Teološka promišljanja o liturgiji kod R. Guardinija i J. Ratzingera

Glavaš, Dinko

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:820040

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

TEOLOŠKA PROMIŠLJANJA O LITURGIJI U ROMANA GUARDINIJA I JOSEPHA RATZINGERA

Diplomski rad

Mentor:
Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž

Student:
Dinko Glavaš

Đakovo, 2017.

Sažetak

Rad promišlja bit i narav liturgije predstavljajući misli teologā Romana Guardinija, iznesene poglavito u njegovu djelu *O duhu liturgije* i misaono njemu srodnoga teologa Josepha Ratzingera koji je svoja liturgijska promišljanja sažeo poglavito u djelu *Duh liturgije*. Cilj nam je prikazati na koji se način misao o ključnoj ulozi cjelovite liturgijske forme u stvaranju ispravnog liturgijskog duha i autentičnoga kršćanskog identiteta profilirala kod dvojice teologa od kojih je jedan s početka liturgijskoga pokreta, a drugi je analizirao ishode liturgijske reforme nakon Drugoga vatikanskog sabora. To omogućuje teološku poredbu sadržajne istovjetnosti njihovih misli i metodološke različitosti njihova rada. Proučavajući liturgijske oblike redom kojim ih donosi Guardini, prvi dio rada pokušava naznačiti mentalitet potreban za življenje liturgijske prakse koja odgovara njezinoj teološkoj naravi. Drugi dio rada predstavlja Ratzingerovu liturgijsku misao koja smislu i naravi liturgije prilazi s biblijsko-teološkog polazišta, naglašavajući i bitnu ulogu prostorno-vremenske omeđenosti, utjecaja umjetnosti te obredne naravi liturgijskoga čina. Naposljetku, treći dio rada nastoji kritički sagledati temeljne naglaske liturgijske misli dvojice teologa ističući njihovu metodološku samostalnost, ali i sadržajnu povezanost, vidljivu u djelima obojice.

Ključne riječi: Romano Guardini, Joseph Ratzinger, liturgija, duh liturgije, liturgijska hermeneutika.

Summary

Theological reflection on the liturgy

in Romano Guardini's and Joseph Ratzinger's works

The paper discusses the essence and character of the in the thoughts of two theologians, Romano Guardini and Joseph Ratzinger, expressed in their works: Guardini's *The Spirit of the Liturgy* and Ratzinger's *The Spirit of the Liturgy*. Both of these authors share deep understanding of the liturgy. The aim of the paper is to show the importance of liturgical form, in order to create the genuine spirit of the litugy and authentic Christian identity. Both authors clearly described it in their works, since one was present at the beginning of the liturgical movement and the other interpreted the outcomes of the Second Vatican Council and its liturgical reform. Due to these facts, we can compare these authors and see their identical content, but different methods applied in their works. In the first part of the paper, Guardini's liturgical reflection is presented, pointing out the necessary mentality to implement liturgy praxis, so that it can reflect its theological character. The second part of the paper describes Ratzinger's liturgy thought, wich in its meaning and character approaches liturgy from biblical-theological point of view. This approach accentuates the importance of space and time limitation, influence of art and the very character of the liturgy ceremony. The third part of the paper tries to give a critical reference to the main thoughts of two authors about the liturgy pointing out their methodological indipendence, but identical content, as it can be seen in their works.

Key words: Romano Guardini, Joseph Ratzinger, liturgy, spirit of the liturgy, liturgical hermeneutics.

Uvod

U prvom ćemo dijelu rada pokušati izložiti sadržaj promišljanja o liturgiji njemačkoga teologa talijanskoga podrijetla Romana Guardinija (1885.-1968.) naznačenih poglavito u njegovu, na hrvatski jezik još neprevedenom djelu *O duhu liturgije* (*Vom Geist der Liturgie*). Nakon uvodne kontekstualizacije liturgijske hermeneutike koja prati Guardinijevu misao, promatrajući odnos liturgije sa zajednicom, stilom i simbolom, pokušat ćemo prikazati naznake liturgijske ekleziologije, estetike i simboličkog mentaliteta liturgije dotičući tako samu narav bogoštovlja kako ju vidi Guardini. Konačno, nakon prikaza ludističko-artističke liturgijske paradigme nastojat ćemo iznijeti racionalne (logoične) principe katoličkog svjetonazora naspram moralno-ćudorednih te njihov utjecaj na oblikovanje pristupa liturgiji.

Drugi će dio rada prikazati liturgijsku misao Josepha Ratzingera (1927.) iznesenu poglavito u njegovu djelu *Duh liturgije* bazirajući se na smislu i naravi liturgije kojoj Ratzinger daje biblijsko-teološko određenje. Pritom ćemo pokušati opojmiti neke konkretne smjernice liturgijske definicije kako ju vidi Ratzinger, vodeći računa o kozmičko-povijesnoj i prostorno-vremenskoj dimenziji koje autor ističe. Osim toga, prateći Ratzingerove misli o vezi između umjetnosti i liturgije, pokušat ćemo zajedno s autorom naglasiti temeljne odrednice liturgijske umjetnosti. Napokon, analizirajući osnovne naglaske obrednosti liturgijske forme, želimo prikazati Ratzingerovo razumijevanje tjelesnosti i njezine uloge u liturgijskom oblikovanju i izricanju.

U trećem i završnom dijelu rada iznijet ćemo teološku poredbu liturgijskih promišljanja ove dvojice teologa s naglaskom na sadržajnu istovjetnost njihovih misli. Pritom želimo naznačiti Guardinijev misaoni utjecaj, vidljiv u Ratzingerovu djelu. Također ćemo nastojati prikazati osnovne crte metoda kojima su se služili u svom teološkom radu, kao i značaj koji Ratzinger ima pri tumačenju Guardinijeve liturgijske misli.

