

---

# Objava i liturgija

## Fenomenološki vidovi sakramentalnog očitovanja

Ivica Žižić, Split

UDK: 265 : 165.62  
265 : 246.6  
Izvorni znanstveni rad

### Sažetak

U ovome je radu riječ o fenomenološko-teološkom promišljanju sakramentalne forme na obzoru Objave i u redu vjerničkog iskustva. Kao nit vodilja duž izlaganja pojavljuje se definicija sakramenta u redu simbola. Sakrament kao 'simbol svete stvari i vidljiva forma nevidljive milosti' – upućuje na mišljenje (onto)fenomenalnosti sakramenta kao i na razmatranje njegove ukorijenjenosti u Objavi. U prvom dijelu, autor obrađuje poimanje 'sakramentalne objave' na osnovi priloga 'teologije otajstva' i njezinih evolucija u suvremenoj misli te upozorava na fenomenološko nagnuće tih teorijskih pokušaja. Drugi dio priloga otvara zadanu tematiku prema 'fenomenološkom bistrenju' simboličke evidencije 'sakramentalne objave'. Budući da obrazlaganje sakramentalne objave zahtijeva korjenitije uočavanje onih fenomenoloških vidova koji izranjaju iz simboličke evidencije 'vidljive forme', u drugom dijelu ovoga priloga autor eksplicira izvornu fenomenalnost sakramenta i njegovu artikulaciju u redu iskustva. 'Što' sakramenta i njegov 'objektivni' smisao, budući da prožimaju ljudsko iskustvo i u njemu se 'pojavljuju', očitujući i ozbiljujući spasenjsku nakanu, upućuju na promišljanje fenomenalnosti sakramentalnog posredovanja spram 'motrenja u vjeri' (*fides oculata*). Tom 'posljednjem' mjestu sakramentalnoga očitovanja, autor posvećuje zaključne retke predlažući sliku pouzdanog iskustva susreta s Kristom u Emausu: (epi)fenomenalnost nevidljivoga u simboličkom ponazočenju 'lomljenja kruha' objavljuje događaj. U vremenu Crkve ono doseže 'motrenje u vjeri' i u njemu ispunjava svoju intenciju da ustanovi spasenjski odnos, te u istome da 'otkrije' dioništvo vjernika u Pashalnom Otajstvu.

## Uvod

Kada Tridentinski sabor u *Dekretu o Euharistiji* potvrđuje simboličku narav Euharistije i drugih sakramenata, naučava da je euharistija 'simbol svete stvari i vidljiva forma nevidljive milosti'.<sup>1</sup> Budući da je sakrament 'vidljivi simbol nevidljive milosti' u kojem pristup stvari sakramenta (*res sacramenti*) biva omogućen vidljivom formom (*forma visibilis*), on je po sebi prezencijalna forma očitovanja 'drugoga', onoga koji ga svojom inicijativom čini formom prisutnosti. Unatoč poteškoćama razumijevanja ove definicije i stanovitim ograničenjima koje sa sobom nosi, poglavito u smislu viđenja sakramenta u redu *bića* (*ens*), a ne u redu *čina* (*actio*), ona može biti prikladno polazište za fenomenologiju sakramenta, tj. za promišljanje sakramenta u redu ponazočenja Kristove prisutnosti u simboličko-obrednom 'fenomenu'. Poći od samoga fenomena sakramenta u teološku hermeneutiku otvara 'novi put' razumijevanju sakramentalne zbiljnosti, jer ono upućuje na ukorijenjenost sakramenta u spasenjski događaj (Objava i liturgija), te posljedično želi doprijeti do njegove intencionalnosti (Objava po liturgiji ili sakramentalna objava), da dosegne vjernički subjekt u simboličkoj evidenciji obreda (vjerničko iskustvo) i tako ispuni svoju posljednju intencionalnost (spasenje čovjeka po slobodnom prihvaćanju događaja u vjeri). Tim se zadaje slojevita razradba dvostrukog međuodnosa, koji je predmet dviju cjelina ovoga priloga: onoga međuodnosa koji se ozbiljuje između sakramenta i kristološke objave, i s njim u uskoj vezi, onoga odnosa koji se artikulira između *vidljive forme* sakramenta i vjerničkog iskustva u redu simboličke evidencije obreda. U sklopu takvoga promišljanja koje se nastoji konstituirati kao refleksija raznolikih pristupa, teologijska orijentacija se ne gubi usred induktivnih pristupa. Međuodnos objava/liturgija kategorijalno određuje specifično kršćansko obredno iskustvo sakramenta. Spram tog momenta zbiljnosti sakramenta, fenomenologijsko bistrenje 'reda iskustva'

---

<sup>1</sup> "Symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem." Sessio XIII, cap. III., DS 1639.

predstavlja nužni trenutak u teološkoj hermeneutici. Ono se, naime, treba pojavljivati u svim njezinim trenutcima, budući da je liturgija izvorni religiozni događaj, tj. 'događaj prisutnosti' koji se u svojem simboličko-obrednom fenomenu *ponazočuje* u spasenjski događaj u redu iskustva. Taj se fenomenološki vid, međutim, tematizira tek nakon što razbistrimo prvu razinu problematike objava/liturgija počev od *teologije otajstva* i poimanja *sakramentalne objave*.

## 1. OD OBJAVE PREMA LITURGIJI - SAKRAMENTALNA OBJAVA

Različiti teološki nacrti iz prve i druge polovice minulog stoljeća pokušali su odgovoriti na pitanje o biti sakramenta, vrednujući pozitivne simboličke, obredne i antropološke vlasti-tosti, 'transcendentalna' i 'kategorijalna' obilježja sakramenta. Taj 'prvi antropološki obrat' teologije, koji je istodobno potaknuo i 'teološki obrat' same teologije putem povratka *samim stvarima* objave, vjere i vjerničkog iskustva, ishodio je novim načinom mišljenja odnosa između liturgije i objave.<sup>2</sup> Taj je odnos uočen kao fundamentalno-teološki obzor na čijem temelju valja razumijevati bit i lik, smisao i učinkovitost sakramentalnog događaja. No, on je istodobno pridonio tematizaciji *sakramentalnosti objave*.

Teorijski prinos Oda Casela<sup>3</sup> ovoj tematici jamačno je najrelevantniji. Sakramentalna liturgija vrjednovana u svojoj ukorijenjenosti u objavi te u datosti življene forme odnosa sa spasenjskim događajem za Casela predstavlja dva komplementarna vida istog fundamentalno-teološkog pitanja, koje pogađa vrjednovanje kršćanskog identiteta i istinitost

---

<sup>2</sup> Usp. I. Onatibia, *Il corpo eucaristico di Cristo nella teologia contemporanea: status quaestionis*, u: N. Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, 2001., str. 39.

<sup>3</sup> Za cjeloviti pregled Caselove misli, kao i za ključne tematike 'teologije otajstva' usp. O. Casel, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, (hrsg. Vom Abt-Herwegen-Institut und A. Schilson), Pustet, Regensburg, 1986;

iskustva kršćanske vjere.<sup>4</sup> Caselova ideja *teologije Otajstva* tako poprima obilježja mnogo šireg i slojevitijeg nacрта u smislu obnovljenog razumijevanja liturgije kao uzbiljenja Otajstva, ali i dubljeg promišljanja povijesnosti Objave te njezine strukture očitovanja. Casel izravno pozicionira pitanje sakramentalnog očitovanja kao ključni element u razumijevanju biti kršćanskog bogoslužja i njegove ukorijenjenosti u objavu. Na potonjem vidu njegova teorijskog prinosa, kao nezaobilaznog referenta u našoj tematici, valja se zaustaviti te, unatoč sažetoj prezentaciji najosnovnijih ideja složene Caselove misli, valja razmotriti poimanje *sakramentalnog očitovanja* kao i susljedne evolucije te ideje.

### 1.1. *Sakramentalno očitovanje u teologiji Otajstva*

#### *Oda Casela*

*Sakramentalno očitovanje* nalazi se u jezgri Caselova teorijskog kompleksa. Na njegovoj osnovi on razmatra ne samo semantička 'značenja' pojma Otajstvo (*mysterion*) nego onto-antropološku strukturu sakramentalnog čina spram zbiljskog ponazočenja spasenjskog događaja. Ono što je Casela dovelo do *teologije Otajstva*, "možda najplodnije teološke ideje ovog stoljeća"<sup>5</sup> paralelni je studij *otačke predaje* i *povijesti religija*, koji su u izrazu *mysterion* i *gnosis* gledali sasvim druge sadržaje od onih koje moderni reduktivizam ograničava spoznajnim kategorijama i smješta u okvir racionalnoga posredovanja.

---

A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Matthias Grünewald, Mainz, 1982; A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003. Za cjeloviti pregled kršćanskog poimanja otajstva usp. L. Bouyer, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.

<sup>4</sup> "Koje mjesto zauzima otajstvo kulta u kršćanstvu?" pita se Casel. "Prava solucija na taj problem ovisit će umnogome od odgovora na drugi problem: što je kršćanstvo?" O. Casel, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Edizioni Messaggero, Padova, 2001., str. 26.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios-Verlag, Freising, 1966., str. 5.

“Mysterion”, tvrdi Casel, “izvorno ne znači jednu ‘nauku’, nego mistično-obredno iskustvo božanstva koje se ne uspijeva racionalno izraziti.”<sup>6</sup> Budući da se ne radi o objavi nekog ‘skrivenog sadržaja’, niti o racionalnom posredovanju ‘istina’, nego o iskustvu Božjeg očitovanja preko simboličko-obrednog (su)djelovanja, Otajstvo valja shvaćati kao božanski čin objave. *Mysterion*, u konačnici treba smatrati božanskom inicijativom da očituje, objavljuje i izražava u obrednim *symbolima*.<sup>7</sup> Tu kategoriju, stoga, valja iščitavati unutar logike povijesnog Božjeg očitovanja, ali i unutar vjerničkog iskustva obrednog očitovanja u simbolima. Kao prvo, otajstvo je božanski čin koji se ostvaruje u povijesti, preko povijesti i kao povijest. Božja ponuda spasenja je Otajstvo koje doseže vrhunac u Utjelovljenju, u sebedarnom samoočitovanju u Sinu, čime se ono zbiva kao povijesni događaj spasenjskog ponazoćenja. Kao drugi element u razumijevanju Otajstva pojavljuje se pitanje modaliteta posredovanja, tj. simboličkog govora objave i liturgije. *Opus redemptionis* ispunjen je očitovanjem u simbolima Prve Objave i konačno govorom i činima Utjelovljene Riječi. Casel misli otajstvo *kršćanskog kulta* u povijesno-spasenjskoj perspektivi čime otkriva ‘povijesnost’ i objave i liturgije. Otajstvo je i teološka kategorija sposobna izraziti stvarnu svezu koja postoji između obrednih čina u vremenu Crkve i spasenja dovršenog u Kristu, između transcendencije i povijesti koju obred u simboličkim formama ponazočuje. Time je Casel zadao još složeniji pothvat razumijevanja *simboličkog*

<sup>6</sup> O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma, 1985., str. 176.

