona zadobivena kao znanje te unutarnja koja se odnosi na intuiciju koja je sposobna osjetiti cjelovitost zbiljnoga.

Čovjek koji pripada novoj vrsti religioznosti ne odjeljuje niti razlikuje sveto od profanoga. On je čovjek postmoderne, *homo credens* koji se razlikuje od čovjeka moderne opisanog kao *homo oeconomicus*, ali njegova uvjerenja polaze od prožimanja božanskoga i materijalnoga tako da se iz vida gube granice sakralnoga i nesakralnoga. Obred postaje suvišan i uzaludan, jer se sve nalazi u čovjeku i njegov duh obuhvaća i zahvaća sve pa tako i beskonačno i božansko. Taj božanski element u čovjeku spominje Filoramo, no opravdano je upitati se je li moguće i dalje govoriti o Vrhovnome i božanskome biću budući da čovjek tu stvarnost dosiže svojim snagama „igrajući“ se boga. Kako bi postigao prosvjetljenje, subjekt se služi psiho-somatskim tehnikama odnosno meditacijom. Ovdje je teško govoriti o pravoj ritualnosti, već više o ritualnim tehnikama kojima se nastoji otvoriti svijest prema kozmičkoj svijesti. U tom kontekstu obred postaje ispražnjenim,

¹²⁹ O novoj obrednosti u kontekstu *New agea* i današnje religioznosti govori u djelu: Giovanni FILORAMO, *La ritualità nella gnosi antica e nella nuova gnosi*, Padova, 1993.

¹³⁰ Usp. Ivan ŠAŠKO, *Ritualnost kod današnje mladeži*, 137.

dolazi do kenoze obreda zbog toga što se on počinje svoditi na terapijsku metodu, stimulaciju osjetila, koreografsku potporu i vibracijsku energiju. Ti oblici obreda možda nalikuju na tradicionalne oblike, ali su njihova značenja i funkcije različiti kao što se plastično cvijeće razlikuje od prirodnoga. Također, u ovim kvazi obredima nedostaje osjećaj za ritualni „mi“, odnos prema drugima i prema Drugome. Vidljivo je kako se obrednost individualizira u osobnu dimenziju koja slijedi terapijsku logiku.

Često se i u kršćanskome smislu bit vjere više ne usredotočuje na obredno, već onkraj obrednoga reda, a iskustvo vjere svodi se na unutrašnje područje osjećaja i svijesti. Naspram klanjanja u okviru liturgijske prakse, pojavljuje se unutarnje klanjanje Bogu koje se ostvaruje u kreposnom i poslušnom kršćanskome životu.¹³¹ Pravim kultom smatra se ljubav prema bližnjemu i ispunjenje moralnoga zakona. Na taj način smatra se kako Božja prisutnost u svijetu nije plod bogoštovnih radnja, već da je sami čovjek forma njegove prisutnosti ponajviše kroz etička načela. Te zamjedbe nisu samo posljedica tehničko-znanstvenog pogleda na svijet, već mogu biti i rezultat proizvoljnog tumačenja pojedinih biblijskih redaka. Tako se za uporište ovakvog pogleda na obred može uzeti Ivanovo Evanđelje koje spominje molitvu Bogu „u duhu i istini“ koja ne poznaje vremena, mjesta i posebne obredne čine (Iv 4,23-24). Ta molitva događa se „preko službe svemu onomu što je istinito, dobro i lijepo te stoga u skladu s Duhom i vlastitim svagdanjim životom“¹³². Možemo reći kako etika ne čini kult površnim, već je po njemu omogućena jer je kult onaj koji od čovjeka svagda tvori novu sliku Božju, čini ga oblikom njegove prisutnosti u svijetu. Spram svakoga ljudskoga djelovanja, u prvom planu je Božja spasenjska inicijativa koja se čovjeku očituje u vidljivim znakovima i vanjskim činima. Klanjanje Bogu u obrednom kontekstu priječi čovjeku da banalizira sveto i nadnaravno tako što bi ih snizio na razinu svakodnevnoga života. Kult je formiran odnos sa svetim i zato se razlikuje od svih ostalih životnih trenutaka te se obraća samo Bogu. Čovjek je onaj koji je potreban kulta kako bi opisao granice onkraj kojih Bog može biti sačuvan od banalizacije i mrtvljenja, gdje je sačuvana njegova spasenjska prisutnost te gdje se nalazi On sam. Još u starome Izraelu kult je shvaćen kao dar od Boga u kojemu On govori narodu, ali se pritom ne spušta na njegovu razinu kako ga narod ne bi posjedovao kao što je to htio kroz zlatno tele.¹³³ U susretu sa svetim i savršenim Bogom kroz kult ne stradava ograničeni i grešni čovjek, jer u tome susretu ostaje očuvan i

¹³¹ Usp. Michael KUNZLER, *Liturgija Crkve*, 21.

¹³² *Isto*, 27.

¹³³ Usp. *Isto*, 24.

božanski i ljudski identitet. Upravo je to problem novih religioznih pokreta u kojima se ljudsko i božansko čudesno miješaju te se gube granice između svetoga i profanoga, dolazi se do jedne panteističke vizije svijeta.

Jedan od glavnih razloga, uz sekularizaciju, zbog kojeg se vjernik nalazi u poteškoći prepoznati sakramentalno slavlje kao esencijalno za vjerski kršćanski život je pluralizam kultura i religioznih iskustava.¹³⁴ Činjenica je da je kroz povijest postojala pluralnost religija, svjetonazora i kultura, no u suvremeno doba ova se pluralnost želi pretvoriti u sustav pluralizma koji sve religije i kulture relativizira i izjednačuje, iako su njihove vrijednosti međusobno oprečne. Pluralizam u današnjem društvu sve stavlja pod isti nazivnik: „Moderno društvo ide korak dalje od priznanja istine o pluralnosti društva te teži k pluralizmu kao sustavu po kojem u jednom društvu više nije dovoljno govoriti o pluralnosti skupina koje bi konvergirale prema nekom zajedničkom sustavu vrednotâ, nego se svemu priznaje istovrijednost.“¹³⁵ Crkva se nalazi i djeluje u takvome društvenom kontekstu te zato ima posebno tešku zadaću oko komuniciranja vjere i spasenja kroz liturgiju i katehezu. Problem koji se pojavljuje je često izjednačavanje *čina Crkve* sa *činima u Crkvi* prilikom čega se svako religijsko iskustvo izjednačava kao jednako. Tako se liturgija i bogoslužje mogu nepravilno shvatiti jednako vrijednim kao bilo kakvo iskustvo vjere čime se dovodi do toga da se kršćanska poruka spasenja lako može pretvoriti u neprepoznatljivu manifestaciju sakralnoga. Isto tako, kršćanska poruka spasenja nalazi se pred velikim poteškoćama u današnjem svijetu pluralizma kada se pod pojmom kulture ne shvaća izobrazba i intelektualna formiranost, već kultura obuhvaća mnoštvo subkultura te se tako kulturom smatra sve što ljudi rade, misle te način na koji žive. Često se tako kršćanska istina nalazi pred izazovima težeći za inkulturacijom, no kada se suprotstavi idejama kultura i subkultura smatra se nazadnom i zaostalom te protivnom ljudskoj slobodi. Inkulturaciju teologija i učiteljstvo prepoznaju kao put obnove bogoslužja i put do suvremenoga čovjeka, no nužno je potreban trijezan razbor kako bi se ustanovila kvalitativna ljestvica religioznih iskustava. Drugim riječima, potrebno je razlikovati liturgijske čine Crkve od širokog spektra pučkih religioznih iskustava. Drugi vatikanski sabor u konstituciji o liturgiji navodi kako se sva djelatnost Crkve ne iscrpljuje jedino u liturgiji te potvrđuje i vrijednost drugih oblika kulta koji imaju mjesto u duhovnom iskustvu Crkve.¹³⁶ No, učiteljsko Crkve čini razliku između

¹³⁴ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta, 784.

¹³⁵ *Isto*, 785.

¹³⁶ Usp. *Isto*, 792.

navedene „pučke pobožnosti“ i „pučke religioznosti“. Pučka pobožnost odnosi se na oblike kulta koji nastaju u ozračju kršćanske vjere i proistječu iz kršćanske Objave, no koji se ne izražavaju formama liturgije već posebnim oblicima koji su svojevrsni duhu određenog naroda i kulture. S druge strane, pučka religioznost ne proistječe iz kršćanskog iskustva i kršćanske Objave nego iz općenitog čovjekovog religioznog iskustva. Zato nastaje problem kada, u suvremenom procesu relativizacije i pluralizacije, različita religiozna iskustva koja nisu svojstvena kršćanskoj objavi zamjenjuju i stavljaju u pozadinu ona koja to zaista jesu te se tako udaljava od istinskog kršćanskoga kulta. Prvi korak u evangelizaciji pučkih izričaja vjere i kulta trebalo bi biti razlikovanje pučke pobožnosti i pučke religioznosti kako bi se ti izričaji mogli uspješno integrirati u spasenjsko iskustvo Crkve.