1. Liturgijska misao Romana Guardinija

1.1. Liturgijska hermeneutika

1.1.1. Misaoni okvir liturgijskog mentaliteta

U svom obujmom malenom, ali sadržajno bremenitom djelu *O duhu liturgije,* njemački teolog talijanskoga podrijetla Romano Guardini iznosi svoja sažeta promišljanja o liturgiji. Djelo ne pokušava donijeti sustavne teološke sadržaje po pitanju liturgije, nego doprijeti do utemeljujućega smisla putem kojega kršćansko bogoslužje postaje istinsko življeno iskustvo. Taj, kako ga hrvatski teolog Žižić naziva, antropološki okret[1] u određenoj je mjeri i produkt kulturnoga stanja moderne i njezinog otkrića subjekta s vlastitim duhovno-povijesnim iskustvom, ali i odgovor na liturgijske tendencije kulturno-povijesnog ambijenta u kojem je Guardini živio i djelovao. On uzima liturgiju kao svojevrsnu paradigmu, kao hermeneutički okvir razumijevanja čovjeka. Liturgija kao *locus theologicus* time postaje ključ za ispravno poimanje antropologije: „Čovjek iznova pronalazi u liturgiji mjesto ozbiljenja svoje humanosti, a liturgija iznova pronalazi put do čovjeka i njegova iskustva.“[2]

Guardini, nadalje, predlaže nov način teološkoga mišljenja cjeline kršćanskoga bogoslužja omeđen pojmovima duha i forme. Vrednujući formu, autor nadilazi postojeći rascjep između obrednosti i življenoga iskustva suvremenog sekularnog pojedinca. Potonji je mentalitet u Guardinijevo doba ušao i u katoličku misao – liturgija se nerijetko poimala instrumentalistički, kao sredstvo moralne i intelektualne izgradnje vjernika. Upravo iz tog razloga Guardini vrednuje Bogo-ljudsku uzajamnost cjelovitosti forme u liturgiji putem koje se dolazi do istinskoga duha liturgije, a njime do autentičnoga kršćanskog identiteta. Na taj način on već na fenomenološkoj razini nadilazi supstancijalizam i idealizam te se okreće vrednovanju cjeline i povijesnoga iskustva čovjekove otvorenosti svetomu.[3]

[1] Usp. I. ŽIŽIĆ, *Liturgija kao umjetnost i igra kod Romana Guardinija*, u: Diacovensia. Teološki prilozi, 23/3, Đakovo, 2015., str. 294.
[2] Isto.
[3] Usp. Isto, str. 295.

1.1.2. Temeljne postavke

Ne želeći, kako sam piše, biti iscrpan u svom radu niti donositi neoborive zaključke, autor na samom početku iznosi nekoliko temeljnih postavki koje su svojevrsni preduvjet za predrazumijevanje liturgije i pristupa bogoštovlju uopće. Smatramo da je donesenim postavkama Guardini na neki način uobličio takoreći liturgijski mentalitet kao diskurs, način mišljenja koji čini mogućim poniranje u pitanje smisla i naravi same liturgije. Ponajprije treba razumjeti, razlaže Guardini, kako cijelu liturgiju, kao javnu molitvu zajedničkog tijela – Crkve, oblikuje i vodi misao kao takva. Dapače, liturgija prije svega prenosi određen sadržaj. Nju samu formira dogma i stoga je liturgija bogata sažetom i nabijenom teološkom mišlju, što možda ponajbolje ocrtava, kako naglašava autor, jasnoća i lucidnost zbornih molitava.[4] U tom je smislu liturgija kao *pravilo molitve (lex orandi)* uistinu i materijalizirano *pravilo vjerovanja (lex credendi)*, a samim time i svojevrstan filtar prema čijoj se potankosti može jasno lučiti ispravnu od pogrješne misli. Guardini, pak, ponajprije želi naglasiti kako je liturgija bazirana na misli, razumu, kako je u svojoj biti logoična i kako je, prije negoli je izričaj vjerskoga čuvstva ili ćudorednoga stava[5], oformljena istinom.

Upravo je istina iliti dogma, naglašava Guardini[6], druga temeljna pretpostavka liturgijske misli. Liturgija može graditi svoj molitveni izričaj jedino na istinitoj, bolje rečeno, dogmatskoj misli koja svojom objektivnošću i jasnoćom u molitvu unosi puninu istine o Bogu. Na taj način liturgija prenosi vjersko iskustvo cijele Crkve kao nadpovijesnog naroda Božjega u koji su uključene sve prošle i buduće generacije, naspram privatne molitve koja može biti izričajem jedino osobnog vjerskog iskustva. Tako samo slavljenje liturgije postaje susret s Bogom kakvim ga doživljava objektivno iskustvo Crkve i u tom smislu dogma, u liturgiji uobličena u molitvu, unosi vjernika u puninu istine. Neobično je važno razumjeti ovaj univerzalni značaj vjerskoga iskustva kojeg u liturgiji prenosi teološka istina – dogma. Liturgija se, budući da je molitveni izričaj cijele Crkve, nikada ne smije dati zatvoriti privatnim iskustvom i subjektivnim

[4] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*, Biretta Books, Chicago, 2014., str. 8.
[5] Dakako da autor ne negira važnost i ulogu srca i osjećajnosti u životu Crkve, a time i u životu liturgije, kako ćemo kasnije objasniti. Ovdje nam je važno istaknuti primarni naglasak liturgije, a to je onaj razumsko-misaoni. Upravo iz tog razloga liturgija može biti filtar ispravne teološke misli (a to nam i pokazuje različitost liturgijske prakse u različitih vjeroispovjednih zajednica, što velikim dijelom treba zahvaliti upravo različitim teološkim naglascima koje je pojedina zajednica isticala, stavljajući zasad po strani utjecaj kulture i društva); ukratko rečeno, u liturgiji se daje primat istinitom mišljenju prije negoli dobrom življenju.
[6] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*…, str. 9.

mišljenjem pojedinca – ona uvijek prenosi cjelovitost vjerske istine. Tako Guardini piše: „Liturgija i nije drugo doli istina izrečena u molitvenom obliku. Nju nadasve formiraju velike i temeljne istine vjere – Bog u svojoj stvarnosti, savršenosti i veličini; njegovo djelo stvaranja; njegova providnost i sveprisutnost; grijeh, opravdanje i čežnja za spasenjem; Otkupitelj i njegovo Kraljevstvo; četiri posljednje čovjekove stvari.“[7]