<sup>7</sup> “Otajstvo Kristovo – naglašava Casel – koje se u našem Gospodinu ispunilo u punoj povijesnoj i bitnoj istini, u nama se ispunjava u simboličkim formama, koje nisu jednostavne izvanjske slike, nego su produhovljene stvarnošću novoga života koji je Krist stekao za nas. To osobito dioništvo u životu Kristovu, koje je s jedne strane simboličko, a s druge strane stvarno, u starini bijaše nazvano mistika. Ona je quid medium između jednostavne slike i istinske stvarnosti.” O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, str. 44. To iskustvo božanskoga posadašnjenja nije prisutno isključivo u kršćanstvu. I druge religije, poglavito grčki misterijski kultovi, koji prema Caselovu mišljenju predstavljaju ‘idealne tipove’ prakticanja religije, poznaju simboličko iskustvo inicijacije u božansko. Usp. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Töpelmann, Gießen, 1919.

*modaliteta* posredovanja i posljedično teorijske elaboracije simbola - strukturalne jedinice kršćanskog bogoslužja.<sup>8</sup>

Liturgija je ukorijenjena u kristološkom događaju. Sakramentalna liturgija je epifanija prisutnosti Otajstva u povijesti, koje zahvaća vjernika koji mu se otvara u vjeri. Otajstvo se tu zbiva kao sebeizricanje i sebedarno Božje očitovanje, kao povijesno sada spasenja u sakramentalnom simbolu. U sakramentu se stvarno uzbiljuje (*Vergegenwärtigung*) događaj spasenja. *Otajstvo kršćanskoga kulta*, zaključuje Casel, nije tek aplikacija milosti proizašle iz spasenjskoga Kristova čina, nego *ponazočenje* tog istog događaja, njegovo uzbiljenje u liturgijskom činu Crkve. Između sakramenta i spasenjskog događaja postoji čvrsta sveza, jer je sakrament kristološki intencioniran i antropološki destiniran događaj čija inicijativa počiva na Božjoj strani, u njegovoj spasenjskoj volji da se očituje čovjeku i uspostavi spasenjski odnos s njime. U svojoj vidljivosti i tjelesnosti Krist očituje Božju prisutnost, a ta prisutnost nastavlja biti zbiljnost, bit, *eidōs* sakramentalnog bogoslužja (*Mysteriengegenwart*).<sup>9</sup>

Za Casela je podjednako važno objasniti koji odnos vlada između Otajstva obreda i ljudskog iskustva i Otajstva u svojem izvornom smislu samoobjave Božje u Sinu i njegovoga sakramentalnoga ponazočenja. Liturgija i Objava pronalaze se u iskonskoj Božjoj intenciji da se spasenjski obznani čovjeku. Stoga je liturgija, drži Casel, očitovanje Objave, a sama Objava doseže sadašnjost u liku sakramentalne anamneze. U tom smislu, a na temelju Pavlove teologije, Casel upozorava da pojam Otajstva ima *trostruko značenje*: Otajstvo je Bog sam; Otajstvo je Božje sebedarno samoocitovanje u Sinu i Otajstvo je sakramentalna objava događaja u liturgijskoj anamnezi. U sva tri pojma Otajstva izlazi na vidjelo da Otajstvo nije noetički sadržaj koji se 'skriva', nego Bog sam koji se *očituje* u svom djelu i uspostavlja spasenjski odnos s vjerničkim subjektom koji (su)djeluje na istom događaju.<sup>10</sup> Na izvornom razumijevanju

---

<sup>8</sup> Usp. O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, str. 95.

<sup>9</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, str. 182.

<sup>10</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, str. 177.

Otajstva kao očitovanja Casel temelji ideju liturgije kao aktualne epifanije Otajstva. Liturgija je, prema njemu, epifanijska forma očitovanja otajstva, jer sakramentalno ponazočuje spasenjski događaj u cjelini. Tako ona ne posreduje učinke dovršenog događaja *semel pro semper*, nego ga sakramentalno posreduje u cjelini. Budući da je i sama uključena u povijesno-spasenjsku rasporedbu, jer njegovu istinu sadrži *substantialiter*, liturgija je *memorijalna* forma događaja koja živi sadašnjost spasenja u snazi slobodnog prihvaćanja Božje inicijative.<sup>11</sup> U tom pogledu, Casel drži važnim produbiti modalitet simboličkog posredovanja i sudjelovanja, ali i obrednog iskustva sakramentalnog očitovanja Otajstva koji se isprepleću u dubljem promišljanju Otajstva kao događaja objave (*povijesno-spasenjski događaj objave*) i objave događaja (*sakramentalno ponazočenje objave*).

Ako u temelju kršćanskog kulta stoji Otajstvo utjelovljenja koje se na sakramentalni način 'produžuje' u povijest, jezgra liturgijskog događaja je susret u vjeri s kristološkim događajem koji se sakramentalno 'očituje', te se daje iskusiti u simboličkoj dimenziji obreda. Pristup Otajstvu kao samome Bogu i njegovom sebedarnom samoočitovanju u Sinu otvora se sakramentalnom liturgijom čiji simboli ne vrše tek akcidentalnu funkciju uvjetovanja devocionalnih osjećaja, nego su *affectus* Prisutnosti koja se iz njih zrcali. Simboli realiziraju odnose između Uskrslog i vjernika, na način da njihova 'učinkovitost' nije kauzalne, nego relacionalne naravi.<sup>12</sup> Njihova učinkovitost počiva na vječnoj i apsolutnoj učinkovitosti Kristova čina kojim uvodi vjernika u zajedništvo božanskog života. Simboli su načini cjelovitog ostvarenja vjerničkog odnosa s kristološkim događajem te su kao takvi nesvedivi na etičko priopćavanje dužnosti i na intelektualno posredovanje istina. Ukratko, simboli su mjesta

<sup>11</sup> Usp. O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, str. 167.

<sup>12</sup> Jamačno Caselova teorija simbola, koju razvija unutar šireg diskursa o sakramentu in genere simboli, implicira razvoj specifične relacionalne ontologije personalističkog tipa. Povratak sakramenta u red simbola i obreda tako podrazumijeva stanoviti nadilazak 'klasične' ontologije sakramenta kao 'stvari' (res) milosti, a predlaže personalističku kategoriju sakramenta kao osobnog susreta, koji se rađa iz 'susreta tijela' (*gratia carnis*).

egzistencijalnog očitovanja Otajstva koji nipošto ne podliježu imanentnoj reifikaciji ili kauzalnom principu produkcije milosti. Oni tvore prostore neposrednog odnosa i *percepcije* Otajstva u vjeri, bivajući istodobno princip strukturalizacije vjerovanja, odnosno normativno mjesto kršćanske mistike.<sup>13</sup> Budući da sakramenti postoje upravo u vidu aktualizacije subjekta na obzoru objave, vjerničko sudjelovanje (*Mysterienhandlung*) na Otajstvu Prisutnosti (*Mysteriengegenwart*) ključni je element u razumijevanju simbolike odnosa. Upravo sudjelovanje jamči zbiljnost sakramentalnog događaja kao susreta, kao odnosa u vjeri. Iz toga slijedi da liturgija postavlja i pretpostavlja logiku susreta. U tom međuodnosu antropofanije, posredovanom relacionalnom simbolikom obreda, Casel iščitava stvarnost sakramentalnog očitovanja te 'gnostičku' percepciju sakramentalnog simbola.<sup>14</sup>

Budući da su simboli relacionalne naravi, oni otjelovljuju odnose s Gospodinom koji spasenjski djeluje *sada*, ispunjavajući liturgijski čin Crkve, te pružajući mogućnost su-djelovanja (*mithandeln*) na svojem Otajstvu. Liturgijsko sudjelovanje nosi obilježja *mistike*, jer onaj koji slavi postaje *myste* (onaj koji je 'iniciran' u Otajstvo), kršćanska liturgija za Casela i nije drugo doli stvarnost kristološke mistike (*Christusmystik*) - proces inicijacije u zbiljnost Kristova Otajstva, a to je 'normativan' i 'normalan' oblik kršćanskog iskustva. Spram težnje da se simbolična 'izvanjskost' obreda podredi

---

<sup>13</sup> U tom pogledu Casel razvija ideju 'liturgijske gnoze'. Budući da noetička dimenzija otajstva nije tek njegova nepoznatljivost, nego prije svega simbolički modalitet njegova priopćavanja u povijesti, koji pogađa čitavog čovjeka, gnoza ili 'spoznaja otajstva' ishod je cjelovitog prijanjanja uz sakramentalno uzbiljenje kristološkog događaja. Radi se o egzistencijalnom spoznanju 'po inicijaciji' u samo otajstvo. Liturgijska gnoza posreduje sasvim drugi oblik evidencije od one uobičajene racionalne i logičke. To je 'simbolička evidencija' događanja očitovanja i otvaranja svijesti onom činu koji ozbiljuje slobodu i određuje poput temelja ozbiljenje relacije s Bogom. Tako sakramentalna liturgija ima 'mistična' obilježja personalne relacije zajedništva u kojoj inicijativu ima sam Bog. S druge pak strane, mogućnost tog iskustva dana je sa simboličkog i antropološkog reda liturgije.

<sup>14</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, str. 5-58.



apofatičkom subjektivizmu ili pak da se instrumentalizira u korist doktrinarne i moralne didaktike, Casel ističe da je sakramentalna forma najodličniji oblik realizacije kršćanske mistike. U sakramentalnom sjedištu u kojem se isprepleću *fides* i *mystica* u redu iskustva Prisutnosti, zbiva se aktualizacija samoga kršćanstva kao *religio*, a povijesnog subjekta kao kršćanina. Kristova prisutnost u sakramentu je, naime, vazda prisutnost osobe i događaja *propter nos*. Ona je povijesno uzbiljenje događaja darivanja u Sinu, koji u obrednom simbolu zahvaća vjernika i upravo zato je ono *aktualno* i *stvarno* ponazočenje njegova Otajstva.

