
Liturgija i govor o Bogu

(Ne)razumijevanje simboličko-mistagoškoga

Ivan Šaško, Zagreb

UDK: 264
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

U krizi govora o Bogu koje se čovjek nikad i ne može osloboditi, liturgija nudi nešto za čim sve češće u posljednjim desetljećima posežu i filozofi i teolozi, a to je holistički pristup performativnomu s pomoću simboličkoga. Problem kako govoriti o Bogu predstavlja se uistinu 'blokiran' u nekoj vrsti aporetičke predumjetovanosti. Onaj o kome se nikada ne može govoriti na primjeren način, ostaje ineffabilis et incomprehensibilis. obraćajući se Bogu molitvom, liturgija izražava da Bog uvijek ostaje otajstven. Njegovo približavanje čovjeku nije ga svelo na predmet koji bi bio nama na raspolaganju.

Autor se posebno osvrće na nerazumijevanje simboličko-mistagoškoga, koje stavlja u suodnos s mistikom, kao verbalnim nekomunikacijskim činom. Današnji govor o Bogu, kad je liturgija posrijedi, ne može pobjeći od postmodernističkoga spajanja raznorodnoga. Liturgijski govor svakako posjeduje anaforičku funkciju govora, polazeći od teksta, da bi ga kasnije nadišao; u početku se ustrojava, da bi kasnije nadišao ustrojstvo i postao djelovanje, življenost. Uvažimo li to, u anaforičkoj je funkciji moguće prepoznati mogućnost obreda, baš kao što metaforička funkcija omogućuje simboličku vrijednost.

U nekoliko udžbeničkih primjera iz starine (a posebnu pozornost usredotočuje na sakramente) autor također pokazuje razliku u pristupanju nekada i nakon Drugoga vatikanskog sabora (kada se daje prednost ekleziološko-kristološkomu načinu). I dok se danas osjeća da je verbalizacija u liturgiji prenaglašena, liturgija trajno svjedoči kako čovjek ima sposobnost dodirnuti Riječ

života u njezinim očitovanjima, u prisutnosti u našem vremenu i prostoru, a liturgijski se otklanjala i otklanja od izricanoga prema neizrecivome bilo kojega govornoga koda. Opravdana želja za većim razumijevanjem liturgije i za boljom usklađenošću sa suvremenom mišlju nije legitimirala liturgiju da simbole pretače u verbalizam. Mistagogija simbole ne tumači izvan simboličkoga procesa, što je česta napast katehizacije liturgije.

Naš sadašnji pristup u liturgiji – koji uvelike trpi sve te nejasnoće u drugim govorima – može možda i dovesti do spoznajnoga sudjelovanja, ali ne i do onoga što je liturgijsko sudjelovanje. Mistagogija prihvaća i ugrađuje zbilju parabole, metafore, alegorije i simbola. Prevelika pojednostavnjivanja (pa i ona koja govore kako nešto mora biti) da bi nešto bilo razumljivo, idu u pogrešnome smjeru. Liturgija svoj tijek gradi na složenosti i višeslojnosti, radije negoli na diskurzivnoj razini i u tzv. znanstvenoj egzaktnosti. Obred nudi iznenađenje, jamči kontinuitet s prošlošću, ne ostajući u njoj i ostavljajući mogućnost kreativnosti.

Uvod

Među predavanjima na ovome simpoziju možda je u nizu nezahvalnih dijelova velike teme meni pripao onaj najnezahvalniji, zbog kojega naslov uz govor ne veže pridjev *liturgijski*, nego sam stvorio mali odmak pomoću veznika 'i'. Taj ću veznik i odmak pokušati objasniti. Možda je to ujedno i sažetak moga predavanja: Zašto ne *liturgijski govor o Bogu*, nego *liturgija i govor o Bogu*? Na početku navodim i sretnu okolnost koju imam kao liturgičar, budući da u krizi govora u Bogu koje se – usput rečeno – nikada nećemo osloboditi, liturgija nudi nešto za čime sve češće u posljednjim desetljećima posežu i filozofi i teolozi, a to je holistički pristup performativnomu pomoću simboličkoga.

Govoriti o tome kako je bilo nekad i kako je danas u liturgiji, kad je posrijedi *govor o Bogu*, gotovo je nemoguće. Moguće je tek naznačiti senzibilitet koji je bio izražen u pojedinome razdoblju sa svime što opterećuje one naglaske kada je prevladavala ljudska riječ pred Božjom, odnosno kada je liturgijski govor sveden na jedan vidik cjelovitosti govora.

LITURGIKA I GOVOR O BOGU

Možda nikad u povijesti kao danas liturgika nije osjećala zajedničku muku aporetičnosti. Problem kako govoriti o Bogu predstavlja se uistinu 'blokiranim' u nekoj vrsti aporetičke preduvjetovanosti. Onaj o kome se nikada ne može govoriti na primjeren način ostaje *ineffabilis et incomprehensibilis*.¹ No, time se teologiju vraća u predaristotelovsku poziciju, odnosno u *mitologiju*. Ono što bi nam trebalo razotkriti (*aletheia*) Boga, po svojoj ga naravi sakriva.²

U liturgiji (osobito istočnoj) postoji slika koja je ujedno i prisutnost – ikona; ono što vrijedi za ikonu vrijedi i za govor općenito, a posebno za konceptualizaciju same Transcendencije. Transcendencija nadilazi ljudsku izrecivost; iako omeđena okvirima imanencije, ona nadilazi govor. To je poteškoća i ovdje, jer se uvijek pomalo bojim da je govorenje i pisanje o Bogu narušavanje bjeline papira i mira bez glasovne buke. Isto tako činjenica je da smo pozvani o Bogu govoriti ili – da budem liturgijski primjereniji – naviještati Boga. Postoji li spoj između *teologije* i naviještanja?³

Put apofatičke, negacijske teologije (*apóphasis*) nije u kršćanstvu, kao ni u drugim religijama, nepoznat (usp. Dionizije Areopagit i Buda). Na tragu židovstva jednako se može govoriti o Božjoj objavi i istodobnoj nepristupačnosti (pojam *vidjeti Boga i njegovo lice*). U islamu je to izraženo imenom *al-Dhahiru* (Alah koji je očit, koji se javlja i pokazuje) te imenom *al-Bhatinu* (što označuje Skrivenoga). Ipak, ta dva imena valja izgovoriti istodobno.

¹ Usp. izrijeke Četvrtoga lateranskog i Prvoga vatikanskog sabora; usp. DH 806; Sv. Toma Akvinski, *Summa contra gentiles* 1,30.

² Usp. R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, Leipzig, 1972., str. 13.

³ Ako to nije dvojbeno, zacijelo se mora raditi o semantičkoj korektnosti, o odnosu između znakova koji upućuju na transcendentno koje postaje 'predmetom', 'objektom' na koji se znakovi odnose. Govoreći o Bogu, problem se zaoštrava, jer (kako je to naznačio i Wittgenstein) to postaje istinskim problemom smislenosti: je li moguće uspostaviti vezu između lingvističkih znakova koji se odnose na njega i njihovih značenja?