Kako bi u liturgijskom predrazumijevanju izbjegao frigidnu dominaciju razuma, autor na treće mjesto stavlja ispravno shvaćeno i življeno liturgijsko čuvstvo. Liturgija je bogata tankoćutnim izričajima srca, sebi svojstvenom dubokom, intenzivnom i svečanom osjećajnošću kakvu je moguće susresti, primjerice, u psalmima, himnima i posljednicama. To je, pak, čuvstvo tako kontrolirano i uobličeno da se može reći kako u liturgijskoj molitvi misao uokviruje osjećaje podržavajući određenu atmosferu suzdržanosti i dostojanstva. „Suzdržanost karakteristična za liturgiju nekad može biti tako naglašena da se njezin molitveni izričaj na prvu čini kao frigidni intelektualni produkt, sve dok se čovjek postupno ne upozna s naravi liturgije i uvidi kolika samo životnost pulsira čistim i odmjerenim formama.“[8] Ovakav, naizgled neprimamljiv pristup liturgiji Guardini opravdava nužnošću takve discipliniranosti iz dva razloga. Kada bi liturgijska molitva, namijenjena svakodnevnoj uporabi velikog broja ljudi, za svoj temelj imala neobuzdanu i spontanu emociju, vjernici bi ili osjećali dužnost intenzivno doživljavati čuvstvo koje liturgija nalaže (a koje ili nisu osjetili ili ga ne osjećaju u tom trenutku) ili bi prema takvim izričajima nakon nekog vremena postali indiferentni i izgovorena bi liturgijska riječ bila podcijenjena.[9]

1.2. Naznake liturgijske ekleziologije

1.2.1. Guardinijevo poimanje Crkve

Promišljajući o bitnim odrednicama kršćanskog bogoštovlja, Guardini naglašava njegovo zajedničarsko značenje. Liturgiju, naime, ne slavi pojedinac, već zajednica vjernih. Pritom se pod pojmom zajednice vjernika ne podrazumijeva samo zajednica osoba prisutnih na određenom pojedinačnom liturgijskom slavlju, nego zajedništvo čitave Crkve koja ujedno obuhvaća i nadilazi kategorije prostora i vremena. Upravo iz

[7] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 10.
[8] Isto, str. 11.-12.
[9] Guardini u tom smislu donosi i nekoliko praktičnih uputa koje smatramo zgodnim samo naznačiti. To su primjerice: čitanje napisanih svečanih molitava, uobičajeno smiren ton i jednostavan način govora i sl. Sve to pokazuje ispravno predrazumijevanje liturgije i doprinosi stvaranju liturgijske atmosfere univerzalno-eklezijalnog mentaliteta.

ovog Guardinijeva stava mogu se izvući naznake njegove ekleziološke misli. Za Guardinija, Crkva nije tek ukupan zbroj pojedinačnih katolika: „Ona je doduše načinjena od svih njih ujedinjenih u jedno tijelo, ali samo ako tu ujedinjenost razumijemo kao nešto zasebno. To jedinstvo, zasebno od onih koji ga sačinjavaju, nazivamo Crkvom.“[10] Kako bi pojasnio svoju misao, Guardini donosi analogiju Crkve i političkog tijela. Država je također nešto zasebno od građana, vlasti, zakona i organizacija koje ju tvore. Članovi države ne samo da su svjesni jedne veće cjeline, nego imaju i osjećaj pripadnosti temeljnom i višem živom jedinstvu. Slično je i s Crkvom: i ona je određeni sustav vidljivih i nevidljivih struktura, svrha i ciljeva, ljudi, uredbi i zakona, ali se ipak ona ne može svesti na puku povezanost navedenih struktura koja bi se temeljila na zajedničkom uvjerenju i uređenju. Članovi su Crkve, naime, aktivno ujedinjeni u jednom temeljnom i životnom načelu koje je Krist: „Njegov život, naš je život; mi smo njemu pritjelovljeni; mi jesmo njegovo Tijelo, *Corpus Christi mysticum*.“[11] Životna, pak, sila koja ravna ovim živim jedinstvom i na realan način od skupine pojedinaca čini zajednicu, Duh je Sveti. Ovo se jedinstvo na najjasniji način ostvaruje upravo u liturgiji. U njoj se pojedinac nalazi pred Bogom doduše osobno, ali ipak ne samostalno, nego kao član zajedništva. Zajednica je ta koja se obraća Bogu, dok pojedinac govori tek u njoj, kao njezin dio. Guardini posebice naglašava nužnost takve zajedničarske svijesti kod svakoga tko sudjeluje u liturgijskom slavlju. Pojedinac mora postati svjestan svoje pripadnosti Crkvi koja po njemu i s njime moli i djeluje.[12]

1.2.2. Liturgija kao čin Crkve

U svjetlu rečenoga Guardini promišlja o odnosu pojedinca i zajednice uopće. U tom odnosu, od pojedinca se prvotno iziskuje samoodricanje koje podrazumijeva žrtvovanje samodostatnosti i vlastite neovisnosti u svrhu života zajednice; pojedinac, ukoliko je član zajednice, mora živjeti s drugima i za druge. Kao drugi zahtjev pred pojedinca se stavlja nužnost apstrahiranja, pogleda na stvarnost koji nadilazi potrebe

[10] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 19.
[11] Isto, str. 19.-20.
[12] Od iznimne je važnosti ne smetnuti s uma razumijevanje Crkve kao sveopće zajednice i razumijevanje konkretne slaviteljske zajednice kao dijela jedne sveopće Crkve. Upravo se praktični nedostatak takvog liturgijsko-ekleziološkog predrazumijevanja može prigovoriti suvremenom oblikovanju liturgijskih slavlja, tzv. „animiranju“ kojim se, kako bi se naglasilo liturgijsko sudjelovanje i razumijevanje prisutne zajednice, često zaboravlja upravo spomenuta pripadnost sveopćoj zajednici Crkve. U tom se smislu smije dovesti u pitanje i redoviti red mise bez naroda, kako ju donosi Rimski misal, a koji podrazumijeva slavljenje euharistije jednoga svećenika i jednog poslužitelja. Ne predstavlja li upravo taj jedan poslužitelj čitav narod Božji? Zaboravlja li se pri takvom slavlju na praktičnoj razini sudjelovanje čitave Crkve u svakom pa i naizgled „privatnom“ liturgijskom slavlju?