Daleko od spiritualističkog, mirakulističkog i iracionalističkog viđenja očitovanja, za Casela je sakramentalno očitovanje bitno vezano uz povijesnu kristofaniju čiji je memorijal sudjelovanje na spasenjskom događaju objave. Upravo na okosnici sakramentalnog arhetipa Utjelovljenja, liturgijski događaj se ne može smatrati aplikacijom duhovnih milosti niti posredovanjem racionalnih zrenja, nego slobodnim prihvaćanjem inicijative Uskrsloga. Povijesni kristološki događaj, Kristovo tijelo i njegovi čini nipošto nisu akcidentalni u činu spasenja. Oni su egzistencijalni modaliteti prisutnosti, dinamične forme posredovanja iskustva Božje Objave u Sinu, koji utjelovljuju *mysteria carnis Christi*. Iz toga jasno slijedi da je Euharistija vrhunac kršćanskih otajstava, tj. da je ona *epifanija otajstva*.<sup>15</sup>

U odnosu prema antropološkom subjektu, simboli čine 'vidljivom' Prisutnost koja, iako se ne daje zahvatiti imanentnim gledanjem, pruža iskustvo 'zrenja' Prisutnosti. 'Vidljivost' u ovom smislu za Casela je vezana uz osobiti oblik spoznaje ili gnoze u kojoj se evidencija jezgre liturgijskog događaja – otajstvena pneumatska prisutnost – temelji na izvornim oblicima spoznavanja onoga koji se očituje *in actu*. Taj praktični i neposredni pristup obredu uvjet je mogućnosti percepcije očitovanja Otajstva, koje se ne događa izvan i nasuprot subjekta, nego ga egzistencijalno obuhvaća u njegovoj

<sup>15</sup> Usp. O. Casel, *Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte*, u: *Benediktinische Monatsschrift* 4 (1922), str. 13-20.

cjelini. Radi se o rafiniranoj duhovnosti svetog znanja, o *gnozi* Prisutnosti koja se zbiva putem 'enfazizacije' simboličkog. Kršćansko bogoslužje, kao simbolička i stoga stvarna relacija s Uskrsnim, transformira vjernika unoseći ga u osobito iskustveno spoznavanje Boga (*ganzheitliches Denken*). Naime, i religiozna svijest ovdje se pojavljuje kao 'organ' epifanije Otajstva, jer je ona posljednje mjesto gdje se očitovanje ozbiljuje. Jer Otajstvo se ne daje u simbolima kao 'objektima, nego u simbolima kao odnosima, njegovo očitovanje se ukorjenjuje u izvornim simboličkim iskustvima svetoga. U toj formi percepcije 'svetoga', u stanju 'pasivne aktivnosti', u 'teo-patičkom' odnosu spram božanske inicijative, vjernička svijest zamjećuje pojavak 'jedinstva' i 'cjelovitosti' ujedinjenja s Otajstvom. Prakticirani simbol (*mystisches Symbol*), zahvaljujući svojoj *osjetnoj formi*, mjesto je aktualizacije intencionalne energije otvaranja prema prisutnosti koja efektivno i afektivno unosi čovjeka u stvarni odnos s cjelinom događaja. No, ono što sakrament daje vidjeti nije tek ljudsko otvaranje smislu putem ontološkog iskustva pojavka bitka, nego personalno *posredovanje prisutnosti drugoga*. Sakrament, naime, djeluje simboličkim jedinstvom i zbiljski otvara prema susretištu događaja. Tako su u redu uzbiljenja događaja neodvojivi Otajstvo kao *sadržaj* i Otajstvo kao *forma*.<sup>16</sup>

Sakramentalno očitovanje, međutim, bitno je vezano uz 'očitovanje u Tijelu' (*mysteria carnis Christi*) s kojim se liturgija identificira, jer ona ne slavi 'stvari' sakramenta, nego Tijelo-Prisutnost po kojoj nam je došlo spasenje. Spram tog utjeloviteljskoga principa liturgije, koji Casel snažno ističe upozoravajući na patrističku teologiju simbola, liturgijski simboli jamačno ne mogu biti tek sredstva milosti (*instrumentum separatum*) ekstrinsečna spasenjskom događaju, niti oblici racionalne komunikacije istine spasenja. Simboli su radije iskustvene forme božanskog očitovanja koje imaju snagu uvesti vjernika u sudjelovanje na Otajstvu. Na poznatoj izreci Lava Velikog:<sup>17</sup> *Ono što je bilo vidljivo u Spasitelju, prešlo je na*

---

<sup>16</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, str. 178-180.

<sup>17</sup> *Sermones* 74, str. 4.

sakramente, Casel potvrđuje svoju tezu o liturgiji kao očitovanju (epifaniji) Otajstva, koja se artikulira u logici Utjelovljenja i eksplicira u sakramentalnom činu (su)djelovanja. Budući da je 'ono što je bilo vidljivo u Spasitelju prešlo na sakramente', 'simboličko tijelo' liturgije je intrinsečni element 'kristofanije', jer u njemu i na njemu vjerničko sudjelovanje se temelji na aktualnoj učinkovitosti Kristova čina.

Odnos koji se temelji na onome što je između događaja objave i njegova liturgijskog slavlja tako je obilježen izručivanjem epifanijskom događaju u vjeri. Sudjelujući na onom činu po kojem se spasenje zbiva kao živa aktualnost objave, tj. kao odnos s Bogom koji je otajstvo ukoliko se 'pojavljuje' u simboličkoj evidenciji obreda, vjernik doseže 'gledanje u vjeri' koje je milosno priopćavanje prisutnosti u snazi sakramentalne učinkovitosti vjerovanja. Sakrament, dakle, nije vidljivi znak jednog doktrinarnog sadržaja, nego je on događaj u kojem su vjernik i Crkva u osobnom odnosu sa spasenjskim događajem, stjecaj jedinstva povijesnog Božjeg očitovanja, njegove vječne inicijative i dinamike vjerovanja povijesnog subjekta.

### *1.2. Sakramentalno očitovanje kod E. H. Schillebeeckxa i S. Marsilija*

Casel nas je poučio da je bit kršćanskog kulta Otajstvo koje je Božje sebedarno očitovanje u kojem se Bog sam očituje i očitujući se u Sinu uspostavlja spasenjski odnos s čovjekom koji mu se otvara u vjeri. Stvarna Kristova prisutnost u sakramentu nezamisliva je bez prisutnosti njegova događaja i, obrnuto, ponazočenje događaja podrazumijeva prisutnost Gospodinovu 'u njegovom Tijelu'. Prema tome, bit sakramentalne liturgije je uzbiljenje onoga događaja kojim Bog u Sinu spašava svijet i kojim čovjek u vjeri prihvaća događaj Božjeg sebedarja. No, sakramentalno očitovanje nije moguće misliti kao mirakulistički događaj 'viđenja', nego kao iskustvo 'gledanja u vjeri'. Očitovanje je potrebno misliti u redu povijesti i događaja uprisutnjenja i zato u redu iskustva.

Na tom 'iskustvenom' vidu sakramentalnoga događaja Casel se zadržao tek na koncu svojih istraživanja, otvorivši prostora *fenomenologiji religije* u bistrenju simboličko-obredne naravi kršćanskog bogoslužja.<sup>18</sup> Caselova zasluga sastoji se ponajviše u ustrajnom 'povratku samim stvarima' sakramenta, tj. modalitetima, obrednim formama i govorima, s naglaskom na 'filološkom' pristupu, zatim u razumijevanju liturgije na obzoru objave, ali i jamačno novom načinu mišljenja 'povjesnosti' objave. U konačnici, to ga je dovelo na put stanovite *fenomenologije sakramenta i sakramentalnog iskustva*, što ga je već otvorio njegov suvremenik R. Guardini.<sup>19</sup> Sakramentalno očitovanje, odnosno, tumačenje sakramentalnoga simbola kao vidljivog znaka ponazočenja Otajstva u međuvremenu su naslijedili i razradili dvojica (ne)izravnih promicatelja Caselove

---

<sup>18</sup> Ovdje mislimo na Caselovo posljednje djelo *Glaube, gnosis und Mysterium* (1939) u kojem razmatra pojam otajstva i s fenomenološkog gledišta.

<sup>19</sup> Za razliku od dogmatske teologije sakramenta koja je osobito nakon II. vatikanskoga sabora djelomično napustila manualistički način interpretacije sakramenata, te prihvatila 'povijesno-spasenjsku' (biblijsku) i 'povijesnu' perspektivu prikaza razvoja sakramenta i njegove nauke, te zaslugom K. Rahnera, započela s tumačenjem sakramenta u redu simbola, liturgijska teologija je, barem u razdoblju liturgijskog pokreta, postupno unosila 'transcendentalnu fenomenologiju', ali i 'fenomenologiju religioznog iskustva' (filozofiju religije) u istraživanje sakramentalne forme. To je razvidno kod 'posljednjeg' O. Casela, te osobito kod R. Guardinija. Upravo su oni autori glavnih teorijskih prinosa poznavanju sakramenta kao simbola i u širem smislu, sakramenta kao obreda. Nadilazeći značajne manjkavosti tadašnje (i današnje) teologije u interpretaciji sakramenta, ovi su autori jamačno dali velik prilog u nadilaženju mišljenja sakramenta kao statičnog znaka u korist prezentacije sakramenta kao čina (*actio*); u fatalnoj razdiobi između 'materije' i 'forme' u korist mišljenja sakramenta kao *simbola* čija je izvanjskost konstitutivna u samome sakramentalnom posredovanju; u razradbi 'uvjeta mogućnosti' liturgijskog iskustva u redu tijela i svijesti, a ne samo objektivističkog razmatranja njegovih 'doktrinarnih sadržaja', u mišljenju odnosa između sakramenata i Crkve naspram individualističkog devocionalizma 'milosnih učinaka'. Kao prilog jednoj epistemologiji liturgijske teologije dovoljno je naznačiti prilog R. Guardinija iz 1921. godine, u kojem se jasno nazire ideja jedne liturgijske teologije cjelovito prožete antropologijom i fenomenologijom religioznog iskustva. Usp. R. Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, u: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921), str. 97-108.

teologije: nizozemski teolog E. H. Schillebeeckx i Caselov učenik, benediktinac S. Marsili. *Teologija sakramenta kao susreta i teologija sakramentalne objave* dva su znakovita pokušaja tumačenja međuodnosa liturgije i objave, oba čvrsto povezana uz Caselovu teologiju otajstva. Oni, s jedne strane, snažno podupiru iščitavanje sakramenta u svjetlu kristologije, čime i sam odnos objave i liturgije dobiva na relevantnosti u njihovim teorijskim projektima. S druge pak strane, ovi su autori razradili pitanje povijesnosti sakramentalne forme. Budući da su sakramenti intrinsečni *povijesti spasenja* i povijesti vjerničkog subjekta, oni se neprestano ostvaruju kao *aktualizacija* tih dvaju obzora (objave i vjerničkog subjekta). U tom okviru smješta se i tematika *sakramentalnog očitovanja* kakvu predlažu dva autora. Očitovanje je sastavni dio aktualizacije objave u liturgiji i subjekta u povijesti, te je kao takvo sakramentalno iskustvo prisutnosti. Promotrimo kratko njihovo viđenje sakramentalnog očitovanja.

Schillebeeckx, u svojem široko poznatom djelu *Krist, sakrament susreta s Bogom*, sintetizirajući teološko-liturgijski i skolastički model, tumači sakramentalni događaj koristeći se antropološkom i personalističkom kategorijom *susreta*, te iščitava istinu sakramenta u svjetlu ontologije očitovanja.<sup>20</sup> Time on želi vratiti sakramentu izvornu relacionalnost i evidenciju te pokazati kako sakrament aktualizira povijesni subjekt, ponazočujući se kao spasenjski susret u Kristu i u Crkvi. U prvom redu, autor vidi sakrament kao epifanijsku eksplikaciju metapovijesti Uskrsloga u vidljivosti sakramentalne forme koja omogućuje *susret* i pristup spasenjskom događaju. On je s jedne strane utemeljen u Objavi, odnosno u Kristovoj sakramentalnosti, a s druge strane, u ljudskom načinu prihvaćanja Objave sakramentalnim posredovanjem. Da bi pokazao izvornu komplementarnost Božje objave i čovjekova odgovora, autor se odlučuje na dublje povezivanje objaviteljske i sakramentalne logike posredovanja, te sakramentalnu

---

<sup>20</sup> Usp. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1987. (Hrvatsko izdanje: *Krist-sakrament susreta s Bogom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992.).