Na području liturgije nije teško naći izrijeke koje su podudarne s apofatičkom teologijom. Tako u liturgiji sv. Ivana Zloustoga molimo: "Jer ti si Bog neizreciv, nedokučiv, nevidljiv i neshvatljiv."⁴

Molitva Grgura Nazijanskoga još je rječitija u nerječitosti:

"O Ti, onkraj svega!

Smije li se drugo štogod Tebi pjevati?

Kako da te slavi riječ?

Nema riječi koja Tebe izriče!

Kako da te pamet motri?

Nema uma koji Tebe hvata!

Jedini si neizreciv: jer Ti rodi glas govorenja.

Jedini si nedokučiv: jer Ti rodi govor poimanja.

Sve tebe oglašava - i što govori i što ne govori.

Sve Tebe poštuje - i što misli i što ne misli.

Zajedničke želje, nastojanja sviju

- oko Tebe kruže.

Sve se Tebi moli,

himan šutnje poje sve što djela Tvoja pozna.

Tebi Jedinomu sve ostaje:

sve zajedno k Tebi hrli.

I svrhom si svega - i jedan i sve i nijedan.

Nisi jedan nisi sve: Sveimeni, kako zvati Tebe,

jedini Bezimeni?

A u koprene nebeske nad oblake uzvišene

- koji um da u njih prodre?

O Ti, onkraj svega! Milostiv budi!

Smije li se drugo štogod Tebi pjevati?"

Dakle, obraćajući se Bogu molitvom, liturgija zna (barem to!) da Bog uvijek ostaje otajstven. Njegovo približavanje čovjeku nije ga svelo na predmet koji bi bio nama na raspolaganju, već nam je taj njegov iskorak dopustio dodirnuti posebnost transcendentalne kakvoće. Po svojoj molitvi, koja je ujedno i objava, Isus uči da je Otac na nebesima, ali da nije objavio ideju koja

⁴ *Liturgikon. Red svete i božanske liturgije*, Z. Kurečić (prir.) Anafora ili Euharistijska molitva, Zagreb, 1999., str. 79.

bi bila predaleko, nego je štoviše veoma blizu, do mjere da ga se može zvati Oče. Baš je to izvan naših očekivanja i u toj neočekivanosti rađa se klanjanje. Kroz molitvu je najjasniji – iako i najproturječniji – govor o blizini i udaljenosti (od) Boga ili, kako bi rekao E. Przywara “temeljna polarnost koja dodiruje nutrinu (intimu) svakoga od nas”.⁵

Naslov kojim sam naslovio svoj prilog tako dijeli naše govorenje o Bogu i Božji govor. Drugi dio naslova preuzima također jedan filozofsko-fundamentalno-teološki doseg da je govor o Bogu između riječi i šutnje u simbolu i proturječnosti. Naglašivanje subjektivnoga kao da je zatvorilo prolaz prema Bogu, Uzroku svijeta i Vrhovnome biću, rađajući ateizam i agnosticizam te se pokušavajući osloboditi Boga kao nekog tereta. Do jednakoga se rezultata dolazi i putem koji vodi prosvjetiteljskim naglašivanjem apsolutnoga, beskrajnoga, nužnoga bića, jer između kontingentnoga i ograničenoga te onoga što ih nadvisuje nema mogućnosti spajanja; to je nepremostiv diskontinuitet.

Neki će filozofi predložiti novi put kroz iskustvo slobode, jer – kažu – sloboda nije *analogatum* božanskoga, nego jest božanska. Tako je moguće govoriti, jer je riječ o neuvjetovanosti. S druge strane prepoznaju vrijednost izraza da je govor o Bogu uvijek na granici šutnje, ali šutnja nije shvaćana kao filozofsko-teološki *topos* koji bi bio poistovjećen s vrhuncem spoznaje u okvirima stanovite misli. Tomu nije tako, jer istinska oprečnost nije između božanske *Cjelovite posvemašnjosti* i mnogovrsnosti svijeta, nego između odnosa koji je već u Bogu (Bog kao Trojstvo), tj. ljubavi i odluke da ga se (ne) susretne u izborima naše slobode. Ciancio kaže da istina nije tek odnos između uma i nekog objekta, nego između jedne i druge slobode. Ne samo

⁵ Usp. *Gottes Geheimnis der Welt*, 1923.; H. U. von Balthasar, *Erich Przywara*, u: P. Vanzan – J. Schultz (prir.), *Mysterium Salutis* 12. *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia, 1978., str. 347-354. Gledajući na taj način nije teško primijetiti da je objava samopotvrđivanje otajstva, onoga što je skriveno, ali ne u smislu tajnovitoga, nego više u smislu nedostupnoga. Time se potvrđuje početni rez, lom koji se ne dopušta premostiti na posve primjeren način. Njega je moguće premostiti komunikacijskim mostom koji dijeli čovjekovu riječ o Bogu i Božju riječ o čovjeku.

čovjek nego i Bog ulaze u opasnost, u odnos, svojim davanjem sebe, samoobjavom.

Spominjem to stoga što filozofijske misli svoje brodove vežu na dokove simboličkoga i paradoksalnoga, što je konstanta religijskoga govora, posebice obrednoga. Priznajući vrijednost simboličkomu govoru kao nositelju smisla, može ga se povezati sa slobodom, jer je ona nositelj neiscrpnoga.

(NE) RAZUMIJEVANJE SIMBOLIČKO-MISTAGOŠKOGA

Odlika suvremenosti jest i stanovita nemogućnost čekanja, jer naš problem kao da i nije pitanje postoji li Bog ili ne, te kako o njemu govoriti, nego činjenica da više ne vjerujemo u svijet, te se može roditi osjećaj da nam preostaje tek odjek bezdana šutnje. Meni je današnji čovjek, kad je govor o Bogu u pitanju, nalik igraču nagnutu nad biljarski stol. On tu temu prebacuje od jednoga govora drugomu, a od svakoga se odbija i ti govori nestaju u praznini sve dok svaki govor ne postane nedostatan ili sve dok bilo koji govor ne bude potrošen.⁶

Osjeća se potreba za vraćanjem očitosti, neposrednosti koja se još uvijek uspijeva naći u simboličkome.⁷ Kršćanstvo u svojoj liturgiji živi napetost načela inkarnacije; ono je uvijek na tragu božansko-ljudskoga, vidljivo-nevidljivoga, govorno-šutljivoga... Kršćanska liturgija prepušta Kristu govor o Bogu, jer je Krist Božja riječ izgovorena u povijesti.⁸ Liturgija je ordo koji živi od onoga što označuje pojam *disordo*.

⁶ Možemo se baviti izražajnim oblicima, od simboličkih do općenito komunikacijskih, do te mjere da se i sami tekstovi proučavaju s njihove formalne strane ustroja, ali kao da više nisu zanimljivi stvarni sadržaji značenja.