3. Pokušaj nadvladavanja dihotomije između religije i obreda

3.1. Čovjek kao *homo ritualis* i *homo religiosus* – pomirenje tijela, vjere i razuma

U suvremeno vrijeme postoje tri glavne opasnosti kršćanskoj liturgiji: prva se odnosi na činjenicu da se obred i tjelesnost često žele odbaciti iz religioznoga područja, jer su za istinsku vjeru nepotrebni; druga uključuje težnju da se religiozni obredi svedu na humanističku razinu kao čisto ljudski čini koji ne uključuju transcendenciju; treća podrazumijeva da se obredno svede na privatno i proizvoljno čime se obred prepušta pluralizmu iskustva. To su opasnosti koje smo prethodno analizirali: racionalizam, individualizacija i nove vrste gnosticizma (neognosticizam) koji zanemaruju tjelesno; sekularizacija koja zanemaruje transcendentno; pluralizam koji obredne čine nastoji relativizirati.

Najprije, obrazložiti ćemo činjenicu kako je čovjek zaista obredno biće u čijemu životu tjelesnost kao njegov konstitutivni dio ima značajnu ulogu, a što racionalizam zanemaruje. Zatim, objasniti ćemo da je čovjek, uz to što je obredno biće, također religiozno osmišljen te ontološki gledano otvoren transcendenciji te se iz toga razloga ritualni čini ne mogu svesti samo na razinu imanencije čemu teže mnogi humanistički i sekularistički pokreti. Na koncu, načinit ćemo sintezu ova dva čovjekova vida, njegove ritualnosti i religioznosti. Naznačit ćemo koja je važnost odnosa između religije i obreda, vjere i tijela koji nikada ne bi smjeli biti u dihotomiji, kako ne bi nastala religija bez obreda ili obred bez religije. Pokušat ćemo navesti rješenja za pomirenje čovjekove obrednosti i religioznosti koji su se često razdvajali zbog pojave određenog nepovjerenja prema obrednoj dimenziji vjere, ali i zbog sekularizacije.

Obredna stvarnost nije samo ucijepljena u čovjekove misli ili tradiciju, već i u njegovo tijelo i u njegovu sadašnjost.¹³⁷ Obred je povezan s jezikom i kulturom čovjeka, on prožima umjetnost i igru te omogućava pojedincu da iskusi jednu drukčiju stvarnost kroz njegovu moć nadilaženja. Njim se stvara procijep, otvor kroz kojega isijava sveto u svojoj epifaniji. Ivica Žižić zaključuje: „Obred tako stoji u temeljima i korijenima čovjekove humanosti, ali i u samim temeljima i identitetu kršćanske vjere; obred je najvlastitija odrednica ljudskoga, ali je istom bitna odrednica svega onoga što kršćanska liturgija jest.“¹³⁸ Time je vidljivo kako je čovjek obredno biće što je usko povezano s njegovom tjelesnošću. Kršćanska religija u svojoj je srži liturgijska, inicijacijska, obredna

¹³⁷ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Liturgija između obreda i obrednosti*, 3.

¹³⁸ *Isto*, 5.

te ujedno i otajstvena. Obred čini sastavni dio života svakoga čovjeka, ako uzmemo u obzir da je ritualizirano ponašanje intrinzična kvaliteta ljudskoga bića.¹³⁹ Rođendanske zabave, parade, pjevanje nacionalnih himni, odavanje počasti nacionalnoj zastavi ukazuju na to da postoje ritualni oblici ponašanja i izvan religijskog konteksta. Aristotel u svojem djelu „Politika“ navodi šest kvaliteta bez kojih država ne može opstati: hrana, umjetnost, vojska, novac, pravda te naposljetku kao od velike važnosti navodi brigu za božanske stvarnosti ili bogoslužje. Sve to ukazuje na činjenicu kako je čovjek ne samo *homo sapiens* ili *homo politicus*, već i *homo ritualis*. Obredno ponašanje univerzalni je antropološki fenomen koji obuhvaća čovjekov identitet, međuljudske odnose, a ujedno omogućuje pristup božanskomu i svetomu.¹⁴⁰ U prethodnom dijelu ovoga rada uvidjeli smo univerzalnu pojavu obreda te njegovu oblikotvornu ulogu u izgradnji čovjekova identiteta i kulture. Čovjek je po svojoj naravi ritualno biće te se za tu ljudsku dimenziju zanimaju sve više humanističke discipline koje obredno ne promatraju samo kao vanjski izraz religije i kulture, već kao uvjet njihove mogućnosti. U bogatstvu simbola i gesta čovjek na iskonski način pristupa istini o sebi, slavi pragove svojega življenja (obredi prijelaza), stupa u odnose i komunikaciju s drugima te naposljetku susreće se sa svetim. Ritualizirano ponašanje pripada samoj naravi čovjeka koji je sačinjen od duše i tijela te religiozna praksa nastoji objediniti čovjeka u punini njegove biti. Toma Akvinski, osvrćući se na stvarnost sakramenata, u *Sumi protiv pogana* govori kako se oni usklađuju s onime što je čovjeku prirodno, budući da se milost gradi na samu narav.¹⁴¹ K tomu krštenje odgovara rođenju, rast krizmi te ishrana euharistiji. Liturgijski događaj susreće čovjeka ondje gdje se on nalazi, u njegovoj tjelesnosti i u skladu s njegovom naravi kako bi ga prisnije sjedinio s Bogom.

Klasičan teološki izraz *desiderium naturale* govori o čovjekovoj urođenoj čežnji za Bogom.¹⁴² Biblijsko-kristološka perspektiva nam govori kako je čovjek biće stvoreno na sliku Božju i pozvano na život u zajedništvu s Bogom. Evidentna su dva aspekta vjere: Božja slobodna autokomunikacija čovjeku – *actus Dei* te čovjekov slobodni odgovor na Božji poziv i objavu – *reactio hominis*. Čovjek je sposoban da slobodno odgovori na

¹³⁹ Usp. Dominic CASELLA, *Homo Ritualis*: in defense of liturgical diversity (31.III.2023.), u: <https://magnusinstitute.org/magnus-articles/homo-ritualis-in-defense-of-liturgical-diversity> (22.XI.2023)

¹⁴⁰ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Liturgija između obreda i obrednosti, 6.

¹⁴¹ Usp. Dominic CASELLA, *Homo Ritualis*: in defense of liturgical diversity (31.III.2023.), u: <https://magnusinstitute.org/magnus-articles/homo-ritualis-in-defense-of-liturgical-diversity> (22.XI.2023)

¹⁴² Usp. Richard PAVLIĆ, Sposobnost današnjeg čovjeka za vjeru. *Homo capax (fi)dei*, u: *Bogoslovska smotra*, 83 (2013.) 1, 47.

Božji poziv, odnosno on je *capax Dei* – sposoban prihvatiti Božje slobodno sebedarje. Teološki izraz *potentia oboedientialis* govori nam o njegovoj sposobnosti da se podloži Božjem pozivu kao pasivan subjekt koji besplatno prima Božji dar milosti. Izraz *desiderium naturale* na dinamičniji način govori o čovjekovoj aktivnoj urođenoj i darovanoj čežnji za Bogom. U današnje vrijeme još uvijek postoji čovjekova težnja o kojoj govori sv. Augustin: „Nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi“¹⁴³. Slično govori i Schleiermacher navodeći kako je religija istinska čovjekova potreba koja izvire iz nutrine svake duše jer je svaka duša rođena s darom za religioznost.¹⁴⁴ Mircea Eliade u svojem djelu tvrdi kako potreba za religioznošću nije potpuno zatumljena ni dokinuta, čak ni u onima koji za sebe tvrda da su areligiozni.¹⁴⁵ Zato on tvrdi da nereligiozan čovjek u „čistome stanju“ gotovo da ne postoji. Time on želi reći kako su mnoge geste i čini nereligioznog čovjeka izvorno religiozni što ukazuje na činjenicu da je i postmoderni čovjek *homo religiosus*, iako je ta religioznost često rudimentarna i prigušena. Premda se svako ritualizirano ponašanje ne može smatrati nužno religioznim, mnoštvo današnjih vrsta novih obrednosti sadržavaju implicitnu religioznost, tragove *svetoga* i čežnju za drugačijim. Na taj način *sveto* je neizbježno prisutno u čovjekovom životu te se iz susreta s njime može roditi vjera. Tako i u drugim religijama obrednim putem čovjek se susreće s otajstvom, jer „vjera se, piše G. Bonaccorso, ne rađa iz razumskog zaključivanja, nego ponajprije iz Susreta koji zahvaća čovjekovu egzistenciju; vjera nastaje ondje gdje se čovjek povjerava iznenađenju, uznemirenju i udivljenju...“¹⁴⁶ Na taj način čovjekova religioznost usko je povezana s obredom i sa susretom sa *svetim*. Polazeći od čovjekove ritualnosti došli smo do čovjekove religioznosti, bila ona rudimentarna ili istinska.