'vidljivost' znaka i 'nevidljivost' milosti pokušava iščitati u ključu *kristofanije*.<sup>21</sup> Krist je *sakrament susreta* s Bogom. U njemu se, naime, ostvaruje savršena veza između nevidljivosti Božjeg Otajstva i vidljivosti njegova Tijela. On je prvotni sakrament i kao takav arhetip sakramentalnosti uopće. *Post eventum* Krist svoju vidljivost produžuje preko sakramenta Crkve te osobito preko liturgijsko-sakramentalnih čina. Na isti način na koji je Krist sakrament susreta s Bogom, Crkva je sakrament susreta s Uskrslim.<sup>22</sup>

U ovoj personalističkoj, ali istom 'deduktivnoj' perspektivi, vjernik biva vrjednovan kao subjekt i naslovnik objave u faktičnosti svoje povijesne i tjelesne egzistencije. Time se, naizgled, čini jasnim da je sakramentalno očitovanje sama bit liturgijskog događaja i da odnos između liturgije i objave prelazi preko te ontološke simboličko-manifestativne dimenzije. No, Schillebeeckx je tek djelomično uspio razraditi ovaj 'fenomenološki' vid sakramentalnog očitovanja. Dedukcija kojom se vodio slijedeći Casela u razjašnjenju genealogije sakramenta – od Božje inicijative u Kristu, *prvom* sakramentu, preko Crkve, do sakramentalne forme – zahtijeva i induktivno viđenje 'uvjeta mogućnosti' iskustva sakramentalnog očitovanja, odnosno *fenomenologiju* 'forme' očitovanja: tijela, svijesti i osjeta.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Usp. *Isto*, str. 28-29.

<sup>22</sup> Usp. *Isto*, str. 51.

<sup>23</sup> Bez ulaska u detaljnu raščlambu Schillebeeckxove sakramentologije važno je naglasiti da njegova razradba simboličke evidencije na osnovi ontologije očitovanja tek djelomično uspijeva objasniti lik 'sakramentalne objave'. Sporno je, međutim, mišljenje sakramenta kao eksplikacije vidljivosti metapovijesti Uskrsloga i njegovih 'ovjekovječenih čina' čime on jamačno dehistorizira vrijeme liturgijskog slavlja sakramenta, ali i instrumentalizira ulogu tijela i znaka u posredovanju prisutnosti upadajući u identičnu zamku (neo)skolastičke reifikacije simboličkih relacija, a ponegdje i u pseudodocetizam, kada aplicira i na Utjelovljenje ontologiju očitovanja. On, naime, misli antropološko još uvijek u dualističkoj perspektivi čime tijelu pridaje tek sporednu ulogu "vizualizacije" duhovnog, a povijesti pridaje tek ulogu epifanijske eksplikacije ontološki i metapovijesno predefinirane zbiljnosti. Unatoč značajnim teorijskim slabostima, Schillebeeckxov prinos je ostao široko prihvaćen sa strane dogmatske teologije i pozitivno vrjednovan osobito u

Pojam *sakramentalnog očitovanja* prisutan u Caselovu govoru o Otajstvu kao objavi, koji se u Schillebeeckxovoj teologiji sakramenta eksplicirao u kategoriji *susreta*, u djelu rimskog teologa S. Marsilija doživio je drugi naglasak. Marsili, nastojeći vjerno slijediti Casela, odlučuje upraviti pozornost prema *sakramentalnoj objavi*. On se, naime, usredotočio na odnos između liturgije i objave u teološko-povijesnoj perspektivi. Marsili se odlučuje iščitavati liturgiju u svjetlu *teologije povijesti*, nadilazeći reduktivne tendencije tumačenja liturgije pod vidom 'kronološke' povijesti liturgijskih obreda i 'značenja' pojedinih simbola i obreda. Povijesno-spasenjska kvalifikacija i kristološki identitet sakramentalne liturgije objektivno su dvije teme koje je Marsili solidno razradio, iako su one, naravno, dio Caselove predaje, ali i koncilskog nauka koji je prihvatio sve bitne ideje Caselove teologije. Nadilazeći historicističku, juridičku i rubricističku koncepciju liturgije, Marsili u svojem najznačajnijem djelu, *Liturgija, povijesni trenutak spasenja*, razvija ideju o međuodnosu između liturgijskog slavlja i događaja spasenja, pokazujući kako aktualni liturgijski trenutak ne samo slijedi logiku Objave kao *instrumentum separatum* nego je on njezin 'posljednji', tj. 'aktualni' trenutak.<sup>24</sup> U toj perspektivi, liturgija posjeduje autentičnu *traditio* spasenjskog Otajstva tj. "prenošenja Kristova Otajstva preko obreda koji je aktualizacija i objava istog Otajstva."<sup>25</sup> Marsili drži da je liturgija *objava događaja* i povijesno-spasenjski događaj njezina uprisutnjenja. Liturgija je, naime, *sakramentalna objava događaja* Objave.<sup>26</sup>

---

smislu dubljeg promišljanja međuodnosa liturgije i objave na temeljnom principu utjelovljenja, ali i u pogledu poticaja složenijeg promišljanja fenomenologije liturgijskog iskustva u redu liturgijskog očitovanja Otajstva.

<sup>24</sup> Usp. S. Marsili, *La liturgia. Momento storico della salvezza*, u: B. Neunheuser – S. Marsili – M. Auge – R. Civil, *Anamnesis. 1. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova, 1979., str. 33-156. Drugo značajno djelo gdje je Marsili dodatno artikulirao svoju teologiju jest *I segni del Mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1987.

<sup>25</sup> S. Marsili, *La liturgia. Momento storico...*, str. 88.

<sup>26</sup> Usp. S. Marsili, *Teologia liturgica*, u: D. Sartore – A. M. Triacca, *Nuovo dizionario di liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1983., 1419-1420.

Sakramentalna liturgija je istodobno događaj koji u sebi 'nosi' povijest spasenja i posreduje ju u svojoj povijesnoj dimenziji.<sup>27</sup> Time Marsili pokušava misliti odnos između transcencencije i povijesti unutar međuodnosa između povijesno-spasenjskog događaja i njegovog 'posljednjeg' liturgijskog trenutka. "Krist", piše Marsili "djeluje sada u obredu i s obredom kao što je nekoć djelovao u vlastitom čovjstvu i s njim."<sup>28</sup> Slijedeći Caselovu teologiju, on zastupa mišljenje da je 'sakramentalno tijelo liturgije' također otajstvo, ukoliko je forma očitovanja Kristove prisutnosti. Značeći tu prisutnost, sakramentalni simboli učinkovito vrše posvećenje čovjeka. Iako Marsili ponešto jednostrano gleda na Otajstvo u njegovu odnosu na antropološke dinamike po kojima se zbiva sakramentalni simbol, te reducira obred na njegovu semantičku vrijednost, on ipak uspijeva ukorijeniti simboličko-obrednu datost u kristološki događaj, pokazujući kako je *povijest* mjesto realizacije, a liturgijski *traditio* forma pristupa transcendentnoj Božjoj inicijativi. Povijest je, naime, jedinstveno područje u kojem se ostvaruje Božji nacrt rasporedbe spasenja. Povijesnost, konačno, kvalificira dijalošku formu liturgijskog slavlja koje sabire Božji čin prema čovjeku (posvećenje) i ljudski odgovor (slavljenje). U teološkoj 'koncentraciji' liturgije, Krist se kao Otajstvo ('objekt' slavlja) i osobni sakrament Božje prisutnosti ('subjekt' slavlja) nalazi u jezgri sakramentalnog bogoslužja kao onaj koji ima prvotnu i apsolutnu inicijativu. Liturgija je slavlje Kristovog Otajstva koje se eksplicira preko dviju obrednih formi očitovanja – preko Pisma (njegova sakramentalnog navještaja) i preko sakramentalnog čina (sakramentalnog uzbiljenja događaja).<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Usp. S. Marsili, *La liturgia nel discorso teologico odierno. Per una fondazione della liturgia pastorale: individuazione delle prospettive e degli ambiti specifici*, u: P. Visentin – A. N. Terrin – R. Ceccolin (ed.), *Una liturgia per l'uomo*, Padova, 1986., str. 38.

<sup>28</sup> S. Marsili, *La liturgia. Momento storico...*, str. 88.

<sup>29</sup> Tako Pismo u liturgiji postaje živa Riječ koju Krist izgovara. Marsili će reći da "kršćanska liturgija" stoji u sv. Pismu kao što Kristova "stvarnost" stoji u njegovu navješčaju. S. Marsili, *La liturgia. Momento storico...*, str. 102.



U tom pogledu Marsili je tek naznačio potrebu govora o specifičnom 'liturgijskom iskustvu' u redu simbola, jer je sakramentalna objava bitno vezana uz simbol kao način relacije između događaja i njegova aktualnog uprisutnjenja.<sup>30</sup> U razradbi 'induktivnog' puta iščitavanja sakramentalne objave Marsili se ograničio na deduktivno viđenje tog međuodnosa i odatle se pružaju granice njegova teološkog priloga. Ako je, naime, modalitet posredovanja Otajstva povijesna i simboličko-obredna dimenzija predaje (*traditio*), očekivati je da će kroz te iste dimenzije koje čovjek konkretno živi u bogoslužnim činima, biti moguće i jedno simboličko i povijesno iskustvo Božjeg samoočitovanja. Sakramentalna objava, koliko god bila uvjerljiva u svojim teološkim osnovama bilo u pogledu utemeljenja sakramentalnosti liturgije u logici Utjelovljenja, bilo u njezinu povijesno-spasenjskom vrjednovanju, ne može ostati tek ideja jednog teološkog nacрта. Ona zahtijeva bistrenje u redu svojih simboličkih formi i teologalnih odnosa koje simbolika obreda utjelovljuje, tj. nužno upućuje na fenomenološku eksplikaciju modaliteta sakramentalnog očitovanja, otvarajući prostor općoj antropologiji religioznog ponašanja i religiozne percepcije.

## 2. FENOMENOLOŠKI VIDOVI SAKRAMENTALNOG OČITOVANJA

Dijalektika između vidljivoga i nevidljivoga, između očitovanja i očitovanoga prvotni je objekt fenomenološkog razmatranja. S jedne strane, ono zahtijeva promišljanje fenomenalnosti sakramentalnog očitovanja, s druge strane podrazumijeva preispitivanje uvjeta mogućnosti iskustva očitovanja, smještajući se tako u red onih problema spoznaje i svijesti kojima se bavi 'transcendentalna fenomenologija'. Na tom području fenomenologija može pomoći u eksplikaciji izvornih modaliteta sakramentalne liturgije, a time i u bistranju njezine religiozne *bīti* (*eidōs*) onako kako se ona očituje u

---

<sup>30</sup> Usp. S. Marsili, *I segni del Mistero di Cristo...*, str. 25-68.

vjerničkoj svijesti i u svojem očitovanju *jest* u-prisutnjenje, prisutnost za vjernika. U jezgri fenomenološkog razmatranja liturgije, dakle, ne nalaže se opis 'religioznih predmeta', nego eksplikacija transcendentálnih modaliteta religiozne svijesti, tj. pitanje *kako se konstituira* religiozni smisao obrednih akata, kako se on artikulira u vjerničkoj svijesti, te konačno doživljava kao *očitovanje prisutnosti*.