samoga pojedinca. Taj je pogled konačni plod prihvaćanja i prilagođavanja većem životnom planu – strukturi i ciljevima zajednice. On se može označiti i kao zahtjev za produktivnošću ukoliko u sebi podrazumijeva nužnost zajedničarske svijesti. Ovakav Guardinijev ekleziološki pogled od velike je važnosti za razumijevanje liturgije. Upravo će se u njoj od pojedinca iskati odricanje od vlastitog načina bogoštovlja, izricanja subjektivnog doživljaja Boga, kao i poslušnost prije nego slobodno izražavanje. Ovdje se napose ističe naglašeno objektivni značaj liturgije: kako bi događaj liturgije ispravno izrekao vlastitu svrhovitost, od pojedinca se traži izlazak iz subjektivnosti, iz vlastitog svijeta sitnih potreba i ciljeva i uzrast do punine Kristove (usp. Ef 4,13). Stoga se u praktičnom smislu podrazumijeva prihvaćanje idejnog svijeta liturgije – pojedinac mora prihvatiti više ciljeve zajednice kao svoje; mora slaviti i moliti na način koji možda ne odgovara njegovim trenutnim potrebama; u konačnici mora sudjelovati u radnjama čiju simboliku djelomično ili čak uopće ne razumije – sve to u perspektivi razumijevanja liturgije kao čina zajednice, kako je gore objašnjeno.[13] Član se Crkve, dakle, mora osjetiti dijelom sveopće, žive, nadvremenske Kristove zajednice u kojoj i s kojom štuje Boga na način koji odgovara takvoj, sveopćoj zajednici. Uvijek imajući u vidu ovu ekleziološku dimenziju liturgije, pojedinac ili pojedina zajednica nikad neće svesti bogoštovlje na privatni događaj. Ipak, ovakvom poimanju liturgije, iznimno neprivlačnom suvremenom samostalnom i neovisnom čovjeku, Guardini pretpostavlja nužnost poniznosti: „Zahtjevi liturgije mogu se svesti na samo jedan pojam: poniznost. Poniznost odricanjem, kao nadilaženje samodostatnosti i samostalnosti i poniznost pozitivnim činom, kao prihvaćanje duhovnih principa koje liturgija pretpostavlja i koji nadaleko nadilaze skučeni svijet individualne duhovne egzistencije.“[14]

Navedeno se ponajviše odnosi na one pojedince kojima je problematično prihvatiti ovaj objektivni, neosobni aspekt liturgije koji iziskuje prihvaćanje ideja, ciljeva, potreba, dužnosti i prava liturgije kao čina zajednice Crkve. Drugi će, pak, pojedinci koji imaju navedenu svijest o objektivnosti, imati poteškoća pri izricanju vlastite intime i osobne duhovne egzistencije s drugima, čak i s neistomišljenicima ili s neprijateljski nastrojenima. Guardini ih karakterizira kao osobe s individualističkom

[13] U tom smislu pojedinac, čak i kad je sam, ostaje članom zajednice Crkve. On i kad je sam ne moli privatno. Sada postaje jasnom i opravdanom liturgijska praksa primjerice moljenja psalama tužbalica u vrijeme kad to ne odgovara potrebama samog molitelja. On mora imati na umu da moli unutar veće zajednice, za potrebe zajednice – za Crkvu, „dapače, za čitav svijet.“ *Rimski pontifikal prerađen odlukom Svetoga općeg sabora drugog vatikanskog, objavljen vlašću pape Pavla VI., preuređen brigom pape Ivana Pavla II., Ređenje biskupa, prezbiterâ i đakonâ*, KS, Zagreb, 2000., str. 106.
[14] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*…, str. 21.

sklonošću od kojih se očekuje žrtvovanje za dobro zajednice. S druge su strane osobe s društvenom sklonošću od kojih se traži podlaganje strogoj obuzdanosti specifičnoj za liturgijsko zajedništvo.[15] Osobe s društvenom sklonošću po sebi imaju tendenciju udruživanja u kojoj se krije i opasnost gubitka osobnosti. Pojedinac je, istina, dio cjeline, ali se pritom ne gubi njegova posebnost i nepriopćivost. On i dalje ostaje subzistentna sućnost. Spomenuti vid neosobnoga bogoštovlja stran je katoličkoj liturgiji koja među pojedincima postavlja stroge granice koje pospješuju samo zajedništvo usmjerujući ga odnosom poštovanja i pozitivno shvaćenog reciprociteta: „Zajedništvo se pojedinaca sastoji u zajedništvu nakane, misli i jezika, u usmjerenju očiju i srca istom cilju, u njihovu zajedničkom uvjerenju i žrtvi koju prinose … Ali pojedinci u ovom zajedništvu ne nameću jedan drugomu vlastiti nutarnji život.“[16]

1.3. Liturgijska estetika i princip univerzalnosti

1.3.1. Stil kao univerzalistički shvaćeno samoizražavanje

Govoreći o odnosu liturgije i stila, Guardini u svome djelu donosi ono što možemo nazvati liturgijskom estetikom temeljenom na principu univerzalnosti. Naime, Guardini razumijeva stil kao univerzalistički shvaćeno samoizražavanje. Prema njemu, bit individualnosti u sebi uključuje ono posebno i neponovljivo, ali i ono univerzalno koje ga drži u odnosu s drugim pojedinačnim, njemu sličnim i koje u svojoj trajnoj egzistenciji manifestira i ono što pripada drugima. Što je veća originalnost individualnoga, to se u njemu više otkriva njegova univerzalna bitnost. Stoga je nemjerljiva originalnost ipak univerzalno primjenjiva, što se napose očituje u geniju sveca čija je originalnost primjenjiva na sveopći ljudski život. Prema tome, bit stila očituje se u autoekspresiji s jedne i u relacionalnosti s druge strane; u izražavanju vlastite individualnosti koje je uvijek u odnosu s drugim, zajedničkim i univerzalnim.