Gledajući iz kršćanske perspektive, susret sa *svetim* u potpunomu i savršenom smislu ostvaruje se upravo po liturgijskom obredu u euharistijskome događaju. Ono što razlikuje kršćansku liturgiju od ostalih religijskih obreda taj što se u misnome slavlju susret sa *svetim* ostvaruje na poseban način jer se sam Bog daje iskusiti čovjeku kao duhovna hrana i piće. Ipak, odnos vjere i obreda nije uvijek bio jednako tumačen i shvaćen. U 18. stoljeću obred se u teološkim strujanjima shvaćao kao potpora i oslonac

¹⁴³ Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“, 223.

¹⁴⁴ Usp. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, O religiji, 23., 69.

¹⁴⁵ Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, 124.; usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“, 223.

¹⁴⁶ Usp. Ante CRNČEVIĆ, „Sacramentum“ i „sentimentum“ u slavlju vjere. O osjećajima u sakramentalnom iskustvu, u: *Živo vrelo*, 28 (2011.) 11, 15.

ispovijedanju vjere.¹⁴⁷ Tumači se kao stvarnost koja vjeri omogućuje izražajnu formu te daje prostor životnosti. Zbog krize 18. i 19. stoljeća obred se počinje shvaćati kao pojedinost tradicije i autoriteta te iz toga razloga podrazumijeva se nebitnim. Iskustvo vjere i teološka spoznaja nastoji se osloboditi od svake unutarnje povezanosti s obredom. Ipak, u prvim desetljećima prethodnoga stoljeća dolazi do reintegracije obreda te se kroz liturgijski pokret otkriva temeljna povezanost između vjere i obreda.¹⁴⁸ Prema novom i obnovljenom razumijevanju obreda, liturgija se ne shvaća samo kao izražaj onoga što je razum već dosegao prije liturgijskog iskustva, nego kao pravi *locus theologicus*. Liturgija biva shvaćena unutar temelja objave i vjere u Krista. Budući da je liturgijski čin utemeljen u samome otajstvu spasenja i povezan s njegovim utemeljujućim događajem, postoji neraskidiva sveza koja živi između čina vjere i obrednog čina. Kršćanski obred autentično je življen i interpretiran u otvorenosti prema Kristovom otajstvu koje je shvaćeno kao utemeljujući događaj. Sakrament je čin Crkve koji je neodvojiv od svoje obredne dimenzije te koji predstavlja konstitutivan događaj za vjeru Crkve, jer se u njemu iznova ostvaruje događanje otajstva vjere. Slavljenje vjere koje ne bi uključivalo obrednu dimenziju je usporedivo s postojanjem želje za nečim čemu se bojimo izručiti i prepustiti.¹⁴⁹ Kršćanskoj liturgiji nije svojstvena *ceremonija*, nego već spomenuto klanjanje u duhu i istini čije se značenje često izokreće. Ljepota istinskog klanjanja otkriva se i potvrđuje u reflektiranju slavljenog otajstva u životu vjere. Drugim riječima, u liturgijskom činu događa se susret vjere i života. Kako bi subjekt euharistije imao udjela u događanju spasenja mora se izručiti „riziku“ i neizvjesnosti slavljeničkog čina vjere. Vjernik se u obredu mora odreći vlastitih želja i očekivanja od vjerskoga slavlja te se s povjerenjem prepustiti obrednoj dinamici koja svakoga vjernika uvijek na nov i neponovljiv način uvodi u spasenjski događaj. Iz toga se može zaključiti kako je obredni čin nezamjenjivo mjesto iskustva vjere: „Kao što se sveto ne daje osim u simbolu i obredu, tako se ni vjera ne nudi bez liturgijskog slavlja.“¹⁵⁰ Očito je kako Crkva slavi jer vjeruje u Boga, ali, isto tako, ona vjeruje u Boga upravo zato što ga slavi. U euharistijskom slavlju vjera pronalazi mjesto gdje se može očitovati i postati životnom. Zato prema kršćanskom pogledu vjera postoji kao slavljenički čin ili uopće ne postoji.

¹⁴⁷ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Obredna forma vjere. Živjeti vjeru s povjerenjem u obred, u: *Communio*, 39 (2013.) 116, 57.

¹⁴⁸ Usp. *Isto*, 58.

¹⁴⁹ Usp. *Isto*, 64.

¹⁵⁰ *Isto*, 62.

3.2. Od čovjekove ritualnosti i religioznosti do euharistijskog slavlja kao vrhunca vjere posredovanog vjerom

Objasnili smo kako je čovjek ritualno biće, *homo ritualis*, religiozno biće *homo religiosus* te kako je on ujedno i biće sposobno prihvatiti i primiti Božji sebedarni čin objave i predanja, *homo capax dei*. Nije li upravo euharistija dar bezuvjetne Božje ljubavi koja se uprisutnjuje po prilikama kruha i vina, u obrednome kontekstu i u tjelesnoj formi? Obnovljenu perspektivu koja promatra euharistiju kroz prizmu dara donosi nam, već spomenuti, fenomenolog Jean-Luc Marion koji smatra kako Kristovo darivanje u euharistiji nadilazi intenciju pojedinca i njegovu inicijativu te se pruža bez zadržke.¹⁵¹ U kenotičkom predanju Riječi predaje se sami Bog kroz Krista i njegovo čovječstvo u materijalnosti sakramenta.¹⁵² Sakrament podrazumijeva *dogadaj dara* i odnos s Bogom koji može biti shvaćen samo u dimenziji tog događaja koji istovremeno uključuje zajedništvo, ali i različitost između Boga i čovjeka. Ta različitost omogućuje percepciju *darovanog dara* i vodi k prihvatanju *drugosti drugoga*. Niko Ikić tumačeći Tomu Akvinskog smatra kako nema drugog sakramenta koji bi bio spasonosniji od euharistije budući da se u njoj slavi spomen najuzvišenije ljubavi i najdragocjenije gozbe te da se po njoj čiste grijesi, umnožavaju kreposti a duša se napunja mnogobrojnim duhovnim darovima.¹⁵³ U ostalim sakramentima susrećemo se sa sakramentalnom milošću, no u euharistiji s Kristom osobno koji nam se bezuvjetno daruje.

Antropološkom, fenomenološkom i teološkom analizom možemo doći do zaključka kako je čovjek transcendentno biće otvoreno za Božji dar te kako se taj dar ujedno u punini čovjeku daruje upravo po obredu koji je svojstven čovjeku kao tjelesnom biću. Drugim riječima, čovjek je i transcendentno i tjelesno biće, ali upravo se stvarnost božanske i ljudske dimenzije na otajstven način sjedinjuje u obrednom znaku, odnosno u simbolu sjedinjuju se čovjekovo znakovno i Božje spasenjsko. Evanđelist Ivan gleda na sav kristološki događaj u obrednom ključu.¹⁵⁴ Sve etape Kristova života nisu izdvojene iz „obrednog programa“, odnosno sav kristološki događaj popraćen je obrednim redom

¹⁵¹ O euharistiji kao najodličnijem ozbiljenju fenomena i kao ispunjenom fenomenu Marion posebno govori u svojem djelu: usp. Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, 206., 209., 211. Njegovo poimanje euharistije tumači Ivica ŽIŽIĆ: usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 347-348.

¹⁵² Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija*, 347.

¹⁵³ Usp. Niko IKIĆ, *Teologija sakramenta*. „Gorući grm“ *sakramentalne milosti*, Sarajevo, 2012., 207.

¹⁵⁴ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Liturgija između obreda i obrednosti*, 5.

blagdana, čina, gesta i događaja. Krist u trenutku obrednog blagovanja Posljednje večere povjerava obredu Otajstvo svoje smrti i Uskrsnuća. Svoje Pashalno Otajstvo kao srce kršćanske vjere Krist je povjerio obredu koji je utvrđen u točno određenom vremenu, prostoru i zajednici. Posljednja večera obuhvaća Prvu Objavu Boga izraelskom narodu te istu uvodi u Otajstvo konačnog prijelaza u Sinu. Kao što se židovska Pasha odnosila na spomen-čin Božjega spasiteljskog zahvata u povijesti, tako se euharistijsko slavlje odnosi na događaj konačnog Božjeg otkupljenja u Kristu. To slavlje nije nekakva preslika niti prisjećanje pashalnog događaja, već njegovo uprisutnjenje koje se događa posredstvom obreda. U euharistijskome slavlju posreduje se taj isti događaj ne preko psihološkoga sjećanja ili domišljanja, nego preko obrednoga djelovanja, preko gesti i riječi koje omogućuju dioništvo u neiscrpnom događaju Pashalnog Otajstva.