No, *očitovanje* nije samo središnji predmet koji se provlači u razmatranju sakramenta kao vidljive forme nevidljive milosti. Ono je glavna tema *fenomenologije*. Fenomenologija kao filozofija iskustva ne ograničava se na specifično područje pojavka stvari. Ona ispituje izvorni način pojavka, bio on osjetni ili intelektualni. Fenomenologija istražuje *kako se sama stvar* očituje u svojem pojavku i u njemu *jest*. Budući da pojavak nije tek djelomična evidencija ili pogrešna iluzija, nego puno i definitivno očitovanje 'same stvari', fenomenologija određuje svoj prvotni metodički akt u *motrenju* fenomena u njegovoj faktičnoj pojavnosti te ga opisuje slijedom njegova očitovanja. Način očitovanja, tj. kako očitovanja, srž je fenomenološkog istraživanja. Zato je Husserlova fenomenologija *in primis* znanost o onome što se pojavljuje, gdje očitovanje znači realno bivstvovanje, tj. ima obilježje zbiljske datosti. Unutar sfere čiste fenomenalnosti može biti analiziran i opisan taj intencionalni odnos terminima očitovanja, smisla i intencionalnog odnosa. Temeljna fenomenološka analiza smjera pokazati kako fenomen očituje 'svijet' (*Lebenswelt*) i koji su uvjeti mogućnosti posredovanja stvari u mnogostrukosti percepcija jednog ili više subjekata.<sup>31</sup>

Kada je riječ o sakramentalnom očitovanju, teologija je pozvana misliti liturgiju i u fenomenološkoj perspektivi 'posredovanja' i 'očitovanja'. "Za naše doba – piše O. Casel – (...) neophodno je razbistriti obredni *eidos* Otajstva na

---

<sup>31</sup> 'Mogućnost' komplementarnosti između teologije i fenomenologije je vrlo složeno pitanje, koje na ovome mjestu ne može biti cjelovito obrađeno. No, ipak zaslužuje barem kraće razjašnjenje. Za razliku od teologije, koja je *scientia fidei* i koja se odvija unutar kategorijalnoga, pozitivnoga i sadržajnoga konteksta vjerovanja (što vjere), fenomenologiju zanima

prirodnoj razini kako bi se zatim moglo bolje razumjeti njegovo kršćansko ispunjenje.”<sup>32</sup> U tom pogledu, teologiji se nameću dva ključna problema: razjasniti simbolički identitet sakramenta kao forme očitovanja i pokazati kako ga struktura vjerničke svijesti prihvaća.<sup>33</sup> Kroz ova dva vida pokušat ćemo istražiti sakrament kao vidljivi simbol nevidljive milosti, te otvoriti do sada razmatrane teme međuodnosa liturgije i objave prema tematizaciji iskustva i svijesti u redu sakramentalnog očitovanja.

(transcendentalno) kako se konstituira smisao i kako se on pojavljuje. Fenomenologija se radije bavi čistim očitovanjem u procesu fenomenalizacije negoli hermeneutikom sadržaja. Njezin je eminentni objekt, naime, evidencija značenja i njegova konstitucija u svijesti, odnosno u iskustvu fenomena. U bistrenju fenomena ona podrazumijeva i redukciju svih prethodnih mnijenja koja zastiru njegovu izvornost, te nipošto ne anticipira rezultate, nego se otvara neizvjesnim ishodima. U programatskom obrascu k samim stvarima fenomenologija drži da mišljenje treba uočiti kako se fenomeni daju sami od sebe, kako se pokazuju baš ukoliko se pokazuju i daju. Fenomenološka redukcija zahtijeva povratak *k samim stvarima*, koji omogućuje prispijevanje k biti (*eidōs*) njihove fenomenalnosti posredovane ‘darivanjem smisla’ (*Sinngebung*). Na tragu Husserlova nacрта, fenomenologija se pojavljuje jamačno kao epistemologija spoznaje. Ona, naime, podrazumijeva proces bistrenja spoznajnog kretanja prema zrenju biti (*Wesensschau*). Zato se primarno bavi percepcijom u intencionalnom aktu, te prelazi od intencionalnog akta k obzoru značenja i od obzora značenja nadolazi u zrenje biti (*Wesensschau*). No, fenomenologija ostaje stalno zaokupljena primarnom vidljivom datošću (tj. doživljajima – *Erlebnissen*), te zbiljnošću onoga intencionalnog objekta koji se konstituira oko svoje noematske jezgre. Za cjeloviti pregled fenomenologije i njezinih pravaca usp. V. Costa – E. Franzini – P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002.

<sup>32</sup> O. Casel, *Fede, gnosi e mistero...*, str. 212.

<sup>33</sup> Ono po čemu se fenomenologija ‘može’ približiti teologiji, jest njezin osnovni predmet: iskustvo. Fenomenologija, u svojem pravom smislu, treba biti shvaćena kao *filozofija iskustva*, budući da njezin tematski obzor sačinjavaju formalna i materijalna područja na kojima se vrši naše iskustvo. Ona je posebna disciplina, jer ne posjeduje neki tematski privilegirani objekt, nego proučava iskustvo kao takvo. Zato je to radije filozofska praksa ili metoda negoli neka posebna filozofska škola. I pitanje ‘istine’ za fenomenologiju je eminentno pitanje iskustva. Za fenomenologa riječ ‘istina’ je naime prazan pojam ukoliko ne eksplicira svoje ‘razloge’ u iskustvu. Istina je obzor, nipošto u smislu daljine i nepristupačnosti, nego u smislu procesa približavanja putem zasebnih perspektiva i kutova

## 2.1. Fenomenalnost sakramentalnog simbola

U najjednostavnijem obliku religiozni simbol, a tako i onaj sakramentalni, može biti definiran kao *očitovanje svetoga* i budući da je očitovanje, on je *sama stvar* iskustva i svijesti. Simbol je jamačno najmanja, a ujedno strukturalna jedinica, 'minimalni totalitet' obrednog procesa, koji u sebi sabire cjelinu relacija u čijim temeljima stoji i koje ozbiljuje. Fenomen simbola poseban je fenomen s mnogih gledišta. Simbol je izrazito polivalentan i neodređen fenomen, jer svaki pokušaj istraživanja simbola unosi u labirint značenja i svaki pokušaj iscrpnog tumačenja simbola završava reduktivnim ishodom. Simbol valja misliti radije kao čin posredovanja koji se kontinuirano

---

gledišta. Stoga fenomenologija nipošto nije teorijski, jezikoslovni ili interpretativni 'posjed' istine. Ona se radije artikulira kao *opisna* disciplina, koja u opisu slijedi pravila, a ne privilegira tematike. Za fenomenologiju je mnogo važnije uvidjeti *načine* preko kojih nam se posreduju same stvari, tj. odgovoriti na pitanje modaliteta njihova očitovanja u svijesti. Zato fenomenologija može biti definirana i kao 'filozofija odnosa'. Fenomenologija ukida dualizam subjekt/objekt, priznajući prioritet odnosa (intencionalnih ili dijalektičkih) unutar i spram fenomena.

Suvremena teologija zasigurno ne skriva simpatije prema fenomenologiji. Osobito je prisutan interes za osnovne registre religioznog osjećanja i prepoznavanje 'idealne tipologije' religioznog iskustva. Svaka teologija liturgije nužno uključuje fenomenologiju i s njom u uskoj vezi, antropologiju. Budući da je liturgija *religiozni doživljaj in actu*, a fenomenologija ispituje iskustvo, ne radi se samo o formalnim konsonantama, nego o afinitetima u samome sadržaju. Cilj fenomenologije u ovom predmetu je doći do onih modaliteta svijesti kojima vjernik 'spoznaje' Otajstvo, kojima ga 'opaža', tj. kako se ono eksplicira u svijesti i osjetima. Fenomenologija se tako smješta na razinu problema transcendentalne spoznaje i percepcije prisutne u samoj liturgiji. Fenomenološka metoda, međutim, ima i stanovita ograničenja spram teologije i teološkog predmeta. Opisna analiza religioznog iskustva i njegovih 'eidetičkih modaliteta' dopire do svojih granica koje se nužno otvaraju hermeneutičkoj fenomenologiji. Svaka teologija koja namjerava implicirati fenomenologiju u svoj predmet, dužna je usklađivati opisni s interpretativnim trenutkom, pri čemu dakako mora voditi računa i o granicama same hermeneutike. O tome više: Usp. A. N. Terrin, *Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia. Saggio di fenomenologia della religione*, u: *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2002., str. 128-129.

oslanja na osjetno iskustvo i čini s njim jedinstveni savez. On se pojavljuje na različitim područjima (govor, obredi, umjetnost), obilježava različita stanja duha i svijesti, unosi u specifično intuitivno razumijevanje, ali i ozbiljuje realne odnose. Možda je pravilnije govoriti o simboličkoj dimenziji (ili situaciji), odnosno o *simboličkoj procesualnosti* (ili *redu*) koju tvori simbolički izraz u odnosu prema ljudskoj svijesti, negoli misliti simbol kao religiozni, umjetnički i ini 'predmet'.<sup>34</sup> Simbol se naime uvijek uspostavlja slijedom relacije i on jest 'utjelovljena relacija', 'umreženost' akata i intencija subjekata koje ga čine *formom očitovanja*. Simbol je u tom pogledu očitovanje svojega referenta, ali i očitovanje onoga koji je obuhvaćen simboličkom relacijom. Ta (infra)struktura simbola u čijoj se jezgri nazrijeva 'posljednji' temelj, a to je transcendentnalna intersubjektivnost, jamačno poznaje i (sopra)strukturu simbola, poglavito na religioznom području, u kojem simbol biva doživljen kao *epifanija*, tj. 'sveta', objavljujuća forma božanskoga.<sup>35</sup> Za razliku od matematičkog simbola koji znači funkcije, religiozni simbol ozbiljuje personalne relacije, te kroz relacije artikulira očitovanje subjekata.<sup>36</sup> Fenomenalnost religiozne simboličke forme sastoji se upravo u očitovanju i vertikalizaciji svijesti prema višoj, odnosno dubljoj razini. Taj je put omeđen cjelovitošću percepcije i cjelovitošću percepcije božanskoga, koji je uvijek prvi i posljednji referent religioznog simbola. Simbol je, drugim riječima, očitovanje prisutnost, budući da je *nositelj prisutnosti*. U toj perspektivi simbol je očitovanje koje intencioniranu stvarnost (prisutnost) dok je posreduje, uzbiljuje u odnosima koje utemeljuje u jedan jedinstveni duhovno-tjelesni red. Simbol, za razliku od idola, ne omeđuje prisutnost. On je transparentna forma 'pojavka nevidljivoga'. Stoga simbol valja smatrati *formom očitovanja* po inicijativi onoga koji se očituje i zato se simbol doživljava kao 'fenomenalizacija' božanskoga, njegova *ex-ousia*, uprisutnjenje

<sup>34</sup> Usp. L.-M. Chauvet, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano, 1997., str. 42-47.