⁷ Neki su čak psihoanalizu i estetiku proglasili odgovornima za činjenicu da je simbolu oduzeto izvorno značenje, svodeći ga na formalan ustroj duševnoga stanja ili na općenitost umjetničkoga.

Razumljivo je da ni liturgija nije ustrojbeno jednoličnost, ali odražava posebnost reda. U istome se kontekstu nesvodivosti na ustrojbeni izričaj poput liturgije nalazi i mistika. Mistici osjećaju teškoću riječi i umjesto da stvaraju nove riječi, oni se služe starima tako da ih preoblikuju gotovo u novu sintaksu koja ne slijedi 'logičku ili gramatičku' rigoroznost. Težina naglasaka ostaje na osjećajima ili njima prolazi. Uporaba superlativa ili umanjena izražava divljenje pred naslućenim, pred intuicijom veličine. Gotovo da se nalazimo pred verbalnim nekomunikacijskim činom. To je jezik koji ne dopušta solilokvij, ali ni kolokvij. Od neke vrste 'nasilja' nad jezikom podvrgnutim poticajima duha – koji se ne dopuštaju ni kulturalno dovesti u red – dolazi se do jednostavnosti izražaja koji daje smisao najopćenitijemu govoru.

Uvijek je izazovno pokušati 'modernizirati' simbolički jezik liturgije. Dostatno je pred sebe staviti zadaću podanašnja npr. metafora i molitava egzorcizma u terminologiji suvremene medicine, psihologije ili psihijatrije. Ulazi se u smiješne konstrukcije koje rastaču govor slikâ na liturgiji i obredu neprihvatljiv način.

Budući da simbol i simbolički govor sa sobom nose nepremostivost koja im je bitno određenje, lako se mogu povezati s objavom koja ostaje ambivalentnom. O Bogu se može govoriti samo apofatički ili govorom objave, aluzijama i metaforama, gdje to nisu tek retorički oblici, nego zametak simboličkoga procesa, među kojima najjeminentniju ulogu ima obred. Ako je mistika jamstvo neprikladnosti čovjeka da 'pripovijeda Boga' i pokuša ga dohvatiti osobnim izravnim iskustvom, obred je tu da ostvaruje ravnovjesje između individualizma i zajedništva, jer ostvaruje posredništvo u zajednici i s pomoću zajednice.

U kršćanstvu je sržna ljubav – izražena na osobit način u liturgiji – koja prihvaća ljudsku ograničenost i krhkost. U Utjelovljenju i Vazmu, što je središnji sadržaj svakoga liturgijskog

⁸ Zapravo je briga za kristološku povezivost govora o Bogu način kojim kršćanska riječ pridonosi mogućnosti vraćanja riječi Bog njezinoj sposobnosti ugošćivanja vjerničkoga iskustva Božje riječi.

slavlja, Bog se objavljuje kao 'ranjiv' i na specifičan način suprotstavljen zlu, trpljenju i smrti. Da bi to ne samo navijestila nego i ostvarila, liturgija se služi simboličkim govorom. Božja skrivenost u križu nalazi se onkraj bilo kojega diskurzivna govora, ne da bi pobjegla od prikazivanja, nego da bude moguće ostvarivanje otajstvenoga koje uvijek mora biti zajamčeno protiv pojmovne razgradivosti. (Ne)razumijevanje simboličkoga (ne) prihvaća napetost. U trenutku razrješivanja napetosti nema simboličkoga. Liturgija je slavlje radosti te napetosti. Kršćani su liturgijom pozvani trpjeti kako poticaj na zahvalu i klanjanje tako i nedosežnost onoga što izriče *cum+prehendere* (= obuhvatiti).

Možda je u starini postojala težnja da se Boga teološki svede na apstraktno načelo, što se nikada nije izriječkom ugnijezdilo u liturgiju, ali je ostavilo traga i s njom bilo povezano. Naime, veoma se brzo stvorila potreba za formulacijom božanskih pridjevaka. Danas, kad Bog nije više sveden na takvo načelo, teško dosežemo vrjednovanje simboličkoga. Možda se pokušava upućivati na simboličke forme, ali bez povezanosti nositelja značenja i samoga značenja. Čini mi se da je to problem koji se može naći i u suvremenim liturgijskim dokumentima (usp. instrukciju Kongregacije za bogoštovlje i disciplinu sakramenata *Sacramentum Redemptionis*⁹), gdje se gotovo stratifikacijom (stavljanjem sloja na sloj) pokušava vraćati simbolička snaga. Tzv. oživljavanje nekadašnjih simbola je nemoguće, zbog toga što je simbol vezan uz kulturu. Poteškoća liturgije i govora o Bogu u prošlosti ima svoje slojeve. No, prije Drugoga vatikanskog sabora postojao je jedan jučer koji je, obredno gledano, trajao četristo godina, rijetko slijedeći kulturu, gotovo čuvajući manje ili više alegorističku simboliku odvojenu od kulture. Ti simboli koji su bili odjeci stvarne simbologeneze ranijih stoljeća, bili su otoci bez uporišta i pogleda na kopno. Danas postoji druga poteškoća, a to je neodređenost kulturalne dinamike, postmodernistička razmrvljenost i načelo *anything goes* koje ne dopušta obredu ući u dodir s njome. Zato ne znam što je bolje, a što gore.

⁹ Npr. br. 100 (bilješka 186) o pričesti pod obje prilike.

Današnji govor o Bogu, kad je liturgija posrijedi, ne može pobjeći od postmodernističkoga spajanja raznorodnoga. To je poput pokušaja stvaranja 'europske pjesme' u kojoj – koristeći se različitim jezicima – Valery Larbaud pokušava stvoriti smislenu cjelinu. Da biste je razumjeli morate poznavati sve jezike. Onda to zvuči ovako: "Un año màs und iam eccoti mit uns again" ("Još jedna godina i evo te već među nama ponovno...").¹⁰ U jednome su stihu dakle uporabljeni i španjolski i njemački i latinski i talijanski i engleski jezik. Spominjem to i stoga što je pitanje jezika još uvijek aktualno u našoj liturgiji te otvarajući semantička pitanja, ono otvara i pitanja govora o Bogu. To ne znači da bi se spajanjem svih europskih jezika dobila najeuropskija pjesma, kao što ne znači da bismo spajanjem svih simbola i obrednih odrednica rimskoga obreda iz različitih vremena dobili zbir najjače simboličke snage rimskoga obreda. Iz toga proizlazi pitanje ozbiljnoga odgoja vjernika za simboličku osjetljivost. *Osjetljivost* kažem, jer se simboličko ne može (ne dopušta) naučiti. Njega posreduju događaj i iskustvo.