U tom je smislu, reći će Guardini, liturgija nesumnjivo izgradila vlastiti stil[17]. Prema njemu, što neka stvarnost više potisne element slučajnosti (obilježja posebnosti i vlastitosti poput mjesta i vremena nastanka, osobnosti i raznih specifičnosti) i što više izrazi ono univerzalno, primjenjivo na mnoga mjesta, vremena i osobnosti, to ona ima više stila. Pojedinačno pritom biva apsorbirano od strane univerzalnoga i time postaje

[15] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 24.
[16] Usp. Isto, str. 23.
[17] Usp. Isto, str. 24.

sverazumljivo. Ono biva svedeno na osnovne elemente, na tipologiju (arhetipove) razumljive svima. Prikazujući jedinstven povijesni događaj, pojedinačno oslobađa značaj i vrjednotu univerzalno-životnoga koje u sebi sadrži, a koje je nadvremensko. Umjetnost koja nije u sebe zatvorena stvarnost, nego koja naglašava ono univerzalno-znakovito proizvodi neprolazan stil i formu. Ipak, taj stil uvijek je izričaj posebnosti jer „istinski stil, čak i u svojem najstrožem obliku, i dalje zadržava razvijenu sposobnost uvjerljive ekspresije. Samo ono što je životno ima stila; čista misao i produkti čiste misli, pak, stila nemaju.“[18]

1.3.2. Liturgijski stil

U liturgiji sredstvo duhovnoga izražavanja u svemu je do određene mjere ogoljeno od jedinstvenosti vlastite svrhovitosti i partikularnosti. Ono je na neki način više duhovno naglašeno, smireno i dobilo je univerzalnu vrijednost. Guardini ovdje navodi tri razloga za navedeno: ponajprije je snažna dimenzija povijesnog razvoja liturgijske ekspresije generalizirala nekoć sasvim konkretne i praktične liturgijske izričaje; potom je do istoga doveo i općenito generalizirajući učinak religiozne misli; naposljetku je bio presudan utjecaj grčko-latinskog kulturalnog kruga s vlastitim tendencijama prema stilu u strožem smislu riječi.[19] Imajući u vidu da liturgija smjera k izražavanju ne pojedinca, nego zajednice i da je uopće usmjerena na vječno, neprolazno i nadnaravno, onda iz same njezine biti proizlazi stvaranje autentičnog, intenzivnog i živoga stila – ona je stvorila jedan nutarnji svijet nemjerljive dubine koji je u isto vrijeme bogat u izražaju i jasan, univerzalan i razumljiv. Sve ovo biva naglašeno činjenicom da liturgija rabi poseban jezik, izdvojen iz svakodnevne uporabe.

Guardini želi naglasiti da se upravo u odmjerenosti gesta, jasnoći govora, oblikovanju sakralnoga prostora i nenametljivosti boja i zvukova izriče stil vlastit katoličkoj liturgiji. Zauzevši ovakav stav, odjednom postaju važnima danas zaboravljene stvarnosti – uniformnost i elegancija pokreta, tih i odmjeren način govora i uopće svečan ambijent liturgijskog slavlja koji odiše kulturom, smjernošću i, konačno, ljepotom. Takav stil implicira i stvaranje jednog posebnog, autentičnog načina ponašanja unutar liturgijskog slavlja, prepoznatljivog i rezerviranog samo za liturgiju. I time liturgijski čin jače naglašava vlastitu sakralnost i drugačijost od bilo kojeg drugog

[18] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*, str. 26.
[19] Isto.

profanog čina; pa i od bilo kojeg drugog liturgijskog čina koji ne pripada katoličkom bogoštovlju.

Guardini jasnom preciznošću uočava problematiku prilagođavanja liturgije mentalitetu suvremenoga čovjeka. Moderni pojedinac u molitvi očekuje izraziti vlastite konkretne trenutne potrebe, a liturgija ga, kao čin zajednice Crkve, poziva da prihvati cijeli jedan sustav ideja, molitava i čina koji su po sebi i suviše univerzalni, generalizirajući, često i apstraktni – i upravo se stoga liturgija suvremenom čovjeku čini kao previše formalna i besmislena: „čuvstveni poticaji liturgije ne pronalaze tako brzo jeku kao što to čini spontani izričaj duše… Posljedično, moderni će čovjek često pronaći utočište u oblicima molitve i pobožnim vježbama čija je duhovna vrijednost nemjerljivo inferiornija od vrijednosti liturgije“[20] Ovu problematiku autor razrješava predstavljajući dvije slike Isusa – onu iz Evanđelja i onu iz liturgije. U slici kojom Evanđelje prikazuje Gospodina, sve je živo: Isus hoda ulicama i među narodom; čitatelj ga takvog vidi, doživljava i sluša; Isus je tu stvarna osoba, tesarov sin koji je živio i radio u točno određenom vremenu na točno određenom mjestu – za takvim Isusom čezne današnji čovjek. U slici iz liturgije Krist postaje Svevišnji Posrednik između Boga i čovjeka, vječni Veliki svećenik, božanski Učitelj, sudac živih i mrtvih, svojim tijelom mistično sjedinjuje vjernike u zajednicu Crkve; on je Bogočovjek. Istina, ima pravo tijelo i pravu dušu, ali oni su sada do temelja preobraženi njegovim božanstvom, umotani svjetlom vječnosti i na neki način odijeljeni od vremena i prostora. On je u Gospodin. Pa čak se i u Evanđelju, kad ono biva naviješteno u liturgijskom činu, iščitava slika liturgijskoga Krista-Gospodina: sadržaj je Evanđelja uvijek uklopljen u strukturu liturgijske godine i službe, a način njegova navještaja (pjevajući i na stranom jeziku) uklopljuje ga u cjelokupan liturgijski mentalitet. Tako do izražaja ne dolazi povijesno-konkretno značenje evanđeoskih ulomaka, nego njihovo vječno i nadpovijesno značenje

Guardini staje u obranu ovakvog liturgijskog mentaliteta inzistirajući da se liturgiju ne može optužiti za izobličavanje slike Isusa iz Nazareta kako ga nalazimo u evanđeljima jer već i samo Pismo donosi Krista s različitih vidika: u sinoptičkim