<sup>35</sup> Usp. C. Valenziano, *Liturgia e antropologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997., str. 13.

<sup>36</sup> Usp. G. Mazzanti, *I sacramenti, simbolo e teologia. 1. Introduzione generale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999., str. 74-76.

koje obuhvaća čovjeka i uvlači ga u dijalog. Tako simbol nije 'objekt', nego relacija, nije statična forma, nego događaj uzbiljenja te forma iskustva svetoga.<sup>37</sup>

Sve to postaje razvidno uzmemo li u obzir da je simbol *fenomen* (*phainomenon*) u izvornom smislu riječi. Upravo kao fenomen, simbol je očitovanje svojega referenta, koji, izlažući se u svojem simboličkom očitovanju, jest 'za' nekoga. Nadalje, budući da je očitovanje, simbol podrazumijeva iskustvenu evidenciju ('oči-glednost') svojega posredovanja. Zato je upravo 'vidljivost' sakramentalne forme, tj. njezina 'iskustvena' dimenzija onaj predio na kojem valja *ispitati pojavak same stvari sakramenta*. Francuski fenomenolog J. L. Marion ponudio je zanimljivo razmišljanje o *fenomenalnosti sakramenta*.<sup>38</sup> Njegovo je mišljenje da je euharistija pod mnogim vidovima poseban *fenomen*. Ona, naime, poznaje 'dvostruki' red fenomenalnosti, jer je *materia sacramenti* već konstituiran fenomen, dok je stvar sakramenta (res) – nevidljiva milost – posljednji i definitivni fenomen iz kojega sakrament crpi svoj identitet. Sakrament ima *dva lica: forma visibilis et gratia invisibilis*. Na koji se način, dakle, sama fenomenalnost može udvostručiti u jednom jedinstvenom fenomenu? Na prvoj razini, ono što omogućuje očitovanje same stvari jest datost simboličnost sakramenta. No, sakramentalni simbol se ne ustanovljuje u cjelini u ovom predjelu fenomena. On se, naime, ukorjenjuje u nevidljivom, koji se posvema izuzima iz gledanja.<sup>39</sup> Zato sakrament, prema

---

<sup>37</sup> Simbol je naravno sredstvo spoznaje – piše C. Greco – ali, za razliku od slike i od pojma, u ontološkom smislu pruža spoznaju preko sudjelovanja na simboliziranoj stvarnosti. (...) Stoga, označava ono što pripada na noetičkom i ontološkom redu. Simbol ima snagu ontičke prezentacije i egzistencijalnog sudjelovanja na redu bitka i stvarnosti. Njegova je funkcija uvođenje u tu stvarnost." Usp. C. Greco, *La conoscenza simbolica nell'esperienza religiosa*, u: C. Greco – S. Muratore, *La conoscenza simbolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998., str. 247.

<sup>38</sup> Usp. J. L. Marion, *La fenomenalità del sacramento: essere e donazione*, u: N. Reali (ed.) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, 2001., str. 134-154.

<sup>39</sup> "Milost Kristova – piše Marion – nikada se ne pojavljuje kao takva u ovome svijetu; i svi sakramentalni čini, koji se događaju u našem životu, počev od krštenja, neće se nikada moći pribrojiti vidljivosti svjetovnih fenomena,

Marionovu mišljenju, tek djelomično pripada fenomenalnosti simbola. No, to ne znači, kao što ćemo vidjeti, da materijalnost sakramenta ostaje akcidentalni instrument između 'uzroka' i 'duhovnog učinka'. Da bi se mogla uopće uočiti fenomenalnost sakramenta, tvrdi Marion, potrebno je pretpostaviti da se nevidljivo posreduje u vidljivo, da se daruje 'sve do potpunog predanja', da se 'pojavljuje' kao 'nevidljivo'.<sup>40</sup> On drži da se ta 'paradoksalna', 'dvostruka' fenomenalnost u sakramentalnom posredovanju vrši *darivanjem* 'sve do predanja'.

Euharistija je osobit fenomen, koji počiva na darivanju svojega referenta. Kristovo darivanje u sakramentu nadilazi intenciju subjekta i njegovu inicijativu te se pruža bez uzmaka. U fenomenološkoj perspektivi, smatra Marion, u sakramentu se radi o 'ispunjenom' fenomenu koji nadilazi intencionalnost svijesti, ali u teološkoj perspektivi sakrament se nedvojbeno artikulira na osnovi kenotičkog predanja Riječi. Budući da se Bog u Kristu i u Kristovu čovještvu predaje bez uzmaka, 'sve do predanja' i da se Krist definitivno daruje u materijalnosti sakramenta, sakrament ne može biti shvaćen drugačije nego kao 'ispunjeni fenomen' ili 'epi-fenomen', koji se konstituira na temelju inicijative *kenotičkog predanja* Riječi. Upravo taj čin kojim se događaj ponazočuje u svojem liturgijskom memorijalu, ima svoju estetsku evidenciju i simboličku konfiguraciju.<sup>41</sup> Događaj se ponazočuje snagom Božje inicijative u Sinu i u Duhu. On počiva na izvornoj intenciji Božjoj da se sebedarno očituje, te unese čovjeka u zajedništvo života. Liturgijski događaj kao memorijal Pashalnog Otajstva, bitno je teologalna relacija, u kojoj Crkva slaveći dopušta da se Otajstvo 'očituje', 'fenomenalizira' u krilu sakramentalnog bogoslužja i slaveći ga da trajno spoznaje aktualnu intenciju Božjeg spasenjskog sebedarja. Crkva se povjerava memorijalu koji u činu slavljenja postaje epifanija Otajstva, živa aktualnost djelujuće prisutnosti

---

jer se vidljivost tih čina nikada neće moći proširiti povrh fenomena prema 'onim stvarima koje oko ne vidje' (1 Kor 2,9)." *Isto*, str. 138.

<sup>40</sup> Usp. *Isto*, str. 143.

<sup>41</sup> Usp. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali 'meraviglie della salvezza' nel tempo della Chiesa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1988., str. 234-235.

onoga koji je Subjekt liturgije. Drugim riječima, sakramentalna liturgija 'stoji' u Objavi. Ona je *sakramentalna objava događaja Objave* koji u njoj doseže aktualni trenutak i ispunjava svoju apsolutnu intenciju da se daruje 'sve do predanja'.

Paradigma sakramenta – vidljivog simbola nevidljive milosti – očitovanje je dovršeno u Sinu. U Kristu 'slici' Boga nevidljivoga (Kol 1,15), vidljivo i nevidljivo čine jedinstvo, a tako i u sakramentu u kojima milost Kristova nisu puki učinci niti 'stvari' sakramenta, nego njegov Subjekt. Budući da povijesno zaključena objava nije prepuštena deduktivnim interpretacijama, niti se iscrpljuje u eksplikaciji njezina sadržaja, već je intencionirana da kao *universale concretum* dosegne ljude svih vremena i posreduje im Božje očitovanje u Sinu, ona je upućena na sakramentalnu aktualizaciju kao dijakronički događaj i sastavni dio svojega darivanja. S druge pak strane, sakrament može pronaći svoju istinu jedino u odnosu prema objavi: u vjerničkom dioništvu na događaju objave koja se sakramentalno disponira. Otuda valja uočiti intrinsečnost odnosa objave i liturgije: naime, sama objava povjerava se obredu i biva obredno disponirana u povijesti, ispunjavajući tako svoju intenciju da se *očituje* uspostavljajući spasenjski odnos u vjeri. Ona dakle povijesnu dimenziju ne napušta, jer vrijeme u kojem Crkva slavi Kristovo otajstvo, po njegovoj inicijativi – ovo *činite meni na spomen* – jest eminentno povijesni trenutak Božjeg sebedarja. To pak znači da je *sama stvar sakramenta* neiscrpn i apsolutni događaj Božje objave u Kristu, koja se *fenomenalizira* u simboličkom okrilju obreda, doseže aktualni povijesni trenutak i zbiva se kao '*epifinomen*' otajstva.

## 2.2. (Epi)fenomenalnost prisutnosti

Budući da je fenomenalnost sakramentalne forme složena stvarnost, potrebno je uočiti bivalentnu konstituciju sakramenta, te lučiti, bez odvajanja, *vidljivu formu* od *nevidljive prisutnosti* (*milosti*). To je lučenje, naime, moguće samo na teorijskoj razini, jer religiozna svijest u simbolu ne vidi



'dvostruki red' očitovanja, već prepoznaje jedinstveni 'pojavak nevidljivoga' te spram njega ozbiljuje 'povjerljivo motrenje'. Ta 'mistična' forma religioznog doživljavanja nije samo učinak milosnog djelovanja nego je i antropološki ukorijenjena. Marion upozorava da simboličke forme sakramenta u ljudskom iskustvu *očituju* mnogo više od čiste materijalnosti. Ono što simboli 'daju vidjeti' mnogo je više od njihove imanentne fenomenalnosti.<sup>42</sup> Voda, kruh, vino, ulje nose sa sobom značenja i obećanja, upisuju se u egzistencijalna stanja u kojima subjekt biva zahvaćen transparentnošću 'transcendencije' koja se kroz njih pomalja. Simboli su, drugim riječima, 'očitovanje smisla', koji se 'pojavljuje' slijedom sudjelovanja, tj. preko neposrednog doticaja i iskustva simbola. Kristovo darivanje jamačno se artikulira unutar 'prve' fenomenalnosti sakramentalnog simbola. Budući da sakrament nije 'stvar u sebi', nego podrazumijeva 'epi-fenomenalnost' Kristova darivanja, on se dijalogalno artikulira kao bogoljudski čin.<sup>43</sup> Sakrament se, naime, očituje u aktualizaciji simbola i preko njega, koji je 'sakramentalno tijelo' i stoga izvorno mjesto iskustva kristološkog događaja.

Ono što sakramentalni simbol očituje vjerničkom iskustvu, jest živa prisutnost koja se zbiva za njega. Husserlovim terminom, tu je prisutnost moguće izraziti rječju *leibhaft*: ono što se očituje čini puno jedinstvo s 'tijelom' očitovanja. Religiozna svijest 'prepoznaje' u simboličkom očitovanju prisutnost, koju nije moguće svesti na projekciju vlastite svijesti, jer je očitovanje prisutnosti vazda očitovanje drugoga i stoga *priznanje* drugosti božanskoga. To je iskustvo, s jedne strane, obilježeno neposrednošću i intuitivnošću, a s druge strane ono se reflektira na subjekt kao ono što je 'moćno' i 'cjelovito'. Religiozna svijest se tako pronalazi u stanju 'pasivne aktivnosti'. 'Svijest' u ovom smislu znači reflektirajuću 'svjesnost' kao unutarnju strukturu, 'u-sredotočenost' u opažaju, ali i podrazumijeva sadržaj doživljaja. U simbolu, formi

<sup>42</sup> Usp., J. L. Marion, *La fenomenalità del sacramento...*, str. 152-153.