Ne želeći se odviše udaljiti od teme, čini mi se da je put koji bi trebalo slijediti put ponizna traženja iz kojega se javlja živa simbologeneza. I dopustimo sebi priznati da za nju nismo trenutno sposobni; da imamo poteškoća baš kao i Toma koji kaže Isusu: "Ne znamo kamo odlaziš, kako onda možemo put znati?" Boga se može naći u njegovoj objavljenosti: u utjelovljenskoj urezanosti u povijest i u ljudsku proturječnost, između najvišega uspona i najdubljega pada. Bog u Isusu Kristu postaje najvećim simbolom koji ispunja nepremostiv jaz između čovjeka i Boga. Govoriti o Bogu, o Neizrecivome, nije moguće izvan toga komunikacijskoga obrasca.¹¹ U njemu je očuvana neproporci-

¹⁰ Iz pjesme: *Snijeg (La neige)* Valeryja Larbauda iz 1934. godine. Usp. V. Mac'hiedo, *Osamnaest izazova. Francuski pjesnici 20. stoljeća*, sv. I., Zagreb, 1996., str. 57.

¹¹ Krist je postao čovjekom, Riječ je postala tijelom i Ona ostaje govorom. U Kristu je govor govorljiv, objaviteljski do njegova temelja u ljubavi. Time se dolazi do nadvladavanja tautologije u kojoj se o Bogu govori kao o Neizrecivome (Bog = Bog). U teologiji i u kršćanskoj duhovnosti kao i u liturgiji, Božje utjelovljenje uvijek je u odnosu prema pobožanstvenjenju čovjeka.

onalnost i nejednakost koju je sveti Toma zvao *relatio non ex aequo*. Liturgija jest neka vrsta *reductio ad mysterium* – suženost na otajstvo, ako se uopće može govoriti o suženosti.

Bilo kako bilo, u liturgiji je i dalje zanimljivo pitanje hermeneutike, a njezino smještanje u fenomenologiju u pravome je trenutku maknulo postrance problem metode. Ricoeur je uvjeren da taj 'kraći put' fenomenologije nije jedini kojim se može ići. Postoji 'duži put', na kojemu se hermeneutika susreće sa semantikom, te od semantike traži da dođe do one znakovne razine na kojoj se može neposrednomu značenju prvoga stupnja intrinsečno sučeliti značenje drugoga stupnja. Ta znakovna razina postoji u metaforičkoj funkciji simbola, a simbol je onaj ustroj značenja u kojemu izravan, primaran, doslovan smisao označuje drugi neizravan, drugotan, preneseni smisao, koji može biti dostupan samo pomoću prvoga.¹²

Simbol nije osobit znak koji bi vodio u osobitu zbilju, nego je objavitelj zbilje koje je sastavni dio. Simbol je znak koji nikada ne može biti potpuno opredmečen, jer je uključujući dio same mogućnosti opredmečivanja.

Sve to očito pretpostavlja zbilju koja je izvorno 'iskustvo' i koju jedino simbol može objaviti. Ovdje je posrijedi mogućnost svetoga, odnosno najdublje i najnedohvatljivije iskustvo: religijsko iskustvo. Mogućnost simbola je mogućnost *izricanja* Boga, ako je to mogućnost nadilaženja prvoga značenja; mogućnost simbola uvijek uključuje *uključenost čovjeka* u cjelokupnoj njegovoj zbilji svijeta, jer se nikada ne napušta prvo značenje.

Liturgijski govor svakako posjeduje anaforičku funkciju govora, polazeći od teksta, da bi ga kasnije nadišao; u početku se ustrojava, da bi kasnije nadišao ustrojstvo i postao djelovanje, življenost, praksa. U tom je smislu neobično važan govor

¹² Usp. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, 1977., str. 26. Ta precizacija razlikuje simbol od alegorije u smislu alegorizma (alegorijskoga tumačenja). Razlika je u tome što je alegorizam izvanjsko tumačenje, budući da dolazi do drugoga značenja napuštajući prvo, dok simbol ostaje vezan uz prvo značenje. Zbog toga se može reći da simbol potiče hermeneutiku, dok je alegorizam samo umjetna konstrukcija hermeneutike. Simbol otvara dublju zbilju bića, koja je ujedno uvijek i shvaćanje stvari.

kretnja, gestualni govor. Obred je gestualan čin u kojemu se daje niz značenja koja se teško mogu dohvatiti izvan obredne prakse; obred je gesta kao praksa koja uvjetuje iskustvo na takav način da stvara semantičko polje u kojemu ima smisla gesta kao znak. Uvaživši to, moguće je u anaforičkoj funkciji prepoznati mogućnost obreda, baš kao što metaforička funkcija omogućuje simboličku vrijednost.¹³

NESPORAZUMI KOJI NEMAJU KORIJEN U EUHOLOGIJI

Možda će se nekomu činiti da bi najkraći put do temat-skoga odgovora koji se krije ispod ovoga naslova bilo uranjanje u euhološke, molitvene tekstove i rubrike obrednika, ali taj put nije najzahvalniji. Razlog leži u tome što liturgija kroz sva vremena odražava objavljenu Riječ, objavljenog Boga. Sporno je sve ostalo što je ponekad sakrivalo objavljenog Boga. I tu se nalazi problematika koju kanim predstaviti: s jedne strane molitveni tekstovi, stari više od tisuću godina, jednako valjani kroz sva razdoblja i, s druge strane, okruženje neverbalnih izražaja koji su – nekad više, a nekad manje – bili u suglasju i suzvučju s molitvenim tekstovima. Tako bi bilo primjerenije govoriti o utjecaju teološkoga govora o Bogu na liturgiju, gdje bi označnica *-logia* bila u interakciji s jednom *-urgijom*.

I molitveni tekstovi pokazuju stanovitu dihotomiju. S jedne strane više od tisuću izričaja novoga *Rimskoga misala* u molitvama spominje imenicu 'Bog', dok istodobno njih tridesetak rabi sintagme koje govore o neizrecivome (*ineffabilis*), premda valja primijetiti i to da molitve nikada ne vežu zajedno *ineffabilis* i *Deus*, da bi se stvorila moguća sintagma o *neizrecivome*

¹³ Usp. G. Bonaccorso, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Padova, 1990., str. 123-132.

¹⁴ Usp. M. Sodi – A. Toniolo, A. (prir.), *Concordantia et Indices Missalis Romani*. Editio typica tertia, Città del Vaticano, 2002. Iz tog izdanja Konkordancije preuzimam i oznake molitava koje velikim slovima otkrivaju iz kojega su konteksta liturgijske godine. Sve molitve pripadaju vrsti super

Bogu.¹⁴ Iz toga se može zaključiti da je liturgijski govor eminentno teološki, jer o Bogu neprestance govori. Liturgija i ne može drukčije, jer je nezamislivo bogoštovlje koje ne bi ponajprije govorilo Bogu, koje mu se ne bi obraćalo, ali je isto tako neizrecivost božanskoga ono što liturgiji daje utemeljenje za obrednost: objava i skrivenost; govor i šutnja stopljeni u jedno.