[20] Ne možemo ne uvidjeti primjenjivost ovih Guardinijevih riječi i na našu današnju situaciju. Istina, Guardini je pisao svoje djelo prije liturgijske obnove II. vatikanskoga koncila, ali čak i danas, više od pola stoljeća nakon obnove, mnogi pojedinci nasuprot suhoparnosti objektivne, univerzalne i zajedničarske liturgije odabiru vlastit duhovni izričaj u vidu karizmatskih pokreta koji u praksi uistinu nerijetko znaju zauzimati oporbeni stav, ako već ne spram liturgije uopće, a ono spram liturgijskih pravila i naputaka. Time ne dolazi do izražaja neprikladnost oblika liturgijskog slavlja (pa i ovog obnovljenog) za suvremenog čovjeka, nego nemogućnost suvremenog pojedinca za promjenu mentaliteta. Čini nam se da je Guardini upravo na to smjerao.

evanđeljima njegovu osobnost i aktivnost, u Pavla njegovo božanstvo mistički povezno s Crkvom, u Ivanovu je evanđelju Krist Riječ tijelom postala da bi u Otkrivenju napokon zasjao u svoj veličini. Budući da liturgija nije samo spomen na povijesna djela, nego životno i stvarno uprisutnjenje djela spasenja, ona i u svom načinu izražavanja, u svom stilu stavlja naglasak na nadvremensku osobu proslavljenoga Krista-Gospodina.

Čini se da je upravo iz tog razloga suvremenom čovjeku teško suživjeti se s liturgijom – on želi osobnoga Krista, Krista koji hoda ulicama zemlje i kojem on govori licem u lice. Nadvladati ovaj problem moguće je samo ako pojedinac pomiri potrebe i tendencije vlastitog duhovnoga života s duhovnim životom liturgije. Liturgijski izričaj treba postati i vlastiti, osobni izričaj duha, ali ne tako da ga se drži privatnim činom, nego tako da vlastita subjektivnost biva uznesena do objektivnosti života kojim diše Crkva. „Kada molimo kao pojedinci u osobno ime, samo mi pristupamo Bogu s posve osobnog stajališta, točno onako kao se osjećamo potaknutima, u skladu s vlastitim osjećajima i okolnostima… Ipak, mi nismo samo pojedinci, nego i članovi zajednice; u liturgiji molimo kao članovi Crkve i time se uzdižemo na razinu koja transcendira osobni plan i stoga biva pristupačnom ljudima svih mjesta, vremena i stanja.“[21] Upravo je iz ovih razloga stil liturgije – životan, čist i univerzalno prihvatljiv – jedini mogući stil.

1.4. Liturgija kao sakramentalno-simbolička stvarnost

U svojim liturgijskim promišljanjima Guardini se osvrće i na temeljno sakramentalno pitanje povezanosti nadvremenske i nadprostorne božanske stvarnosti s tvarnim svijetom, omeđenim granicama vremena i prostora. Ovu problematiku on promatra kroz perspektivu liturgije; točnije rečeno, kroz prizmu povezanosti odnosa duhovne duše s duhovnim Bogom putem materijalno-simboličke stvarnosti. U djelu koje obrađujemo, Guardini ovo pitanje uzdiže na razinu odnosa duše i tijela općenito; odnosa koji on smatra ključnim za razumijevanje biti i naravi liturgije.

[21] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 30.

1.4.1. Misaono ozračje stvaranja simbola

Kako bi pojasnio ovu povezanost, Guardini predstavlja dva već poznata različita mentaliteta – jedan koji tijelo suprotstavlja duhu i drugi koji ove dvije stvarnosti promatra kao nedjeljivu cjelinu. Prvi način razmišljanja uočava jasnu granicu između duhovnoga i tjelesnoga. Za njega su to dva različita entiteta čiji je odnos, neminovan zbog očite iskustvene blizine, definiran svojevrsnim psiho-fizičkim paralelizmom: „Između njih [tijela i duha] svakako postoji odnos, ali više u smislu prijenosa iz jednog entiteta u drugi, negoli međusobne izravne suradnje.“[22] Ovakva *forma mentis*, stvarana i od strane zapadnog filozofskog mentaliteta[23], podržala je zatvaranje duhovnog u čisto duhovne, apstraktne sfere. Ono, ukoliko želi ostvariti odnos s božanskim, mora povezanost s tjelesnim svesti na minimum, ne bi li se postiglo istinsko bogoštovlje putem isključivo duhovnih sredstava – tijelo pritom može samo sputavati. Čovjek koji bi usvojio ovakav koncept stvarnosti, zaključuje Guardini, imao bi gotovo nepremostivih poteškoća u razumijevanju katoličke liturgije – njegov bi bogoštovni oblik bio sveden na isključivo duhovno, dok bi tvarni element i uobličena izvanjska manifestacija nutarnjega bila što više potisnuta.

S druge strane, misao koja je sposobna percipirati duhovno-tjelesnu povezanost na način tijesne neodvojivosti lakše će razumjeti i obnašati liturgijski odnos s Bogom. Ona razumijeva tijelo kao vanjski izričaj ili svojevrsnu kondenzaciju, materijalizaciju duha, a svaki tjelesni događaj gleda kroz prizmu njegovog duhovno-intrinzičnog značenja. Čovjek ovakvoga mentaliteta vrednovat će tvarne stvarnosti (e. g. prirodu, odijevanje, društvene strukture) kao izričaj nutarnjih odnosa.[24] Ipak i ovakav koncept stvarnosti, koliko god više pogodovao liturgijskom mentalitetu od prethodnoga, nailazi na prepreke pri ispravnom razumijevanju liturgije. Guardini pojašnjava: „Osobe koje percipiraju materijalno i duhovno kao neodvojive stvarnosti teško će moći izričaje individualne duše uobličiti u već zadane ekspresivne forme i strogo prionuti uz jasno definiranu znakovitost formula, radnji i sredstava koje spadaju na bit liturgijske ekspresije.“[25] Iz ovoga se jasno iščitava i mentalitet suvremenoga pojedinca koji, percipirajući formu koju zadaje Crkva kao namet, stvara vlastite oblike duhovnog

[22] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 32.
[23] Guardini ovdje spominje utjecaj Leibnizove teorije o monadama kao jednog od razloga za stvaranje spomenute paralelističke konceptualizacije svijeta.
[24] Na ovakav su način, napominje autor, svijet promatrali romantičari 19. stoljeća
[25] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 33.-34.

izričaja ili ih traži u drugim kulturama, nerijetko na način sinkretizma. Ovakvom, bitno individualističkom diskursu, nedostaje sposobnost određene duhovne sadržaje uobličiti točno određenim izvanjskim formama. Drugim riječima, nedostaje im mogućnost stvaranja i razumijevanja simbola. Za to je ključan osjećaj povezanosti duhovnog i tjelesnog (što nedostaje prvom tipu ljudi), ali i mogućnost objektivacije (što nedostaje drugom tipu).