<sup>43</sup> Usp. P. Blond, *Theology and Perception*, u: *Modern Theology*, 14 (1998) 4, str. 529.

fenomenalizacije svetoga, svijest prepoznaje prisutnost koja se relacionalno tvori kao *prisutnost za* te slijedom prihvaćanja i sudjelovanja na istoj, ta se prisutnost 'pojavljuje' i 'opaža' u liku 'cjelovitog iskustva'.

Novija istraživanja Husserlove fenomenologije donijela su zanimljive rezultate u pogledu njegova mišljenja 'arheologije religioznoga doživljavanja' 'svijeta života' (*Lebenswelt*) religioznog doživljaja.<sup>44</sup> Budući da je religiozno iskustvo uvijek vezano uz simboličko ponazoćenje te se artikulira putem dioništva na simboličkom događaju, njegovo je osobito obilježje *aktualnost* i *neposrednost*. Za Husserla je osobito bitna 'materijalna' (ili kako ga on nazivlje *hyletička*) dimenzija fenomena u sprezi s tjelesnom dimenzijom subjekta (*Leib*), između kojih se artikulira simbol. Jer ona 'utjelovljuje' onu drugu stvarnost te artikulira sjećanje, afektivnost, pa i noetički trenutak; valja je smatrati *izvornim oblikom* pristupa transcendenciji religioznog događaja. Naime, za religioznu svijest, prisutnost i forma pojavka božanskoga koincidiraju, te istom impliciraju svijest i tijelo kao 'mjesto' intencionalnog odgovora. Jamačno se u tom pogledu 'hyletički' trenutak može smatrati 'objaviteljskim', budući da upravo on otvara pristup transcendenciji prisutnosti.<sup>45</sup> Zahvaljujući fenomenalnosti simboličke forme, subjekt može sudjelovati i opažati na onome što se u očitovanju pokazuje i u njemu jest. On se u cjelini svojega bića pronalazi unutar događaja ponazoćenja i taj događaj ga istodobno cjelovito pogađa, tako da se religiozni doživljaj može shvatiti samo u perspektivi *susreta prisutnosti* u obličju simbola.

Dijalogonalno utemeljenje simboličkog događaja u prisutnjenja zasigurno podrazumijeva uočavanje uloge tijela i tjelesnosti kao prvotnog medija prisutnosti. Na tragu Husserlova nacрта, J. Derrida tvrdi da je tijelo izvoriste prisutnosti, te da je prisutnost izvorno mjesto subjektivnosti. On prisutnost misli polazeći od 'glasa tijela', no istom misli

---

<sup>44</sup> Usp. A. A. Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova, 2005.

<sup>45</sup> Usp. *Isto*, str. 123-124.

prisutnost kao autorefleksivni čin svijesti i kao intuiranu datost koja se uzbiljuje u iskustvu.<sup>46</sup> No, ono što je oprečno prisutnosti, tvrdi Derrida, nije odsutnost, nego diferencija.<sup>47</sup> Sama riječ *prae-sentia* kazuje izloženost onoga što je zapravo u sebi sakriveno, onoga što je otajstveno te se povlači pred opisnim pogledom. U tom pogledu, prisutnost se artikulira kao *diferencija*. No, prisutnost se jamačno artikulira još više u *identitetu* s tijelom očitovanja. Prisutnost znači i izložiti se, očitovati se i u svojem očitovanju biti.<sup>48</sup> Prisutnost je istodobno refleksivni i relacionalni čin. Ona je, naime, vazda prisutnost za nekoga koji je priznaje i stupa s njom u dijalog. Zato je potrebno razlikovati relacionalnu prisutnost (prisutnost kao očitovanje nekome) i ontološku prisutnost (prisutnost nekoga), koje su dva bitna vida iste stvarnosti. Koincidencija s tijelom uvjet je mogućnosti prisutnosti. Tu se prisutnost čini vidljivom, tj. zbiva se kao uprisutnjenje u samome subjektu i u odnosu prema drugome. Prisutnost se u-tjelovljuje i tako se *dogada* kao ek-statična prezentacija drugome. U korijenu genealogije prisutnosti i u-prisutnjenja artikulira se dijelektika identiteta i diferencije, odnosa i među-odnosa.<sup>49</sup> Prisutnost je, uostalom, prostorno-vremenska kategorija, koja je uvijek vezana uz tijelo i kao takva ona se pronalazi u redu obitavanja i vremenovanja. Zasigurno sva obilježja prisutnosti se sabiru u *motrenju*, jer je po-nazočenje vazda upravljeno gledanju u kojem se tematizira.

Temeljni je korelat prisutnosti i njezinog opažaja *motrenje*. To 'prvo' simboličko zrenje u kojem se zbiva izvorno priznanje i posredovanje čovjekove prisutnosti jamačno je naj snažniji medij simboličkog priopćavanja. Jer je pogled izvorna 'sinteza' prisutnosti (aktivno motrenje), ali i 'pasivno' izlaganje prisutnosti drugoga, njegova bipolarna dijelektika pomiruje

---

<sup>46</sup> Usp. J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 2001.

<sup>47</sup> Usp. J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 2006., str. 190.

<sup>48</sup> Usp. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2002., str. 269.

<sup>49</sup> Usp. A. Gerken, *Teologia dell'Eucaristia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1986., str. 218-219.

*video* ('gledam') i *videor* ('bivam viđen'), koje se stječe u 'cjelovitu' formu iskustva 'motrećeg tijela'. Upravo je u pogledu razvidno da je prisutnost pojavak, podizanje u vidljivosti, samo-očitovanje. Motrenje je paradigma 'aktualnog doživljaja' i percepcije odnosa uopće. Ono je 'prva objava' i 'prvi pristup' svijetu života. Motrenje je, nadalje, transcendentalno estetičko i aletičko iskustvo. Naime, vrjednovanje i shvaćanje događaju se preko pogleda u kojem se istina eksplicira u neposrednom iskustvu. Jer je iskustvo objaviteljsko, ono objavljuje u odnosu prema subjektu, ali i u odnosu prema objektu objave. Na to je upozorio već Husserl. Izvorno jedinstvo između subjekta i objekta očituje se u svakom fenomenu iskustva. Fenomenologija tvrdi da je upravo iskustvo, u kojem se očituje jedinstvo subjekta i objekta, autentično očitovanje stvarnosti. Budući da iskustvo nije metoda, nego mjesto gdje se stvarnost objavljuje, ono se ne ograničava pokazati i dokazati ono što je stvarno, nego objavljuje stvarnost. "Ono što stvari jesu (...) jesu ukoliko su stvari iskustva".<sup>50</sup> U pogledu, kao primarnom iskustvu, stvarnost se *objavljuje*, i *očitujući se*, ona se tu zbiva kao prisutnost.

Ako je motrenje otkritost prisutnosti i njezino uzbiljenje, ono je istom temeljni registar *očitovanja*. No, očitovanje, ovdje shvaćeno kao sebedarno izlaganje drugome, aktualizira ono motrenje sposobno prihvatiti fenomenalizaciju nevidljivoga. Filozofska i teološka tradicija je ovaj tip motrenja nazivala *myein* – mistični čin poniranja u nevidljivo – i s njim u uskoj vezi koristila izraze poput *idein* (vidjeti) ili pak *theoria* (motriti).<sup>51</sup> Fenomenalnost simboličke forme u kojoj vidljivo i nevidljivo srastaju u jedinstvo odnosi se prvotno na 'motrenje' kao temeljni simbolički doživljaj prisutnosti. Simbol njedri ek-statični čin percepcije i tvori ga kao 'organ' epifanije otajstva.<sup>52</sup> No, simbol uvijek živi od svojega 'hyletičkog trenutka', od

---

<sup>50</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, Einaudi, Torino, 1976., str. 103.

<sup>51</sup> Usp. A. De Santis, *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere tra mistica, filosofia ed arte*, Studia Anselmiana, Roma, 1996., str. 27-28 i 39.

<sup>52</sup> R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1958., str. 48-49.

'holističke' percepcije jedinstva vidljivoga i nevidljivoga. O tome je govorio Husserl kada je tvrdio da je ono 'formalno' fenomena izvorni pristup njegovoj biti. I sam Casel, u svojem promišljanju *gnostičke percepcije* u sklopu liturgijskog iskustva, upozorio je na taj jedinstveni oblik pristupa transcendenciji sakramentalnog čina.<sup>53</sup>

Da bi objasnio 'izvorne načine' liturgijskog iskustva, Casel promišlja očitovanje Otajstva u svjetlu fenomenologije religioznog doživljavanja. Pritom se koristi rezultatima Levy-Bruhlovih<sup>54</sup> istraživanja 'prelogizma' i načina religioznog sudjelovanja kod 'primitivnih' (tzv. 'cjelovito mišljenje'). Prema njemu, izvorni način percepcije simbola artikulira se u logici sudjelovanja na nevidljivome. To nije racionalna evidencija 'značenja', nego simboličko-estetska evidencija, koja počiva na događaju simboličkog ponazočenja božanskoga koji se u svojem očitovanju 'cjelovito' obznanjuje.<sup>55</sup> Transcendentalni smisao religioznog iskustva ovdje pokazuje 'izvorni' način pristupa 'otajstvu obreda'. Simbolički opazaj rađa se upravo u 'hyletičkom' trenutku, tj. u fenomenalnosti simbola koji je transparentan lik one prisutnosti koja se kroz njega '(epi)fenomenalizira', te slijedom svojega očitovanja ostaje neopisna. Bivajući istodobno aktualni doživljaj i osjeta i svijesti, odnosno, ostvarujući se kao cjelovito iskustvo, simbol u obrednom činu 'inicira' u očitovanje Otajstva na način da i sami osjeti i svijest bivaju uvučeni u njegovu objavu. No, oni se iskazuju konstitutivno 'teopatični'. Iskustveni pathos simbola 'posljednje' je mjesto očitovanja obrednog ponazočenja otajstva. Drugim riječima, simbol – holistička forma prisutnosti – ozbiljuje jedinstvo iskustva i svijesti u percepciji 'cjeline'.<sup>56</sup>

Simboličko-estetska forma percepcije na taj način ostvaruje otvaranje mističnom, shvaćenom u izvornom smislu riječi *mystes*; postaje inicijativa koja se prepušta

<sup>53</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero...*, str. 59-114.

<sup>54</sup> Usp. L. Levy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Milano, 1981.

<sup>55</sup> Usp. O. Casel, *Fede, gnosi e mistero...*, str. 85-89.