Spomenuli smo poznatu Isusovu rečenicu iz Ivanovog evanđelja koja govori o klanjanju u duhu i istini (Iv 4,23-24). Ukoliko se obred svede na izvanjsku ceremoniju i na njegovu vanjštinu, na izraz vjere i ekspresiju, postoji opasnost da se zamijeni „duhovnim kultom“ koji ne poznaje vanjskog izričaja. Zato treba naglasiti da liturgijsko slavlje dotiče i zahvaća tijelo slavitelja odjelotvorujući u čovjeku utjelovljenost Boga i njegova spasenja te vjernik biva ucijepljen u Tijelo Kristovo i unesen u božanski život.¹⁵⁵ Liturgija je zato privilegirano mjesto iskustva vjere i događanja otajstva te je k tomu euharistijski događaj mjesto gdje se možemo u duhu i istini pokloniti živome Bogu, mjesto Božje objave. Obred i klanjanje više nisu kao takvi vezani za Jeruzalemski Hram, već za Tijelo Kristovo koje je punina Božjeg prebivanja. Teolog Odo Casel razradio je teologiju Otajstva u kojoj govori, slično kao Jean-Luc Marion, oprečno suvremenome redukcionističkome razmatranju *mysteriona* kao spoznajne kategorije.¹⁵⁶ On tvrdi kako izraz *mysterion* izvorno ne predstavlja neku nauku, već mistično-obredno iskustvo božanstva koja se ne može racionalno pojmiti.¹⁵⁷ Otajstvo treba shvatiti kao božanski čin objave koje se ostvaruje preko simboličko-obrednog djelovanja. Otajstvo se odnosi na Božju inicijativu da sebe objavljuje, očituje i izražava u obrednim simbolima. Možemo reći kako je otajstvena stvarnost božanski čin koji zahvaća povijest te se u njoj ostvaruje. Vrhunac Božjega očitovanja utjelovljenje je Božjega Sina u kojemu se sebedarno samoočituje Bog. Drugi vatikanski sabor osvrće se na istinu sinovskoga utjelovljenja i

¹⁵⁵ Usp. Ante CRNČEVIĆ, „Sacramentum“ i „sentimentum“ u slavlju vjere, 14.

¹⁵⁶ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, Objava i liturgija 228.

¹⁵⁷ Usp. Odo CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma, 1985., 176. O očitovanju Otajstva kroz sakramentalno-liturgijski događaj govori također u: Odo CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova, 2001.

dovodi ga u usku vezu s liturgijskim činima Crkve: „A kada dođe punina vremena, posla Sina svoga — Riječ utjelovljenu, pomazanu Duhom Svetim — da kao „liječnik tijela i duše“ i posrednik između Boga i ljudi navijesti siromasima evanđelje i da izliječi one koji su skrušena srca. Doista, njegovo čovječstvo u jedinstvu s osobom Riječi, bijaše sredstvom našega spasenja. Zato se u Kristu »dogodio savršeni otkup našeg pomirenja i dana nam je punina bogoštovlja“ (SC 5). Koncil nastavlja dalje napominjući ne samo važnost navješćivanja evanđelja, već i izvršavanje Kristova djela spasenja žrtvom i sakramentima: „Zato je Krist, sam poslan od Oca, poslao apostole napunjene Duhom Svetim ne samo da propovijedajući evanđelje svakom stvorenju navješćuju da nas je Sin Božji smrću svojom i uskrснуćem oslobodio od vlasti Sotonine i od smrti te nas prenio u kraljevstvo Očeve nego također da to naviještano djelo spasenja i izvršuju žrtvom i sakramentima, oko čega se kreće sav liturgijski život. Tako se ljudi krštenjem uključuju u Kristovo vazmeno otajstvo: s njim suumrlili, supokopani i suuskrsnuli primaju duh posinjenja „u kojem vičemo: Abba! Oče!“ (Rim 8, 15) i postaju pravi klanjaoci kakve Otac traži“ (SC 6).

Otajstvo je sposobno izraziti stvarnu povezanost koja postoji između obreda u vremenu Crkve i spasenja ostvarenog u Kristu, između transcendentne stvarnosti i povijesti koju obred u simboličkim formama uprisutnjuje.¹⁵⁸ Sakramentalno posredovanje uključuje epifaniju Otajstva u povijesti koje zahvaća vjernika koji mu se izručuje. U sakramentalnom simbolu događa se Otajstvo kao sebeizricanje i sebedarno Božje očitovanje te se Kristovo djelo spasenja posadašnjuje. Iz tog razloga otajstvo kršćanskog kulta ne uključuje aplikaciju milosti, već ponazočenje Kristovog pashalnog otajstva u liturgijskom činu Crkve. Bogoslužje uključuje tijelo koje postaje mjesto spasenja, budući da je Krist preuzeo ljudsko tijelo: „U svojoj vidljivosti i tjelesnosti Krist očituje Božju prisutnost, a ta prisutnost nastavlja biti zbiljnost, bit, *eidos* sakramentalnog bogoslužja.“¹⁵⁹ Zato govorimo o odnosu liturgije i objave, odnosno euharistije i objave, budući da je euharistija sakramentalno ponazočenje Božjega Otajstva, njegova Objava u formi sakramenta. Euharistija i Objava polaze od iskonske Božje volje da se spasenjski očituje čovjeku. Liturgija je očitovanje Objave, a Objava povijest i vrijeme doseže u liku sakramentalne anamneze. U svojoj teologiji Casel naznačuje: „pojam Otajstva ima trostruko značenje: Otajstvo je Bog sam; Otajstvo je Božje sebedarno samoočitovanje u Sinu i Otajstvo je sakramentalna objava događaja u liturgijskoj anamnezi.“¹⁶⁰ Prema

¹⁵⁸ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Objava i liturgija*, 228.

¹⁵⁹ *Isto*, 230.

¹⁶⁰ *Isto*.

njemu euharistija je, kao i svekolika liturgija, epifanijska forma očitovanja otajstva, jer se po njoj sakramentalno aktualizira Kristovo djelo spasenja u cjelini. Kada govorimo o Objavi razlikujemo povijesno-spasenjski događaj objave u kojemu Bog izravno zahvaća ljudski svijet te liturgijsko-sakramentalni vid objave kao sakramentalnog ponazočenja Božjih spasenjskih djela. U euharistiji se na najizvrsniji način pokazuje čovjekova sposobnost da prihvati Božje očitovanje, odnosno njegova otvorenost za Božje djelo spasenja. Otajstvo utjelovljenja je temelj kršćanskoga kulta te se ono na sakramentalno-obredni način „produžuje“ u povijest. Jezgra liturgije sačinjena je od kristološkoga događaja s kojim se vjernik svaki put susreće, jer mu se živi Krist daje iskusiti u simboličkoj dimenziji obreda. Kroz simboličnu formu obreda ostvaruje se cjeloviti odnos s kristološkim događajem te se zato simboli unutar njega ne mogu svesti na intelektualne činjenice ili na iznošenje etičkih dužnosti. Simbol posjeduje posebnu mogućnost da se u njemu na egzistencijalni način očituje Otajstvo te zato on nije podložan reifikaciji, ne da se opredmetiti. Euharistijski događaj je susret te zato on postavlja i pretpostavlja sudjelovanje vjernika kako bi se uspostavio odnos između Uskrsloga i vjerničkog subjekta. Prema teologu Ivici Žižiću Odo Casel razrađuje personalističku teoriju sakramenta kao susreta koji se ostvaruje upravo po tijelu.¹⁶¹ Zbog svoje relacionalne naravi simboli otjelovljuju odnose s Kristom čije se djelo otkupljenja aktualizira u euharistijskom činu. Casel govori o mističnoj dimenziji kršćanskog kulta koji podrazumijeva stvarnost kristološke mistike. Sakramentalna forma vrhunski je oblik ostvarenja kršćanske mistike, budući da vjernik u liturgijskom događaju biva iniciran u Otajstvo. U ovome susretu vjernik dolazi do drugačije spoznaje koja nije uobičajene racionalne i logičke naravi. Radi se o egzistencijalnoj spoznaji koja se ostvaruje po inicijaciji u samo otajstvo. Ova stvarnost susreta s Kristom u obrednoj dimenziji ne podrazumijeva neki oblik apofaktičkog subjektivizma, iracionalizma ili spiritualizma, već je ona vezana uz povijesnu kristofaniju. Utjelovljenje Sina Božjega temelj je svekolike liturgije Crkve, a Euharistija je vrhunac Kristovih otajstava, ona je *epifanija otajstva*. Zato povijesni kristološki događaj, Kristovo tijelo i njegovi čini nisu periferni u činu spasenja, već se kroz njih posreduje iskustvo Božjega spasenja u Sinu. Božje očitovanje posredovano sakramentalnom stvarnošću „očitovanje je u Tijelu“. Ovdje govorimo o utjeloviteljskom princip liturgije te zato simboli ne mogu biti shvaćeni kao instrumenti i sredstva milosti kao da bi bili ekstrinsečni spasenjskom događaju. Iz toga

¹⁶¹ Usp. *Isto*, 231.

razloga simboli nisu niti oblici s kojima se racionalno komuniciraju istine spasenja, već oni uključuju iskustvene forme po kojima se Bog očituje zajednici vjernika te po kojima se ta zajednica uvodi u sudjelovanje na Otajstvu.