Liturgija je prožeta *teologijom* i *teo-infantiom*. Liturgija se osjeća prosvjetljenom i potaknutom da u poniznosti govori, jer joj je to dopušteno (*audemus dicere*), ali se uvijek poput djeteta, komu latinski izričaj daje odrednicu po tome što ne može govoriti (*in-fans*), osjeća da ta izrečenost nije uvjetovana ljudskim govorom.¹⁵

Euhologija pridjev *ineffabilis* veže uz: Verbum, sacramentum, donum (M1299bs), tui amoris consilium (R2526vd), convivium (Z3340od), gratiam (Q472co), dispositionem (Q555vd), caritatem (O1027pc), dilectionem (M1188vd), bonitatem (M1314bs), misericordiam (S1764co), providentiam (S1768co) itd.

Zanimljivo je da se pridjev *incomprehensibilis* ne nalazi u euharistijskoj euhologiji, dok glagol *comprehendere* susrećemo dvaput:

oblata, a njihova liturgijska uporaba u obredu ovako je označena: A = Tempus Adventus; N = Tempus Nativitatis; Q = Tempus Quadragesimae; T = Sacrum Triduum Paschale; P = Tempus Paschale; O = Tempus "per annum"; M = Ordo Missae; S = Proprium de Sanctis; C = Communia; R = Missae Rituales; V = Missae et orationes pro variis necessitatibus vel ad diversa; Y = Missae votivae; D = Missae Defunctorum; Z = Appendices.

¹⁵ Navedimo nekoliko primjera: "Deus aeterna maiestas, cuius ineffabile Verbum, Angelo nuntiante, Virgo immaculata suscepit, et, domus divinitatis effecta, Sancti Spiritus luce repletur, quaesumus, ut nos, eius exemplo, voluntati tuae humiliter adhaerere valeamus." (A122co) "Deus, qui humanam naturam supra primae originis reparas dignitatem, respice ad pietatis tuae ineffabile sacramentum, ut, quos regenerationis mysterio dignatus es innovare, in his dona tuae perpetuae gratiae benedictionisque conserves" (P780co). "Deus, qui miro ordine universa disponis et ineffabiliter gubernas, respice propitius in congregatos moderatores nationum eisque spiritum tuae sapientiae clementer infunde, ut in communem salutem et pacem omnia disponant, atque ad voluntate tua numquam discedant." (V2807).

“Deus misericordiae sempiternae, qui in ipso paschalis festi recursu fidem sacratae tibi plebis accendis, auge gratiam quam dedisti, ut digna omnes intelligentia comprehendant, quo lavacro abluti, quo spiritu regenerati, quo sanguine sunt redempri.” (P687co = Y2963co); “Fac nos, quaesumus omnipotens Deus, Domini resurgentis praedicare virtutem, ut, cuius muneris pignus accepimus, manifesta dona comprehendere valeamus.” (P697co).

Objekti molitve pripadaju vazmenome vremenu.

Na istome tragu svjedokom može biti i popričesna molitva *tridesete nedjelje* kroz godinu: “Gospodine, daj da tvoja otajstva izvrše u nama što sadrže: da doživimo u punoj stvarnosti ono što sada vršimo u znakovima.” (“Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta quod continent, ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.”)¹⁶ Naš prijevod ne vrjednuje dostatno odnos *species – veritas*, nego stvara sučeljenost između stvarnosti i znaka. Ovu je molitvu moguće naći već u Grgurovu sakramentaru (GrH 719; Pa 693), što govori da je verbalni govor prijašnjih vremena (više od tisuću godina) i danas u liturgiji jednak, no značenje koje ovisi o cjelovitosti liturgijskoga izričaja zacijelo nije jednako.

To je neobično, jer liturgijska euhologija, izričaj sadržaja verbalnoga nije dao niti daje povoda različitim predodžbama. One su nastale u čudnoj simbiozi s liturgijom. Čovjeku je trajno potreban govor slika do najsirovije razine. Zapravo je zbunjjuće da su u vremenu za kojim danas neki žale i koje nazivaju više otajstvenim mogle biti rođene pojave, osobito u pobožnosti puka, koje predstavljaju pakao, raj i onostranost na liturgijski neutemeljen način.¹⁷ U tom istom vremenu, kada su u liturgiju uvedeni blagdani ideja slika Boga ne polazi toliko od Svetoga

¹⁶ Ova je molitva namjerno izabrana kao aktualna, jer se Simpozij održavao u 29. tjednu kroz godinu, te se željelo prigodnim izborom pokazati kako je lako posegnuti za sličnim primjerima.

¹⁷ Liturgija zacijelo nije bila ni povod ni locus u kojemu se Boga predstavlja kao trokut nadopunjen okom (“Božje oko svuda gleda, sakrit mu se ništa ne da.”). No u jednome se trenutku suvremena simbologeneza preselila s našega područja i postala npr. orvelovska ideja sveprisutnog Big brothera.

pisma koliko od teoloških (*Tijelovo*) ili sociologijskih te političkih postulata (*Sveta Obitelj; Krist Kralj*). Nije li zanimljivo da se u navodno većoj prisutnosti simbola rode kičasti prikazi Božje ljubavi u izravnosti koja često nije kršćanska, kao što je to prikazivanje Srca Isusova, koje danas nosi epitet 'tradicionalnoga'? Nismo ni mi imuni na sličan proces, jer se i danas rađaju dani i slavija ideja: od *Dana kruha, Misijskoga dana, Papina dana* i sl.

UDŽBENIČKI PRIMJERI

Gledaju li se udžbenici liturgike ili sakramentologije iz pretkoncilskoga razdoblja, neće biti teško uočiti razliku u odnosu na današnji pristup. (O tome koji je od njih bolji ne donosim pravorijek.) U tadašnjim raščlambama polazi se od povijesti ili pravnih norma, čak ni privlačnih naziva. Na primjer, na više od osamsto stranica D. Gasparea Destefanija¹⁸ u njegovu djelu o euharistiji nema ni jednoga podnaslova koji bi se odnosio na teologiju.

Iako će se udžbenička baština i nakon Sabora baviti povijesnim aspektima (negdje i pretežito), više nije moguće preskočiti teološku sastavnicu kao *humus* iz kojega niče tumačenje.¹⁹ To ne znači da je nešto bolje ili gore, nego da je kut gledanja drukčiji.

Drugi vatikanski sabor pokazao je pomak utoliko što je postavio drukčiji redosljed. Konstitucija o liturgiji – nakon što

¹⁸ La Santa Messa nella Liturgia Romana. Spiegazioni dei riti e delle formule alla luce dei documenti e dei monumenti, Torino u tri dijela (1. Ambijent mise; 2. Najstariji dokumenti koji se odnose na liturgiju mise; 3. Red mise.)