1.4.2. Simbol kao liturgijska forma

Simbol nastaje u trenutku kada ono duhovno-interiorno pronađe svoj prikladan izričaj u onome materijalno-eksteriornom. Samoj biti simbola odgovara da nutarnje značenje u njemu nađe univerzalno razumljivu ekspresiju – time simbol na neki način postaje materijalizacija značenja, takoreći utjelovljeno značenje. Simbol, prema tome, kao i ono što simbol predstavlja, mora apstrahirati od individualne, konkretne i trenutne raspoloživosti određenog duhovnog stanja te na nadvremenski i nadprostorni način označavati sverazumljivu stvarnost. On mora postati „sveopći posjed“[26], označavajući jasnu duhovnu stvarnost u točno određenom *kalupu* tvarnoga svijeta. Zbog navedene bremenitosti i mogućnosti koje simbol u sebi nosi, u svim je kulturama on postao temeljno oruđe religije. Liturgija napose u njemu pronalazi vlastit i valjan izričaj smisla svojih čina koje je bez simbola i nemoguće vršiti.[27] Kolikogod ona bila bogata simboličkim izričajima, valja imati na umu da je i sama liturgija simbol – shvaćen, dakako, na ispravan način.[28] Upravo iz ovih razloga, iz pokazane neodvojivosti liturgije od simbola, ranije navedenim mentalitetima moguće je nadići vlastite skučenosti.

Oni koji radikalno razlikuju tjelesno od duhovnoga moći će upravo u simbolu kao sredstvu žive ekspresije uvidjeti njihovu neodvojivu povezanost. Oni, pak, koji osjećaju radikalnu vezu duha i tijela u liturgijskom će simbolu pronaći zadovoljavajući izričaj. Guardini inzistira na oslobođenju liturgije od bilo kakve subjektivnosti i svođenja na privatno i individualno. Svi su naravni elementi u njoj na neki način prerađeni u obredne forme i stoga upravo sakramentalni mentalitet liturgijskoga simbola treba postati uzor vršenja liturgijskih čina: s umjerenošću i duhovnom suzdržanošću.[29]

---

[26] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 35.
[27] Usp. R. GUARDINI, *Razmatranja o svetoj misi*, Verbum, Split, 2014., str. 53.-56.
[28] Ukoliko, primjerice, liturgijski skup Božjega naroda razumijevamo kao reprezent čitavoga čovječanstva, kao što i prilike kruha i vina vidimo kao svojevrsne predstavnike cjelokupne ovozemne stvarnosti koja se, po blagoslovu, pretvara u onu božansku.
[29] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 36.

1.5. Liturgija kao igra i umjetnost

Danas već dobro poznatu misao o liturgiji kao igri Guardini u svom djelu pojašnjava razlikovanjem pojmova svrhe i smisla. Svrhu u određenom smislu on definira uzročno-posljedičnim vezama: ona je princip distribucije po kojoj se jedna stvarnost podređuje drugoj na način da je njoj usmjerena i da zbog nje egzistira. Svrha je, dakle, medij; ona je sredstvo kojim određena stvar dobiva svoje ispunjenje i smislena je samo ukoliko je konkretno svrhovita, točnije rečeno, ukoliko donosi korist. Svrha je temeljno obilježje suvremenog znanstvenog, instrumentalno-utilitarnog mentaliteta kojem je važno doći do cilja, eliminirajući sve ono ne-bitno, nevažno i suvišno – sve što direktno ne doprinosi svrsi. Guardini uviđa da je ovo, u određenoj mjeri, realan pogled na stvarnost, ali ga radikalno dovodi u pitanje: „Je li cvijeće i lišće korisno? Naravno; to su vitalni dijelovi biljaka. A ipak nisu iz tog razloga vezani za neki određeni oblik, boju ili miris. Koja je onda svrha raznolikosti oblika, boja i mirisa u prirodi? […] Sve bi moglo biti tako jednostavno. […] Uistinu, s ovog kuta gledišta, mnoštvo toga uopće nema svrhe.“[30] A ipak egzistira. Autor stoga mijenja perspektivu pojmom smisla. Svrha vidi opravdanost objekta tek izvan njega samoga; objekt je uvijek samo sredstvo koje postoji radi nekog drugog objekta. Time je težište pomaknuto izvan same stvari. Smisao, pak, čini stvar u određenoj mjeri samo-dovoljnom. Smisao uviđa bit objekta u njemu samom.[31] Znakovitost objekata pod prizmom smisla ostvaruje se već u tome da stvari jednostavno budu to što jesu – i time već ispunjavaju vlastiti smisao. Guardini će to sažeto uobličiti: „U strogom smislu riječi, mnoge su stvari beskorisne, a ipak pune smisla.“[32] Ipak, neizbježno je zaključiti kako su ove dvije stvarnosti međuovisne i kako jedna nadopunjuje drugu. Svrha daje poticaj radu i organizaciji; smisao daje bit egzistenciji.

Ova se shema, dakako, preslikava i na život Crkve. Govoreći o liturgiji, Guardini iznimno naglašava kako ona nema i kako joj ne treba tražiti konkretnu svrhu. Sama ustanova sakramenata, naravno, ima jasnu svrhu – sakramenti djeluju posredovanjem Božje milosti. Ipak, način na koji se sakramenti slave uopće ili bar u

[30] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*…, str. 38.
[31] Guardini će vrlo zanimljivo u tom smislu povući paralele između, primjerice, znanosti koja ima svrhu i znanja koje je bazirano na smislu – istini; slično čini i s pojmovima prava i pravednosti; misao mu kulminira primjerom umjetnosti: ona uopće nema nikakve svrhe, nego samo smisao u sebi dostatan – jednostavno *da bude (ut sit).*
[32] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 39.

najmanjoj mjeri smjera konkretnoj svrsi – liturgija je nošena prvenstveno smislom.[33] Istina, liturgija poučava i svakako je korisna za duhovni život pojedinca, ali to ipak ne dotiče njezinu bit, niti se ona može promatrati kroz takvu prizmu svrhovitosti i korisnosti. Guardini vrlo jasno izriče: „Za liturgiju se ne može reći da ima svrhu jer ona ne postoji radi čovjeka, nego radi Boga.“[34] On, dakle, liturgiju promatra doslovno kao bogo-štovlje. Ona dotiče čovjeka ukoliko je čovjek stvorenje Božje; sam čovjek u liturgiji nije okrenut samoostvarenju, nego samonadilaženju – i to posvemašnjom usmjerenošću na Boga. Ovakvim polazištem Guardini dolazi do usporedbe liturgije s dvjema beskorisnim, a smislom bremenitim stvarnostima – dječjom igrom i umjetničkim stvaralaštvom.