Iz navedenog vidimo kako obredna dimenzija vjere u kršćanskom poimanju nije nešto marginalno te se stoga ne može relativizirati ili individualizirati što se često događa u suvremenome religijskome svijetu. Kršćanska liturgija nije nešto akcidentalno kršćanstvu, već čini njegovu srž, bolje rečeno ona je *culmen et fons* – vrhunac i izvorište. Zato možemo reći da liturgija tvori Crkvu, ona je njezino ostvarenje jer se Crkva po njoj ostvaruje kao zajednica spasenja.¹⁶² Drugi vatikanski sabor naglašava ovu tvrdnju da je euharistija izvor života Crkve: „Iz liturgije dakle, osobito iz euharistije, kao s izvora, izljuje se na nas milost te se s najvećim uspjehom postizava ono posvećenje ljudi i proslava Boga u Kristu, prema čemu se, kao prema svojoj svrsi stječu sva druga djela Crkve“ (SC 10).¹⁶³ Zamjetljivo je kako koncil spominje dvije svrhe koje u liturgijskom slavlju dosižu vrhunac – posvećenje čovjeka i proslava Boga u Kristu. Zato tvrditi da obredu nema mjesta u religiji kao takvoj ili ga smjestiti na rubno područje za kršćanstvo bi značilo zanemariti izvorište iz kojega potječe sav vjerski život. Ustvrdili smo kako je obredna dimenzija vjere nezanemariva i u drugim religijama, jer se kroz ovu dimenziju dohvaća sveto putem kojim razum ne može. Zato obred kao takav nije važan samo za kršćansku vjeru, no ono što razlikuje kršćansku liturgiju od ostalih religijskih obreda je to što liturgijsko slavlje čini život kršćanske vjere. U misnome slavlju svoju svećeničku službu izvršava sam Krist koji je Glava u zajedništvu sa Crkvom koja je njegovo tijelo i udovi (usp. SC 7). U misnoj žrtvi prisutan je Krist te u euharistijskim prilikama prinosi sebe samoga za posvećenje ljudi i na proslavu Boga. Zato liturgija nije samo neki od čina, već sveto djelo i temeljni čin Crkve, a euharistija je pak vrhunac Kristovih otajstva. S tim činima Crkve ne može na istoj razini usporediti nijedan drugi čin.

Izvjesno je kako obredno ponašanje stoji u korijenima čovjekove ljudskosti, ali i u korijenima samoga kršćanstva. Ono je kvaliteta svojestvena samome čovjeku i kroz obred čovjek na neki način osmišljava svoj svijet. Ritual je antropološka odrednica koja sve prisutna u ljudskome životu i gotovo uvijek sa sobom nosi barem tragove religioznosti ili određenu pseudoreligioznost. Možemo reći kako Krist svojim utjelovljenjem preuzima sve ono ljudsko pa tako i tjelesno kroz koje čovjek, također, iskazuje hvalu Bogu. Tako i

¹⁶² Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgijska obnova u svijetu poslijesaborskih smjernica, 753.

Krist preuzima ono obredno u čovjeku, ali on iskazuje savršenu hvalu Bogu. Krist je na taj način svećenik, žrtva i oltar, a njegovo tijelo je hram Božji. Svaka racionalizacija, individualizacija i privatizacija vjere nije spojiva s kršćanstvom, budući da niječe stvarnost zajedništva u vjeri, Kristova tijela koje je Crkva i vrijednost spomenčina Kristove smrti uskrsnuća. Krist je povjerio spomenčin na njegovo pashalno otajstvo Crkvi, svojoj ljubljenoj zaručnici te odbijanje ove istine ujedno znači i odbijanje Kristova poziva (usp. SC 47). Po euharistiji događa se jedinstvo kršćanske zajednice, ona je sakrament kršćanskog jedinstva, zajedništva, kroz nju se ostvaruje *communio*.¹⁶⁴ Činjenica je kako se u antropološkome, sociološkome i psihološkome pogledu tumačenja obreda govori o ulasku pojedinca u zajednicu i dobrobitima koje čovjek kroz inicijaciju ostvaruje. On zadobiva novi identitet, biva sudionikom zajednice s kojom dijeli pripadnost. No, u kršćanskome smislu ova zajednica biva uzdignuta na višu razinu i preobražena u mistično Tijelo Sina Božjega. Krist ne isključuje antropološku i tjelesnu dimenziju, već se otajstvena Božja zbilja i njegovo spasenje upisuju i utiskuju u ljudsko tijelo.¹⁶⁵ Euharistija omogućuje izravno sudjelovanje svih pričesnika u Kristu i u Kristovu otajstvenu Tijelu, u Crkvi i u njezinu poslanju spasenja, u zajedništvu sa svim udovima kršćanske zajednice. Ona je ontološki vez između Krista i krštenika, Krista i Crkve te zanemariti tu njenu vrijednost značilo bi zapostaviti odnos koji je vjernik uspostavio s Kristom u krštenju. Sin Božji prisutan je po euharistijskim prilikama u zajednici Crkve ta istina je od neprocjenjive vrijednosti: „Sama pomisao da smo svi pričesnici – tj. sudionici istog Kristova stola, da je Krist s nama i u nama na vidljiv, iako sakramentalan način, u euharistiji prisutan – religiozno je, psihološki i zajedničarski dovoljna snažna da bismo stvarno morali iz dana u dan sve snažnije doživljavati i osjećati kršćansku intimnost, povezanost i životnu solidarnost kršćanske zajednice.“¹⁶⁶

Toma Akvinski čovjekovu čežnju opisanu u pojmu *desiderium naturale* povezuje s blaženim gledanjem Boga, *visio beatifica*, koji je jedini čovjekov konačni cilj.¹⁶⁷ Možemo reći kako se u euharistiji doživljava i predosjećća eshatološka, konačna spasenjska stvarnost kada će pravednici su-uskrsnuti s Kristom i biti proslavljeni u Kristu i u zajedništvu Presvetoga Trojstva.¹⁶⁸ Konstitucija o liturgiji Drugog vatikanskog sabora o eshatološkom značenju euharistije navodi: „Zemaljskom liturgijom sudjelujemo

¹⁶⁴ Usp. Drago ŠIMUNDŽA, Euharistija i kršćanska zajednica, u: *Bogoslovska smotra*, 51 (1981.) 4, 486.

¹⁶⁵ Usp. Ante CRNČEVIĆ, „Sacramentum“ i „sentimentum“ u slavlju vjere, 13.

¹⁶⁶ Drago ŠIMUNDŽA, Euharistija i kršćanska zajednica, 487.

¹⁶⁷ Usp. Richard PAVLIĆ, Sposobnost današnjeg čovjeka za vjeru, 48.

¹⁶⁸ Usp. Drago ŠIMUNDŽA, Euharistija i kršćanska zajednica, 489.

predokusom u onoj nebeskoj liturgiji koja se slavi u svetom gradu Jeruzalemu!, kamo kao putnici težimo, gdje Krist sjedi Bogu zdesna kao službenik svetišta i pravoga šatora; sa svim četama nebeske vojske pjevamo Gospodinu pjesan slave; štujući spomen svetih, uzdamo se zadobiti neko mjesto u društvu s njima; očekujemo Spasitelja Gospodina našega Isusa Krista, da se, kad se pojavi on, naš život, i mi zajedno s njime pojavimo u slavi“ (SC 8). Budući da je euharistijska gozba predokus i zalog buduće slave, možemo reći kako se čovjekova težnja za Bogom može utažiti upravo u euharistijskom događaju koji je k tomu i na neki način predokus blaženoga gledanja Boga. U Ivanovom evanđelju spominje se kako samo Sin Božji može nahraniti čovjekovu glad za Bogom: „Ja sam kruh živi koji je s neba sišao. Tko bude jeo od ovoga kruha, živjet će uvijek. Kruh koji ću ja dati tijelo je moje – za život svijeta“ (Iv 6,51).