¹⁹ Usp. S. Marsili i dr. (prir.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, sv. 3/2: La Liturgia: eucaristia. Teologia e storia della celebrazione, Casale Monferrato, 1989., gdje se iz naslova vidi taj obrat; ili treći dio knjige: M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn, 1995.

kratko napominje koja je svrha Sabora (to je prvi dokument!), postavlja svoj govor na ekleziološko-kristološki način.²⁰

Želi li se osjetiti dah govora o Bogu povezan s liturgijom, dostatno je početi čitati prvu glavu, dakle sâm početak ovoga dokumenta: "Bog, 'koji hoće da se svi ljudi spase i dođu do spoznaje istine' (1 Tim 2,4)..." To je objavljeni Bog i postulat od kojega nastaje nova koncepcija liturgije na obrednoj razini te time i govor o Bogu ima drukčiji tonalitet. To će kasnije liturgijska načela pretočiti u sintagmu *aktivnoga sudjelovanja*, u zahtjev za zajedničkim slavljenjem koje ima prednost pred privatnim činima, na ulogama i službama u liturgijskomu slavlju.

S druge je strane dostatno posegnuti za onim što bi trebao biti odražaj podrazumijevanoga pod sintagmom 'govor o Bogu jučer'. Spomenuo sam da je za liturgiju taj govor puno duži od jednoga jučer. 'Jučer' je za liturgiju trajalo četiristotinjak godina. Bilo je donekle nepropusno i za teološke mijene tijekom četiriju stoljeća. 'Jučerašnji govor o Bogu' najlakše je pratiti na temelju euharistijskoga slavljenja, premda je obredni izražaj znakovit i u drugim slavljinama. U udžbeniku *De Sanctissima Eucharistia* Josepha Müllera iz 1909. na samome početku se kaže: "SS. eucharistia illud sacramentum est, quod sub speciebus panis et vini corpus et sanguinem D. N. I. Ch. vere et realiter et substantialiter praesentia exhibet et spiritualem animarum nostrarum refectioem."²¹

Ovdje je u predgovoru itekako vidljivo što određuje pristup liturgijskomu slavljenju euharistije i na čemu leži naglasak: to su prilike kruha i vina, istinska, stvarna i transupstancijal-

²⁰ "Doista, liturgija kojom se osobito u božanskoj žrtvi euharistije 'vrši djelo našega otkupljenja', u najvećoj mjeri pridonosi da vjernici životom izraze i drugima očituju otajstvo Kristovo i istinsku narav prave Crkve. Ona je po svojoj naravi ljudska i božanska; vidljiva i nevidljivim stvarima obdarena; gorljiva u djelovanju, a odana kontemplaciji; nazočna u svijetu, a ipak – putnica. Ali tako da je u njoj ljudsko upravljeno i podređeno božanskomu, vidljivo nevidljivomu, djelovanje kontemplaciji i sadašnji budućemu gradu, koji tražimo" (SC 2). Ovdje je stavljen naglasak na cjelovitost govora, na izražaj, na napetost koju svaki govor posjeduje.

²¹ *Typis et sumtibus Feliciani Rauch* (C. Pustet), Oeniponte, 1909., str. 3.

na prisutnost koja postaje hrana dušama. Tu nema govora o obrednome izražaju, o napetosti, o govoru koji bi bio cjelovit... Ne kanim reći da je to loše u odnosu na današnje pristupe, nego da je jednostavno drukčije. Ovdje mi je to važno, jer zacijelo nisu tekstovi ti koji su puno drukčiji, osim stanovitih izbora i preinaka koje su teologiju milosti mijenjali u tzv. teologiju zasluge, nego su rubrike, tj. obredni sustav ili *govor* ti koji su ostavljali za sobom trag 'jučerašnjega' govora. Sjetimo se samo koliko je na nas utjecao određeni arhitektonski stil, način odijevanja, ukrašavanja, latinski jezik, način govorenja, izbor homiletskih pristupa, pobožnosti, duhovnosti... Liturgiju i govor od jučer ponajprije prožima odjek teološko-kulturalnih postulata. Teško da su nekome u sjećanju ostale molitve ili homilije. Ostale su slike kao nositelji sadržaja. Oni koji žele utjecati na poimanje o bilo čemu, posežu za slikama i njih modificiraju. To je još jedno od obilježja naše kulture, pa i onda kada se govori o riječima i izričajima.

Nekadašnje je vrijeme, premda se danas govori o njegovoj simboličkoj snazi, u govoru o Bogu bilo vezano uz verbalizaciju. Ona je u samome obredu bila manje zastupljena kao tumačenje i možda je to razlog zbog kojega neki danas čeznu za šutnjom i nedefiniranom 'mističnošću'. Verbalizacija je danas u liturgiji prenaplašena. Liturgija je pak svjedočila kako čovjek ima sposobnost dodirnuti Riječ života u njezinim očitovanjima, u prisutnosti u našem vremenu i prostoru, a liturgijski se otklanja od izricanoga prema neizrecivome bilo kojega govornoga kôda. Poruka, navještaj koji je prenošen riječju – koja je važna u liturgiji – zahvaća samo minimum informacije, budući da kontekstu i prilikama ostavlja nadopunjavanje i pokazivanje; ako je taj govor prepušten nezadovoljavajućem kontekstu i poruka ostaje odviše zaokupljena informativnošću, riječ se pretvara u prezasićenost i nerazumljivost. Zbog toga i ne nosimo riječi u sebi, nego češće neverbalne liturgijske govore kojima se daje premalo važnosti. Kakav je Bog, koga naviješta liturgija, snažnije progovara kroz likovnost i arhitekturu, glazbu, miris i kretnje, negoli kroz izgovorenu riječ. Neverbalni je govor, osobito slikovni polisemički do te mjere da u jednome trenutku njegova kodifikacija postaje asemička i da prenosi smisao samo unutar stanovitoga konteksta.

Pokušavajući pronaći novija polazišta, liturgija istinski želi *dodirnuti Riječ života*, liturgija koja postaje *poetička* u istinskome smislu riječi stvaralaštva. No, liturgijski obredni govor jučer kao i današnji pokušava objašnjavati, a objašnjavanje je uvijek *a-poetičko*, nestvaralačko. Tumačeći, eksplikativni govor može biti bilo koji lingvistički kôd, ali bi i verbalni i neverbalni govor u liturgiji trebao biti po(j)etički.

Opravdana želja za većim razumijevanjem liturgije i za boljom usklađenošću sa suvremenom mišlju nije legitimirala liturgiju da simbole pretače u verbalizam. Zanimljivo je da se danas neki krugovi u Crkvi pozivaju na simboličku snagu prijašnjih obreda, ne uviđajući da je tadašnji pristup bio pred jednakim izazovima devalvacije simbola. Zato je mistagoški pristup nešto što je utemeljeno na iskustvu i nešto što nikada ne tumači do kraja. Ostavljen je otvoren prolaz. Otvorenost obvezuje na poniznost te nije dopušten redukcijski oblik kao što je rečenica: *ovo znači to i to*, već u smislu odgoja za sudjelovanje u događanju koje simbol omogućuje. Bilo koje redukcionističko tumačenje na liturgiju djeluje eutanazijski. I naš govor traži mistagoški rod koji rabi slike. Liturgija simbolički pripovijeda dramu ljudskoga života i spasenja, te ne postoji neki kraći i razumljiviji način od simboličke snage, ako simboli funkcioniraju. Osobno imam dojam da u našim liturgijskim slavljinama nije tako. Ponekad mislim da ni sami sebe ne razumijemo i dalje prepušteni jamstvu obrednih rubrika.²² Mistagogija simbole ne tumači izvan simboličkoga procesa, što je česta napast naših katehizacija liturgije.