<sup>56</sup> Usp. R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, 1999., str. 48-53.

inicijaciji u prisutnost onoga koji se daje 'otkriti' putem 'cjelovite percepcije'. 'Mistično' motrenje simbola aktualizira intuitivnu i osjetnu spoznaju ('entropatiju'), a relativizira uzročnu, logičku i intelektualističku evidenciju. To iskustvo, naravno, nije ograničeno na motrenje. Simbolika blagovanja, mazanja, uranjanja, stavlja u pokret mnogostrukost simbola i čina koji konvergiraju u estetiku prisutnosti, a sazdaju se kao *actio passiva*. Biti nahranjen, opran, pomazan izvorna su 'patetička' iskustva – matrice simboličkoga – koja 'preobražavaju' subjekt koji im se izlaže, 'vertikaliziraju' svijest u 'meta-noetičkom' opažaju transcendentne inicijative koja mu prethodi i omogućuje ga. Preko 'patetičke' forme iskustva simbola, subjekt se nalazi u izvornom položaju percepcije diferencije one inicijative koja nije njegova, a kojoj zahvaljuje svoje postojanje.<sup>57</sup> Znakovita je antropološka figura simbolike blagovanja o kojoj obilno govori Pismo i koja se nalazi u jezgri euharistijskog događaja uzbiljenja Otajstva Sina. U njoj najjasnije izlazi na vidjelo otvaranje transcendentnom preko posredovanja tijela kojim subjekt prispijeva k svijesti o sebi i ozbiljenju zajedništva s drugima.<sup>58</sup> Jest plod s drva života, pashalno janje, manu u pustinji, blagovati Gospodnju večeru, prije bilo kakvog posredovanja 'značenja', ozbiljuje očitovanje odnosa. Gratuitnost blagovanja, u kojem čovjek transcendirira nutritivnu razinu, a otvara se temeljnim odnosima, zbiva se kao stvarni simbol očitovanja smisla. Simboličko tu ne obznanjuje tek puki 'nauk', niti predstavlja smisao, nego je izvorna forma pristupa smislu i istini događaja. Paradigmatički čin u kojem se ozbiljuje sinteza Božje istine i čovjekove slobode poprima tijelo simbola u kojem se ljudska svijest 'budi' na povjerenje dara i s njime na neuvjetovani odnos milosti. Gesta u kojoj se susreću ljudska žudnja i Božja istina reflektira se na integraciju svih intencionalnih akata, svih percepcija, koje inače analitički um ne uspijeva zahvatiti. Doživljavajući svoj 'izvor' i 'vrhunac' u sakramentalnom prijanjanju onom događaju koji samo slijedom

---

<sup>57</sup> O tome više u: A. Bertuletti, *Il corpo e l'intelligenza della fede*, u: *L'io e il corpo*, Glossa, Milano, 1997., str. 9-29.

<sup>58</sup> Usp. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung...*, str. 17.

slobodnog pristanka vjerničkog subjekta može ispuniti svoju intenciju – spasenjsko darivanje u Sinu – vjerničko sudjelovanje postaje izvorni način pristupa objavi. Jer se smisao obreda i njegovih simbola ne iscrpljuje u posredovanju 'značenja', nego u ozbiljenju odnosa, sakrament sabire u jedinstvo aktualizaciju Božjeg spasenjskog djela i aktualizaciju vjerničkog subjekta. Epifanija Otajstva u krilu obrednog simbola tako ispunjava svoje obećanje na obzoru subjekta koji mu u slobodi povjerava realizaciju svoje povijesne egzistencije.

Liturgijsko iskustvo objave artikulira se na temelju 'objektivne' Kristove prisutnosti. Vjernik doživljava sakramentalnu liturgiju kao otkritost događaja na čijem se obzoru njegovo biće rekapitulira u svjetlu istine događaja. Budući da je 'ono što je bilo vidljivo u Spasitelju, prešlo na sakramente' (Lav Veliki), liturgija stavlja u pokret posredovanja svu 'materijalnost' obreda, obuhvaća svu 'tjelesnost' subjekta, artikulirajući u njima i preko njih onu Prisutnost koja je Otajstvo jer se objavljuje (Casel). Kristova prisutnost u liturgijskom događaju mnogostruka je prisutnost u 'liturgijskim činima', u 'misnoj žrtvi i u osobi službenika', 'pod euharistijskim prilikama', u 'sakramentima', u 'svojoj Riječi, te u 'zajednici' koja slavi njegova otajstva (SC, 7). Stoga se, naučava Sabor, u liturgiji "pomoću vidljivih znakova označuje i, na način pojedinom znaku svojstven, izvršuje čovjekovo posvećenje (...)" (SC, 7). *Opus redemptionis*, naime, stvarno se ispunjava u događaju Utjelovljene Riječi, koja produžuje svoje darivanje u sakramentu. Taj događaj, koji značeći izvršuje i vršeći označuje, obilježava ukupnu povijesno-spasenjsku rasporedbu te u nju implicira sakramentalnu liturgiju kao dijakronički događaj i sastavni dio svojega darivanja, dopirući do vjernika kao 'posljednji trenutak povijesti spasenja' (Marsili). U tom pogledu, sakramentalna liturgija konstituira se u simboličko-sakramentalnom izricanju i posredovanju Prisutnosti Osobe i Događaja i zbiva se kao susret u vjeri (Schillebeeckx). U konačnici, razvidno je da se na pitanje: što je sakrament odgovor pronalazi u redu drugoga pitanja: tko je sakrament susreta s Bogom?

UMJESTO ZAKLJUČKA: *EMAUS* – PARADIGMA SAKRAMENTALNOG  
OČITOVANJA

Na koncu ovoga razmatranja<sup>59</sup> držim da Lukino izviješće o događaju iz Emausa (Lk 24, 13-35) na najjasniji način tumači sakramentalno očitovanje kao uzbiljenje kristološke objave, ali i na vrlo zanimljiv način pokazuje one *fenomenološke vidove* euharistije u njezinom simboličko-obrednom identitetu. Emaus je upravo paradigma sakramentalnog očitovanja. Dok učenici hode prema Emausu i žive u uskrsnom vremenu, ali ga paradoksalno ne zapažaju, jer su njihovi pogledi zaustavljeni u evidenciji Isusove smrti, pridružuje im se Uskrsli. Oni mu nude tumačenja događaja, ali ne uspijevaju dosegnuti smisao i prepuštaju inicijativu onome koji zapravo samog sebe izgovara i tumači, te ispunjava njihovo slušanje intuicijom zrenja istine o događaju. No, samo slijedom evidencije simboličkog čina lomljenja kruha, u kojem se on očituje i iščezava s očiju, istina Osobe i Događaja se ozbiljuje u 'aletičkom' iskustvu: ispunjava gledanje istine događaja. Ponavljajući onu istu gestu kojoj je povjerio posredovanje svojega otajstva, on 'otvara oči' učenika ('patetička' integracija percepcije), ali istom iščezava tragom svoje kenotičke geste (znak diferencije), identificirajući svoj događaj s euharistijskom gestom. Tu je euharistijska gesta *očitovanje događaja* u snazi sakramentalnoga kontinuiteta događaja objave. I ona će u svojem ritualnom ponavljanju uvijek na nov i nečuven način otkrivati svu prisutnost i svu istinu događaja, otkrivajući istodobno vjerniku njegovo dioništvo na Pashalnom Otajstvu. Ona će se zbivati kao 'buđenje svijesti' na perceptivnu vjeru koja ne dotiče puke stvari sakramenta, nego njegov *Subjekt*.

Oči učenika, otvorene po inicijativi Uskrsloga, sada razumijevaju događaj, opažaju nestanak, a ono što vide je razlomljeni kruh. No, ovdje se imanentna fenomenalnost

---

<sup>59</sup> U zaključnim retcima oslanjam se u cjelini na sjajnu interpretaciju evandeoskog događaja francuskog fenomenologa J. L. Mariona. Usp. J.-L. Marion, *They recognized him; and he became invisible to them*, u: *Modern Theology* 18 (2002), 2, str. 145-152.



znaka nadilazi, jer snaga geste Uskrsloga ukida opisni pogled, a otvara percepciji njegove uskrsne egzistencije i njegove stalne prisutnosti pod prilikom sakramentalnog simbola. Taj znak nije simbol njegove odsutnosti, nego je ispunjen prisutnošću nevidljivoga.<sup>60</sup> Upravo po analogiji iskustva, ta simbolička gesta obuhvaća, sažimlje i ponazočuje sve znakove i čuda, sabire sve riječi i sve događaje. Ona obraća senzaciju slušanja u smisao, a gledanje u uvid *biti*, te konačno posreduje novi identitet učenika (sve tipična obilježja simboličke preobrazbe u obrednom procesu). Euharistijska gesta čini *vidljivim* Uskrsloga, pružajući u istom trenutku mogućnost gledanja svih gesta i razumijevanja svih riječi: cjelokupnoga kristološkog događaja počev od Utjelovljenja, pa i one geste i riječi Prve Objave. A to je izvorni smisao obrednog simbola: simbol očituje događaj, koji se po njemu aktualizira.

Lomljenje kruha tako potvrđuje intenciju objave da se posreduje i povjeri simboličkoj evidenciji obreda. Gesta ogleđa kristološki događaj, te je ujedno fenomenalizacija njegove prisutnosti, ali i simbolička evidencija, koja kao transcendentalna sinteza ujedinjuje sva iskustva u autentičnu formu zrenja i spoznaje događaja. Tu simbol nije prevladan u korist pojma/interpretacije (jer vjernik i teologija ne vjeruje umjesto mišljenja, nego misli sadržaj iskustva). Simbol tu nije frontalna predodžba, nego je trajni obzor, transcendentalna konstitucija iskustva objave koji rađa neiscrpnom hermeneutikom događaja. On međutim, ostaje u trajnoj napetosti između objave događaja, njegova aktualnog sebedarja i onoga 'dok on ne dođe'. Tako se euharistijski simbol konstituira kao sakramentalna forma očitovanja u kojem se kršćansko iskustvo Boga Isusa Krista ustanovljuje na temelju simboličke i stoga realne evidencije prisutnosti Uskrsloga, one prisutnosti koja njedri 'perceptivnu vjeru' (*fides oculata*).

---

<sup>60</sup> Usp. L.-M. Chauvet, *I sacramenti...*, str. 57.

## Revelation and Liturgy

### Phenomenological aspects of sacramental manifestation

#### *Summary*

This work is a phenomenological-theological analysis of the sacramental form within the scope of Revelation and religious experience. The leading thought of the report is the definition of the sacrament in the order of symbols. The sacrament as a “symbol of the holy thing and a visible form of the invisible grace”- leads us to consider the (onto) phenomenology of the sacrament and to analyse its rootedness in Revelation. In the first part the author deals with the idea of “sacramental revelation” on the basis of the contribution of “theology of mystery” and its evolutions in contemporary thought, and also points to phenomenological inclination of these theoretical trials. In the second part the author gives phenomenological explanation of the symbolic evidence of “sacramental revelation”. Since the explanation of sacramental revelation requires deeper observing of those phenomenological aspects that emerge from the symbolic evidence of a “visible form”, in this part of the work the author explicates the original phenomenology of the sacrament and its articulation in the order of experience. The sacrament’s “what” and its “objective” meaning, since they permeate human experience and “appear” in it, manifesting and realizing the redemptive intention, points to the phenomenology of sacramental mediation in contrast to “watching in faith” (*fides oculata*). In the last part of the work the author writes about this “last” place of sacramental evidence, proposing the picture of after-Easter experience of the encounter with Christ in Emmaus: the (epi) phenomenology of the invisible, in a symbolic presence of “breaking the bread”, reveals the event. In the time of the Church it reaches the “watching in faith” and, in it, fulfils its intention to establish the redemptive relation, and to “reveal” in it the share of the faithful in the mystery of Easter.