3.3. Liturgija u kontekstu nove evangelizacije – *fides et corpus uz fides et ratio*

Evangelizacija je zadaća i obveza povjerena svim kršćanima, a njeno polazište je Krist kao prvi evangelizator koji je svojom riječi istine i ljubavi zahvatio srca učenika.¹⁶⁹ Crkva ima poslanje naviještati Kristovo evanđelje u svim povijesnim trenucima, situacijama i uvjetima. Kroz povijest promijene u društvu i kulturi zahtijevale su nove oblike evangelizacije kako bi se Kristova poruka i živa riječ spasenja približila konkretnom čovjeku u određenom vremenu. Slika svijeta u 20. i 21. stoljeću naglo se promijenila zbog: ogromnog napretka znanosti i tehnologije; promjena na ekonomskome polju; sekularizacije i gubitka osjećaja za sveto; infantilizma i sinkretizma vjere koji se nude u novonastalim religijskim pokretima.¹⁷⁰ Sekularizirani čovjek novoga vijeka iz religijskog konteksta izvukao je ritualno ponašanje kako bi ga prisvojio i podredio svojem svjetonazoru. Odvojio je obred od religije kako bi pomoću njega posredovao stvarnosti koje se ne mogu na racionalni način dohvatiti. Kako bi mogao iskusiti određenu stvarnost koju čovjek sjetilnim putem na tjelesni način može doživjeti. Unutar te novonastale obrednosti usadio je svoje vrijednosti koje svejedno odražavaju jednu vrstu religioznosti odnosno duhovne stvarnosti. Zbog toga dolazi do desakralizacije, odnosno do marginaliziranja svetoga u ljudskome životu. Za sveto će Friedrich Schleiermacher

¹⁶⁹ Usp. Bojan RIZVAN – Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, 95.

¹⁷⁰ Usp. Isto.

reći da je „osjećaj ovisnosti“ te nas ta definicija na implicitan način dovodi do Boga.¹⁷¹ Postavljajući se na mjesto Stvoritelja, suvremeni čovjek želi se odreći toga osjećaja ovisnosti u ime slobode. On često zatamljuje sveto u sebi jer ga smatra, govori Mircea Eliade, *par excellence* zaprekom ljudskoj slobodi.¹⁷² Tako se razvija površni pogled na ljudsko dostojanstvo i svjetovna antropologija koja čovjeka ne promatra kao osobnost i dar, već kao nakupinu stanica.

Zato je zadaća nove evangelizacije re-sakralizirati ljudski život, unijeti svijetlo u tamne ponore suvremenoga svijeta i ukazati na pravu istinu ljudskog dostojanstva. U tom kontekstu, upravo liturgija može biti istinsko polazište za razumijevanje ljudskog dostojanstva i buđenja svetoga u čovjeku, jer se u njoj odražava liturgijska antropologija koja čovjek promatra u svjetlu dostojanstva kojega je saznao i obnovio Bog. Liturgija čovjekovo dostojanstvo vrednuje kao neprocjenjivo te se u njoj otkriva da je ono oblikovano na sliku Kristu, na sliku svetosti. Čovjek se nigdje drugdje ne gleda s većim poštovanjem i dostojanstvom kao što je to u liturgijskim činima Crkve. Zato nova evangelizacija treba polaziti od liturgijske antropologije koja slavitelje promatra kao subaštinike Kristove i subaštinike Božje, kako bi čovjek ujedno nanovo otkrio sveto u sebi. Kako bi otkrio da ga osjećaj stvorenosti i ovisnosti ne čini robom kojemu je zakinuta sloboda, već da ga taj osjećaj vodi u susret s Kristom koji nas, kako govori sv. Pavao, za slobodu oslobodi (usp. Gal 5,1). Liturgija je mjesto iskustva te slobode, jer u njoj zadobivamo dostojanstvo Božjih sinova i kćeri te se po njoj otvaramo Božjem spasenjskom djelovanju. Sv. Pavao govori: „Doista vi ste, braćo, na slobodu pozvani! Samo neka ta sloboda ne bude izlikom tijelu, nego – ljubavlju služite jedni drugima (usp. Gal 5,13).“ U kršćanskoj se liturgiji ostvaruje sloboda koja ne isključuje ljubav, već ju čini prisutnom kroz *diakoni*u, služenje drugima i Bogu koji se u tom odnosu čovjeku potpuno predaje. S druge strane, sekularizam često u ime slobode osakaćuje ljubav te želeći razvoj i „evoluciju“ čovjeka, kontradiktorno pospješuje njegovu propast i otuđenje.

Liturgija zato treba biti poziv čovjeku da ponovno otkrije sveto u sebi, ali također i istinsku slobodu. Nereligiozni čovjek nije u mogućnosti potpuno ugasiti ono što je dio njegove naravi te zato postoje mnogi tragovi obrednosti u njegovu životu u kojima se

¹⁷¹ O osjećaju ovisnosti s kojim se čovjek susreće pri susretu sa svetim govori u: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011. Na njegova promišljanja osvrću se autori: usp. Bojan RIZVAN – Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, 106-107.

¹⁷² Usp. *Isto*, 108.

nazire religioznost. Zato upravo tijelo može biti polazište nove evangelizacije, jer se po obrednoj dimenziji koja obuhvaća tjelesnost i osjetila može ponovno otkriti otajstvenost. Iskra religioznosti koja postoji u svakome čovjeku, može se istinski zapaliti i probuditi u čovjeku osjećaj za sveto kroz obredno iskustvo. Evangelizacija može nadovezati se na već postojanu obrednost i rudimentarnu religioznost te otkriti čovjeku kršćansku obrednost kroz koju se ostvaruje istinski susret sa Svetim pa tako i čovjeka sa samim sobom. Filip je dvoraninu i Etiopljaninu objasnio o kome je prorok Izaija govorio i navijestio mu evanđelje – Isusa (usp. Dj 8,26-40). U susretu sa strancem saslušao je njegov upit i navijestio mu evanđelje tako što je plodno tlo za vjeru pronašao u njegovom traganju za smislom. No, Filip se ne zaustavi samo na riječima, već Etiopljanina mistagoški uvodi u vjeru krsteći ga i uvodeći u Kristovo otajstvo smrti i uskrsnuća.

U današnje vrijeme ljudi tragaju za smislom te taj smisao često pokušavaju pronaći na različite načine uključujući i rituale pa makar svjetovne, uz razumsko traženje istine. Teologija na različite načine pak susreće čovjeka u njegovoj povijesnoj situaciji kroz različite teološke discipline: moralna teologija o čovjeku govori u smislu znanstvenog, tehnološkog i medicinskog napretka; fundamentalna teologija govori o sinkretizmu i sekularizmu; dogmatska nastoji pronaći govor vjere prihvatljiv današnjem čovjeku; biblijska teologija želi čovjeku pružiti utemeljenje za vjeru u Krista; katehetika čovjeka susreće u dubljem razlaganju vjere.¹⁷³ Postavlja se pitanje koji je *locus theologicus* liturgije prilikom evangelizacije te koju ulogu ona ima u navješćanju vjere? Dugostoljetna paradigma oblikovala je misao o vjeri koja se temeljila na odnosu *fides et ratio*, no, u zadnje vrijeme dolazi do proširenja ove paradigme na područje koje obuhvaća tijelo i vjerničko iskustvo – *fides et corpus*.¹⁷⁴ Vrijednost racionalnog obrazlaganja istina vjere nije umanjena, odnos *fides et ratio* i dalje je od velike važnosti. Razum je neodvojiv od vjere te se zato apsolutiziranjem jednoga ili drugoga dolazi do ekstrema poput racionalizma, s jedne strane ili fideizma, s druge strane.¹⁷⁵ Filozofija i razum važni su jer „Crkva u filozofiji gleda put do spoznavanja temeljnih istina te prijeko potrebnu pomoć za produbljivanje i priopćivanje razumijevanja vjere i evanđeoske istine svima koji je ne poznaju“. ¹⁷⁶ Zato se razmatranjem tjelesne dimenzije po kojoj je omogućeno vjerničko

¹⁷³ Usp. Isto, 95-96.

¹⁷⁴ Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgijsko slavlje: ispovijest i(li) navještaj vjere, u: *Bogoslovska smotra*, 90 (2020.) 3, 665.

¹⁷⁵ Usp. Ivan MACAN, Što nam poručuje enciklika Fides et Ratio?, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 54 (1999.) 1, 100.

¹⁷⁶ Isto, 94.

iskustvo ne želi isključiti racionalna dimenzija, već obuhvatiti čovjeka u cjelini, njegov um, dušu, duh i tijelo.