Naš sadašnji pristup u liturgiji – koji uvelike trpi sve ove nejasnoće u drugim govorima – može možda i dovesti do *spoznajnoga* sudjelovanja, ali ne i do onoga što je liturgijsko sudjelovanje. Mistagogija prihvaća i ugrađuje zbilju parabole, metafore, alegorije i simbola. Prevelika pojednostavljivanja (pa

²² Češće spominjem očit primjer da nećemo postići željeni učinak ako djetetu prije spavanja umjesto pripovijedanja ili čitanja priča, na razini informacije skratimo događaj pripovijedanja te kažemo: znaš, priča o Crvenkapici želi reći da treba voljeti baku i čuvati se vuka. Stavi li se tu točka, dijete će vjerojatno u početku zbunjeno šutjeti, ali će poslije zacijelo biti frustrirano i zaplakano.

i ona koja govore kako nešto mora biti) da bi nešto bilo razumljivo, idu na pogrješnome smjeru. Liturgija svoj tijek gradi na složenosti i višeslojnosti, radije negoli na diskurzivnoj razini i u tzv. znanstvenoj egzaktnosti. Obred nudi iznenađenje, jamči kontinuitet s prošlošću, ne ostajući u njoj i ostavljajući mogućnost kreativnosti. Svaki je obred naše umjetničko djelo.²³

EXCURSUS – GOVOR O SAKRAMENTIMA

Za govor o Bogu i liturgiji presudnu je ulogu imao pristup sakramentalnim slavljinama. Slika i obredni govor tamo su bili najzastupljeniji, uz – naravno – sakramental sprovoda.

Mi danas možemo ustanoviti pojavu da se sakramenti smještaju u kontekst izvana, onkraj vjere i da se nalazimo u jazu između 'ponude Crkve' i 'potraživanja vjernika'. Dok za krst govorimo o vjeri u Presveto Trojstvo, oni koji traže krštenje daleko su od te vjere. Pogledamo li motivaciju liturgijskoga slavljenja, može se nabrojiti barem osam odgovora koji daju sliku negativne motivacije, sliku Boga na kojega se veže i funkcija religije.²⁴

U govoru o sakramentima ne može se ignorirati ono što vjernici traže. Puno puta mislimo da se u sakramentalnim slavljinama radi o vjeri i o kršćanstvu. I ovdje izazivam... Ako dobro promotrimo, kod nas se sve vrti oko nekoliko sakramenata: krst-euharistija; potvrda; ženidba. Tomu treba dodati još i blagoslovinu sprovoda. Naime, htio bih upozoriti na to da mi se čini kako mi zapravo crkveno podupiremo društvenu socijali-

²³ E. Duffy piše: We make ritual (...) because we bring to it a network of association and intention which shapes its meaning for us (...) Every rite is our own work of art (...)" (*The Lay Appropriation of the Sacraments*, January 77 [899] [1996.] 58).

²⁴ Oslanjam se na djela L. M. Chauveta: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1979. (posebno IV. poglavlje); *Les Sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, 1993. Također ističem i svoja razmišljanja koja opsežnije zahvaćaju poimanje sakramenata: "Suvremena liturgijska teologija: znak i obredno uzbiljenje otajstva", u: *Diacovensia* 11 (2003.), str. 9-32.

zaciju i sakramentalno dajemo boju tako važnim obredima prijelaza (*rites de passage*) u društvu. U prelasku iz jedne dobi u drugu u svim kulturama postoji određena ritualizacija (rođenje, adolescencija, ženidba, smrt). Od prirodne datosti prelazi se u kulturalni događaj. Sve su to ujedno i rizične situacije – svaki prelazak nosi opasnosti. Simbolički obredi reintegriraju, omogućuju lakši prelazak.

MOTIVACIJA	BOG	FUNKCIJA RELIGIJE
1. "Uvijek se u obitelji tako činilo..."	"Bog naših otaca"	Religija – <i>tradicija</i>
2. "Ne želimo da bude različit od drugih..."	"Bog plemena"	Socijalna <i>integracija</i>
3. "Tako će primiti dobra načela..."	"Bog – čuvar uređenih odnosa i reda"	<i>Moralna funkcija</i>
4. "Ako bi mi se dogodila kakva nesreća..."	"Bog koji uzvraća"	<i>Sigurnost za 'drugi svijet'</i>
5. "Želim mu dati sve prilike..."	"Bog – svemoćni"	<i>Zaštita za budućnost</i>
6. "Nismo životinje..."	"Osjećaj nečega svetog"	<i>Transcendentalnost</i>
7. "Prilika je to za lijepo slavlje..."	"Odnos prema Božjoj ljepoti"	Slavlje – <i>estetika</i>
8. "U toj su dobi tako neđužni..."	"Bog djetinjstva i izgubljene neđužnosti"	Religija – <i>nostalgija</i>

Rođenje je življeno i kao opasnost – davanje imena i postajanjem članom skupine.

Pubertet – izlaz iz djetinjstva prate inicijacijski obredi.

Društvo također želi spojiti uloge muškarca i žene u novi oblik. Ta je čelija strano tijelo dok ju se ne asimilira. Odvajanje i spajanje – idealna slika koja omogućuje obred prijelaza. Smrt također ne ostaje na prirodnoj datosti i mrtvima dopušta mjesto u zajedništvu živih. To su kulturalne činjenice, ali kršćanstvo unosi novost, a često se kod nas ta novost ne vidi.

PREMA ZAKLJUČKU U POETSKOME TONU

Teško mi je, nadalje, reći kakav je govor o Bogu u liturgiji danas. Bojim se da se nije puno promijenio, jer nije ozbiljno

pred sebe stavio i usvojio dinamiku simboličkoga, odnosno kao da ne vjeruje u otajstvenost.

Drukčijost liturgije i današnjega govora leži možda u tome što liturgija (barem teorijski) nije mjesto govora o Bogu, već mjesto prihvaćanja Božjega djelovanja, čime se očituje biblijsko značenje riječi, *dabar*, koja je i *čin* i *dogadaj*. U liturgiji riječi postaju vidljive, čujne i opipljive; ona teži biti gesta, ispisana na tijelu vjernika (*krštenje*) ili biti položena u tijelo (*pričest*).

Liturgija je pak svojom euhologijom trajno u opasnosti da usvoji antropomorfnu govor koji je tipičan za bilo koje upoviješnjivanje. Liturgija doseže najdublja značenja, onkraj doslovnoga smisla, što je ujedno i dobar lijek protiv različitih oblika fundamentalizma.

U velikoj smo napasti danas uskliknuti poput Maxa Jacoba: "Moj Bože, ja sam panteist, a ti si neizreciv."²⁵ Liturgija ide u drukčijemu smjeru: *Bože ti si sebe izrekao u Kristu da bi mi bio bliz, uronjen u moj život, sa željom da me pobožanstveniš, a meni si i dalje neizreciv*. I baš me to raduje.