O povezanosti evangelizacije i liturgije govori papa Franjo u enciklici *Evangelii gaudium*: „Crkva evangelizira i sama je evangelizirana ljepotom liturgije, koja je ujedno i proslava evangelizacijskoga djelovanja i izvor novoga poticaja na sebedarje“. ¹⁷⁷ Karl Rahner izjavio je kako će u budućnosti religiozni i pobožni čovjek biti „mistik“ koji je iskustio otajstvenu stvarnost, ili ga uopće neće biti. ¹⁷⁸ Izvanjska poruka kršćanstva treba biti popraćena unutarnjim iskustvom vjere te će kršćanstvo moći opstati u dekristijaniziranom i pluralističkom društvu, ako njegova kontemplativna i mistična dimenzija bude aktualizirana i življena. ¹⁷⁹ Liturgija, posebice euharistija može čovjeku pružiti istinski smisao za kojim traga i duboko vjerničko iskustvo nudeći mu dostojanstvo Božjega djeteta te istinsku slobodu i ostvarenje. U toj otvorenosti za nadnaravno koje čovjek ima koja se očituje na razne načine i kroz obrednost, evangelizacija može pronaći polazišnu točku i dovesti čovjeka do ispunjenosti za kojom traga, do vrhunca smisla koji je sama euharistija i kroz koju se očituje ljepota zajedništva i sebedarja. Kao što papa Franjo naglašava evangelizacija se može na poseban način ostvariti ljepotom liturgije: „Takvo estetičko razumijevanje liturgije oslanja se na dugu teološku tradiciju koja je u zajedništvu osoba Presvetog Trojstva razmatrala i tumačila ljepotu kao tvorni princip zajedništva pa je i božanska objava razumijevana kao epifanija Ljepote, a iskustvo vjere gledano je kao udioništvo u božanskoj ljepoti.“ ¹⁸⁰ Susret u Emausu (usp. Lk 24,13-35) daje nam uvidjeti kako su triptih kerigme, liturgije i svjedočanstva neodjeljivi, jer se navještaj ostvario na putu u Emaus, slavlje u zajedništvu stola te poslanje u povratku u Jeruzalem. ¹⁸¹ Na taj način navještaj je usko povezan s lomljenjem kruha i uz živu Kristovu prisutnost, jer tek u zajedništvu stola otvorile su se oči Kristovim učenicima i tek tada razumjeli su njegovu riječ koju im je navijestio. Otajstvo i riječ zato su u neraskidivom odnosu te Otajstvo riječ oživljuje, a riječ proniče dubine otajstva. Euharistija rasvjetljuje i hrani vjeru, ona je *ključ* razumijevanja naviještene riječi te ujedno i razlog evangelizacijskog poslanja.

¹⁷⁷ Papa FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2013., br. 24 (dalje: EG).

¹⁷⁸ Usp. Anđelko DOMAZET, Karl Rahner: Bog u svijetu, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 44 (2004.) 2, 6.

¹⁷⁹ Usp. *Isto*, 6.

¹⁸⁰ Ante CRNČEVIĆ, Liturgijsko slavlje: ispovijest i(li) navještaj vjere, 675-676.

¹⁸¹ Usp. *Isto*, 674-675.

Zaključak

Obred ili ritual stvarna je pojava u životu čovjeka koja nastaje unutar neke zajednice koja određene čine procesom stilizacije uzdiže na razinu velike vrijednosti. Važno je za navesti da se obredne radnje izdvajaju prostorno i vremenski te se time one izdvajaju od svakodnevnih čina. Govoreći o obredu u širem smislu od religijskog, možemo reći kako kroz njega čovjek ostvaruje kulturu, spoznaje sebe, slavi prijelazne trenutke života te ostvaruje zajedništvo i komunikaciju.

Postavlja se pitanje može li se čovjek zaustaviti samo na humanističkom pogledu na obred, odnosno može li kako u svojem životu tako i u svakoj ritualiziranoj radnji isključiti *sveto*? Mircea Eliade i Rudolf Otto smatraju kako obred nastaje iz čovjekova susreta sa *svetim* te kako kroz obredne čine čovjek želi obnoviti iskustvo sakralnosti. Primjetno je kako oni zaključuju da je primarna svrha obreda susret sa *svetim*. Čovjek je od najranijih vremena htio iskustvo nečega što ga nadilazi ponoviti kroz ritual kako bi došao u doticaj s transcendentnim. Obred je bio način da se mit koji izriče temeljne istine aktualizira i obredno uprisutni. U današnje vrijeme jednim dijelom izgubila se potreba za susretom sa *svetim* te zato areligiozni čovjek obred preuzima kako bi ostvario one potrebe koje su vlastite njegovoj svijesti: sociološke veze, psihološku podršku, komunikaciju, zajedništvo i lijepe osjećaje. Mnogo sekulariziranih obreda proizašlo je iz religioznog okrilja te zato sa sobom često još uvijek nose tragove religioznosti što ukazuje na činjenicu da i areligiozni čovjek u sebi nosi, premda neprepoznatljivu, klicu religioznosti. Istraživanja u Hrvatskoj pokazala su kako mnogi ljudi koji se izjašnjavaju kao ateisti, nereligiozni ili agnostici svejedno traže sakramente i sakramentale katoličke Crkve. To ukazuje kako suvremeni areligiozni čovjek svejedno ima potrebu, ne samo za obredom kao takvim, već i za religioznim obredom.

Postoji i posve drugačija problematika kada se događa obratno: religioznost čovjeka se prihvća i potvrđuje, ali se svaka obredna radnja s vjerom odbacuje ili relativizira. Takvo odbacivanje obrednoga posljedica je nerazumijevanja obrednih čina koji nisu samo vanjski izraz vjere. Oni su puno više od toga jer se iz njih rađa sama vjera, jer se čovjek u obredu daje izručiti i otvoriti drugačijoj zbilji od one koje poznaje. Na taj način vjera se racionalizira i zaboravlja se otajstvenost i neobuhvatljivost Boga koji se ne da dohvatiti, već se upravo po obredu spušta čovjeku kako bi se izručio njegovu biću. Tako liturgija ne može biti zamijenjena osobnom pobožnošću niti dobrim djelima prema drugima, jer ona je temelj vjere budući da se iz nje rađa vjera. Euharistija i zajedništvo

stola su ono oko čega su se okupljali prvi kršćani. Zato možemo reći da kršćani nisu samo činili euharistiju, već je i euharistija činila Crkvu. Spomen-čin na Kristovo djelo otkupljenja temeljni je događaj za vjeru Crkve, jer se u njemu nanovo ostvaruje događanje otajstva vjere.

Iz svega toga možemo zaključiti kako su ritualnost i religioznost sastavni dio čovjekova života te da je zato teško govoriti o nereligioznom ili aritualnom čovjeku u „čistome stanju“. Također, ove dvije zbiljnosti čovjekova života ne smijemo gledati kao stvarnosti koje bi mogle samostalno i potpuno neovisno postojati jedna uz drugu. Čovjekova ritualnost i religioznost jedna drugu nadopunjuju te se jedna na drugu odnose. Činjenica je da promatrajući obred u širem smislu, kao sve čovjekove kulturno usustavljene radnje, možemo uvidjeti kako svako ritualno ponašanje nije nužno religiozno niti to ono treba i može biti. Ovdje je moguće više riječ o ceremoniji koju neki autori smatraju modalitetom obreda poput parada, državnih događanja, slavlja rođendana... Problem nastaje kada te ceremonije ili sekularni obredi nastoje biti zamjena svemu religijskome, premda je mnoštvo njih proizašlo iz religijskog konteksta. Na taj način obred se želi potpuno odijeliti od religije te dolazi do pojave obreda bez religije što u konačnici odvaja čovjeka od susreta sa *svetim* gdje može okusiti istinsku slobodu i ostvarenje. Obredno se nastoji svesti na čisto humanističku razinu, polazeći od samoga čovjeka te ujedno i na njemu ostajući. No, unatoč ljudskom nastojanju da se izuzme od svake sakralne prisutnosti, upravo obred postaje mjesto gdje se njegova religioznost nazire.

S druge strane, odvajanje religije od obreda reducira vjeru i čovjeka odstranjujući od njih tijelo kao nešto nebitno i nepotrebno. Na taj način želi se postići religija bez obreda koja svoje uporište ima u razumu (gnozi) ili u etici. No, vjera bez obredne dimenzije gubi doticaj sa svojim izvorom, jer se sveto daje upravo u simboličko-obrednoj stvarnosti. Zato Crkva, uz to što slavi Boga jer u njega vjeruje, vjeruje u Boga jer njena vjera izvire iz toga slavlja. Tako je vidljiva drugačija perspektiva prema kojoj polazište nije samo vjera koja dovodi do slavlja, već slavlje koje dovodi do same vjere. Kršćanska se liturgija tako nalazi pred opasnostima razdvajanja vjere i tijela, religije i obreda. Polazeći od čovjekove ritualnosti i religioznosti euharistija zato može biti krajnje odredište, jer se u njoj vjera i tijelo međusobno ne isključuju, već se cijeli čovjek sa svim svojim datostima zahvaća Kristovim otkupiteljskim djelom i biva unesen u božanski život.

Literatura

A) Dokumenti

1. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum Concilium. Dogmatska konstitucija o svetoj liturgiji* (4. XII. 1963.), br. 7, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁴1986.
2. Papa FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2013.