Uz liturgiju se vežu predodžbe o strašnome ili milosrdnome i blagome Bogu te svako vrijeme u prošlosti pokazuje ambivalentnost s naglascima koji su odraz kulture, ali je puno važnije uočiti napetosti kao konstantu. Danas se govor o Bogu čini *sploštenim*, bez stratifikacije i reljefnih osobitosti; nezahtjevnim i pomalo beskorisnim, bez odjeka i boje, bez snage i nadahnuća, osim tek negdje na rubovima koji jasnije pokazuju ekstreme.

Liturgiju ne može uzdići ni strogost rubrika ni individualna spontanost osjećaja. Sigurno je da davanje prostora šutnji, susretu s vlastitim iskustvima Boga, klanjanju koje neće biti pretvoreno u pobožnost iz osjećaja dužnosti, nego iz čuđenja i divljenja tu nedvojbeno pripadaju. To pretpostavlja pristup otajstvu kojemu može pomoći umjetnost, održavajući – kako kaže Salmann – 'otvorene prijelaze/prolaze'.²⁶ To je nemoguće nau-

²⁵ Pjesma Proljeće – Printemps; usp. V. Machiedo, *Osamnaest izazova. Francuski pjesnici 20. stoljeća*, sv. I., Zagreb, 1996., str. 150.

²⁶ E. Salmann, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova, 2000., str. 480.

čiti i zato bi valjalo više prostora dati mistagogijskomu koje se oslanja na događaj, na zahvaćenost, na ono što *mi* se dogodilo, gotovo marijanski *fiat mihi*. U duhovnim se poticajima ističe samo *fiat*, zaboravljajući mihi. Dopustiti sebi da odmah ne razumijemo, da ne shvaćamo, kao učenici nakon Uskrsa. Simbol je uzrok izgaranja srca – *nije li nam gorjelo srce?* – jer se ispod poraza krije nešto što valja otkriti, očitovati i navijestiti.

Ne znam jeste li primijetili drugu razinu nekršćanske simbolizacije u društvu: simpatičnost prema anđelima. Mogu se posvuda naći, a da rijetko tko u njih vjeruje, osobito ne vjerujući u kršćansku angelologiju. To je dio reinterpretacije koja ostavlja sliku o Bogu danas. Tu činjenicu koristim da bih istaknuo što je nama činiti.

Pierre Albert-Birot u svojoj pjesmi *Deux cent dix gouttes de poésie* pjeva: "Anđeli očito ne govore / Ni francuski ni engleski / Pa ni hebrejski / Nije na njima da nauče naše jezike / Već na nama da učimo njihove."²⁷ Tu leži i jedan veliki izazov za liturgiju i za govor o Bogu. Imam dojam kao da Boga pokušavamo naučiti svoj, ljudski jezik. On ga doduše zna – što je očitovao Utjelovljenjem – ali nam je u Kristu navijestio da smo mi pozvani prihvatiti Božji govor koji ostavlja otvoren prolaz i prelazak – Vazam – za čovjekovo uranjanje u otajstvo. Taj je prolaz križ, proturječan i velik – simbolički. U kršćanskoj se liturgiji na jednome mjestu lako susretnu smrt i radost; ona dan umiranja pretače u *dies natalis*; ta ista liturgija koristi obredne zakone u kojima se relativizira ozbiljnost i ozbiljno shvaća svakidašnjost; ona je radosno slavlje naizgled najtužnijega poraza ljudskosti. Pa ipak, iako prepuna slika koje trebaju postati simbolima da bi se moglo slaviti, ne dopušta predodžbe, definiranja i opisivanje Boga ili onostranosti. Ona istodobno veliča *magnalia Dei*, a u poniznosti muca nepoznavanje i nadspoznatljivost. Liturgija je proturječna, baš kao i kršćanski život.

²⁷ P. Albert-Birot, *Dvjesto deset kapi poezije – Deux cent dix gouttes de poésie 1952.-1967.*; usp. V. Machiedo, *Osamnaest izazova. Francuski pjesnici 20. stoljeća*, sv. I., Zagreb, 1996., str. 134.

Vjerujem da će i molitva Tridesete nedjelje kroz godinu i dalje ostati pomalo prazna, nečujna. Kako možemo “doživjeti u stvarnosti ono što vršimo u znakovima”, ako zanemarujemo činjenicu da simbol posjeduje istinitost Božje objave? *Malo više povjerenja u simboličko, molim!*

Završavam stihovima već navedene, pomalo čudne, 'europske pjesme': “Dum alta iaces on the fields so duss kein Wege seve, / Yel alma, d'ici détachée, su camin finds no cêo.” (“Dok visok ležiš na poljima skrivajući sve pute, / A duša, odriješena, svoj put pronalazi u nebo.”).

Liturgy and speaking about God (non)comprehension of what is symbolically-mystagogical

Summary

In a crisis of speaking about God, which man can never get rid of, liturgy offers something that, in recent decades, both philosophers and theologians resort to, and that is a holistic approach to the performing by means of symbolic. The problem how to speak about God seems to be “blocked” in a kind of an aporetic preconditioning. The one who can never be adequately spoken about remains ineffabilis et incomprehensibilis. Addressing to God by prayer, liturgy conveys that God always remains mysterious. His approaching to man has not reduced him to an object that would be at our disposal.

The author particularly refers to the lack of comprehension of what is symbolically mystagogical, which he correlates with mysticism, as an act verbally uncommunicative. When liturgy is concerned, today's speaking about God cannot escape from the post-modern joining of heterogeneous. Liturgical speaking definitely possesses the anaphoric function of speaking. It starts from the text to overpower it; it first organises itself to overpower its organisation and to become activity, the very living. Considering this, one can recognise the possibility of rite

in the anaphoric function, just in the same way as the metaphoric function makes the symbolic value possible.

Using some textbook examples from the past (with special attention to sacraments), the author also points to different approaches in the past and after the Second Vatican Council (when preference is given to the ecclesiastically-Christological way). And while today verbalisation in liturgy seems to be too stressed, liturgy has always witnessed that man is able to touch the Word of Life, in its manifestation, in its presence in our time and space, while liturgically it moved and moves from the expressive toward the inexpressive, no matter which speaking code is concerned. A valid desire for deeper understanding of liturgy and better harmony with contemporary thought has not legitimated liturgy to convert symbols into verbalism. Mystagogy does not interpret symbols outside the symbolic process, which is a frequent temptation of the catechesis of liturgy.

Our present approach in liturgy – which suffers greatly all these lacks of clarity in other languages – can possibly lead to cognitive participation, but not to liturgical participation. Excessive simplifications (even the ones that say that something has to be) in order to be comprehensible, are on the wrong track. The course of liturgy is complex and multilevelled, rather than on the level of discourse or in so called scientific exactness. Rite offers surprise, guarantees continuity with the past, does not remain in the past and leaves a possibility for creativity.