B) Knjige

1. Friedrich BARTH, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, 1975.
2. Catherine BELL, *Ritual: Perspectives and dimensions*, New York, 1997.
3. Bruno BETTELHEIM, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, New York, 1962.
4. Odo CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma, 1985.
5. Odo CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova, 2001.
6. Emile DURKHEIM, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
7. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002.
8. Mircea ELIADE, *Mit o vječnom povratku*, Zagreb, 2007.
9. Giovanni FILORAMO, *La ritualita nella gnosi antica e nela nuova gnosi*, Padova, 1993.
10. Sigmund FREUD, *Totem and Taboo*, New York, 1946.
11. Volney P. GAY, *Freud on Ritual: Reconstruction and Critique*, Missoula, 1979.
12. Niko IKIĆ, *Teologija sakramenta. „Gorući grm“ sakramentalne milosti*, Sarajevo, 2012.
13. Adolf E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, Wiesbaden, 1951.
14. Michael KUNZLER, *Liturgija Crkve*, Zagreb, 2020.
15. Edmund LEACH, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*, Cambridge, 1976.
16. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

17. Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques III: L'origine des manières de la table*, Paris, 1968.
18. Gilbert LEWIS, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge, 1980.
19. Jean-Luc MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano, 1979.
20. Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, Milano, 1987.
21. Jean-Luc MARION, La fenomenalita del sacramento: essere e donazione, u: Philippe CASPAR, *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano, 2001.
22. Jean-Luc MARION, „Prefazione“, u: Nicola REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Roma, 2001.
23. Rudolf OTTO, *Sveto*, Zagreb, 2006.
24. Joseph RATZINGER, *Duh liturgije*, Split, 2015.
25. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011.
26. Barry STEPHENSON, *Ritual. A very short introduction*, New York, 2015.
27. Ivan ŠAŠKO, *Liturgijski simbolički govor*, Zagreb, 2004.
28. Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909.
29. Vladimir ZAGORAC, *Kristova svećenička služba*, Zagreb, 1997.

C) Članci

1. Bobby C. ALEXANDER, Ceremonija, u: *Rječnik Obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 49-55.
2. Josip BALOBAN, Stupnjevitost crkvenosti današnjeg kršćanina: realnost i opasnost, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3., 403-422.
3. Josip BALOBAN – Josip ŠIMUNOVIĆ – Josip JEŽOVITA, Kretanje crkvenosti u hrvatskom društvu od 1999. do 2017. godine. Analiza i kritički osvrt, u: *Bogoslovska smotra*, 89 (2019.) 2, 412-441.
4. Sarah J. CHARLES – Valerie van MULUKOM – Jennifer E. BROWN – Fraser WATTS – Robin I. M. DUNBAR – Miguel FARIAS, United on Sunday: The effects of secular rituals on social bonding and affect u: *Plos one*, 27. I. 2021., 1-17.

5. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta. Liturgijska kriteriologija i imperativ vremena, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 3, 781-805.
6. Ante CRNČEVIĆ, Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove? Uz 40. obljetnicu konstitucije „Sacrosanctum Concilium”, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 44 (2004.) 1, 72-80.
7. Ante CRNČEVIĆ, „Sacramentum“ i „sentimentum“ u slavlju vjere. O osjećajima u sakramentalnom iskustvu, u: *Živo vrelo*, 28 (2011.) 11, 12-19.
8. Ante CRNČEVIĆ, Obredna forma vjere. Živjeti vjeru s povjerenjem u obred, u: *Communio*, 39 (2013.) 116, 54-62.
9. Ante CRNČEVIĆ, Liturgijsko slavlje: ispovijest i(li) navještaj vjere, u: *Bogoslovska smotra*, 90 (2020.) 3, 661-683.
10. Danijel CRNIĆ, Ritualna dimenzija crkvenosti u Hrvatskoj. Komparativni prikaz dosadašnjih socioreligijskih istraživanja, u: *Riječki teološki časopis*, 39 (2012.) 1, 87-102.
11. Anđelko DOMAZET, Karl Rahner: Bog u svijetu, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 44 (2004.) 2, 3-7.
12. Anđelko DOMAZET, Budućnost duhovnosti i nova religijska svijest, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 46 (2006.) 3, 271-293.
13. Benjamin GARNER, Interpersonal Coffee Drinking Communication Rituals, u: *International Journal of Marketing and Business Communication*, 4 (2015.) 4, 1-12.
14. Joseph HENNINGER, Nova godina, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 285-292.
15. Robin HORTON, A Definition of Religion, and Its Uses, u: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1960) 2, 201-226.
16. Clyde KLUCKHOHN, Myths and Rituals: A General Theory, u: *The Harvard Theological Review*, 35 (1942) 1, 42-79.
17. Stjepan KUŠAR, Djelomično prihvaćanje vjere – kršćanstvo po izboru. u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 319-345.
18. Ivan MACAN, Što nam poručuje enciklika Fides et Ratio?, u: *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 54 (1999.) 1, 93-109.
19. Jean-Luc MARION, The Saturated Phenomenon, u: *Philosophy Today*, 40 (1996.) 1, 103-124.

20. Mikolaj MARTINJAK, Gnosticizam i neopelagijanizam – zapreka svetosti ili izvor konfuzije?, u: *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 17 (2019.) 3, 491-502.
21. Barbara G. MYERHOFF – Linda A. CAMINO – Edith TURNER, Obredi prijelaza, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 317-326.
22. Richard PAVLIĆ, Sposobnost današnjeg čovjeka za vjeru. Homo capax (fi)dei, u: *Bogoslovska smotra*, 83 (2013.) 1, 37-51.
23. Anne POLLOK, The power of rituals: Mendelssohn and Cassirer on the religious dimension of Bildung, u: *Religious studies*, 50 (2014.) 4, 445-464.
24. Roy A. RAPPAPORT, Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People, u: *Ethnology*, 6 (1967.) 1, 17-30.
25. Bojan RIZVAN – Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, u: *Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, 52 (2012.) 1, 94-118.
26. Ivan ŠAŠKO, Ritualnost kod današnje mladeži. 'Religija bez Boga' u 'obrednosti bez reda' kao pozitivno pitanje kršćanskoj liturgiji?, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1998.) 1-2, 127-153.
27. Ivan ŠAŠKO, Liturgija i govor o Bogu. (Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Govor o Bogu jučer i danas*. Zbornik radova teološkoga simpozija, Split, 2004., 229-251.
28. Danijel TOLVAJČIĆ, Religija kao „ono što nas se bezuvjetno tiče“. Skica jednoga mogućeg filozofijskog pristupa religiji, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 2, 221-233.
29. Marijan VALKOVIĆ, Vjera i moral u Hrvatskoj. Djelomično izvješće, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1998.) 4, 461-473.
30. Geoffrey WAINWRIGHT, Der Gottesdienst als „Locus Theologicus“, oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie, u: *Kerygma und Dogma*, 28 (1982.) 4, 248-258.
31. Evan M. ZUESSE, Obred, u: *Rječnik obreda*, Mircea Eliade (ur.), Zagreb, 2021., 293-317.
32. Ivica ŽIŽIĆ, Objava i liturgija. Fenomenološki vidovi sakramentalnog očitovanja, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Objava, objave i ukazanja*. Zbornik radova teološkoga simpozija, Split, 2006., 225-258.

33. Ivica ŽIŽIĆ, Fenomenologija i teologija. Fenomenološki vidovi euharistije u misli Jean-Luc Mariona, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 2, 337-356.
34. Ivica ŽIŽIĆ, Genealogija vjerničkog subjekta. Kršćanska inicijacija u svjetlu antropologije i teologije obreda, u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) 3, 437-478.
35. Ivica ŽIŽIĆ, Liturgija između obreda i obrednosti. O nadilaženju, raslojavanju i buđenju obrednoga kao izazovu kršćanskoj liturgiji, u: *Živo vrelo*, 27 (2010.) 10, 2-7.
36. Ivica ŽIŽIĆ, Blagdan između neuroze i smisla. O nedjeljnoj neurozi u misli Victora E. Frankla, u: *Obnovljeni život*, 66 (2011.) 3, 373-387.
37. Ivica ŽIŽIĆ, Ritualizacija u sportu, u: *Crkva u svijetu*, 53 (2018.) 3, 463-470.

D) Internetske stranice

1. Dominic CASELLA, *Homo Ritualis*: in defense of liturgical diversity (31.III.2023.), u: <https://magnusinstitute.org/magnus-articles/homo-ritualis-in-defense-of-liturgical-diversity> (22.XI.2023.).
2. HUMANISTS UK, humanist ceremonies, u: <https://humanists.uk/ceremonies/home> (28.X.2023.).
3. MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY, bricolage, u: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/bricolage> (4.XI.2023.).