Igra je za njega kao životna sila, jačina koja se pokazuje bez točnoga cilja i koja je, obogaćujući se sama na vlastitom izvoru, znakovita jedino vlastitom opstojnošću. Upravo će zbog navedene beskorisnosti igra sama sebi zadati pravila i njezin će izričaj uvijek biti harmoničan, jednostavan i čist, spontano uobličen u forme plesa, pjesme i slike. Čovjek će, kako Guardini točno zapaža[35], polako napuštati igru tek kad uvidi smisao korisnosti i potrebu samoostvarenja. Umjetnost, na sličan način, smjera smislu u pokušaju nadilaženja antiteze između ideala i stvarnosti bivajući tako za umjetnika koji ju stvara način ekspresije višega života kojemu stremi. Onima koji doživljavaju umjetničko djelo, ono ne treba pružiti ništa drugo doli mjesto susreta s biti i smislom. U liturgiji se objedinjuju pa i nadilaze karakteristike igre i umjetnosti: u njoj čovjek uistinu nadilazi spomenutu antitezu između ideala i stvarnosti bivajući djetetom Božjim – i, kao pravo dijete, on se igra pred svojim Bogom. „Time igra osvjetljuje način liturgijskoga bivanja, ali i sam subjekt liturgijskoga događaja. Igranje radikalno obeskrepljuje teleološku dijalektiku usmjerenoga djelovanja u postizanju izvanjskih ciljeva, a uspostavlja stanje gratuitne punine i cjeline.“[36] Način na koji se liturgija izvodi, mjesta i vremena, odjeća i jezik, pjesme i govor – sve to liči na beskorisnu, ali u sebi smislenu igru u atmosferi umjetničkog izričaja. Umjetnost i igra slika su božanskoga stvaranja koje sve stvara jednostavno *da bude*. Jednako i liturgija poduzima beskorisne, bespotrebne i naizgled besmislene radnje samo kako bi duši dala mjesto

[33] Stoga i praktični pristup liturgijskim pitanjima ne bi trebao biti vođen prvenstveno pojmom *svrhe* (čemu određeni (na)čin slavljenja koristi?), nego pojmom *smisla* (koji je nutarnji, samodostatni smisao ovog ili onog (na)čina?) Takav će nas pristup udaljiti od suhog povijesno-kritičkog (a katkada i kritizerskog) poimanja liturgije prema simboličko-smislenom.
[34] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 41.
[35] Usp. Isto, str. 42.
[36] I. ŽIŽIĆ, *Liturgija kao umjetnost i igra kod Romana Guardinija…,* str. 303.

ispunjenja pred njenim Bogom, kako bi pronašla isključivi izričaj temeljne potrebe čovjeka štovati Boga radi njega samoga.

1.6. Primat *logosa* nad *ethosom*

Općenito uzevši, liturgija u svojoj biti nije primarno usmjerena uređenju moralnog sustava. Ona nije prvenstveno utemeljena na nekom sustavu moralnih načela, a još je manje zbirka etičkih principa primjenjivih izravno na svakodnevni život. Liturgiju, kako to lijepo izriče Guardini, karakterizira „svojevrsno otuđenje, određena izolacija od svakodnevice; liturgija se slavi u takoreći odijeljenoj sferi duhovnih stvarnosti“.[37] On razrađuje tu misao i uviđa oprečnost između naglašeno praktičkog mentaliteta današnjice spram lakoće, odmjerenosti, jasnoće i uzvišenosti forme u liturgijskoj konceptualizaciji stvarnosti. Iz ovoga slijedi nemogućnost izravnog prenošenja plodova liturgijskog slavljenja u svakodnevno djelovanje. Upravo će se iz ove nemogućnosti roditi potreba za bližim, konkretnijim i praktičnijim izričajima duhovnosti koje Guardini vidi u pučkim pobožnostima. Tek pučka pobožnost, rođena iz potreba konkretne zajednice i prakticirana na način kako to pojedinoj zajednici odgovara, postat će svojevrsna duhovna receptura za aktivni život u svakodnevici.[38] Liturgija, naprotiv, primarno oblikuje pojedinca u temeljnom kršćanskom identitetu. Ona stavlja čovjeka u bitnu relaciju s Bogom pri čemu sam pojedinac odgovara Bogu na način štovanja, klanjanja, vjere i udivljenja. Stvorivši tako svojevrsni *bogoštovni optio fundamentalis*, pojedinac će, crpeći s vrela liturgije, u konkretnim životnim situacijama uvijek postupiti u skladu s vlastitom duhovnom predispozicijom.

1.6.1. Dvije slike svijeta

Na temelju rečenoga, Guardini problematizira ove misli i najposlije postavlja pitanje odnosa *logosa* i *ethosa* u liturgiji. Pri proučavanju odnosa Istine i Dobra, razuma i volje u liturgijskoj stvarnosti, autor polazi od povijesno-kritičkog pregleda razvoja liturgije i razvoja zapadnog misaono-duhovnog sustava uopće. Srednji je vijek, prema njemu, očigledno prvenstvo davao *logosu*, razumu i misli naspram *ethosa*, volje i djelovanja: „Srednjovjekovni čovjek gonjen je silovitom potrebom za istinom… Volja

[37] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…,* str. 54.
[38] I u ovoj je Guardinijevoj misli naglašeno prisutno njegovo eklezijalno, zajedničarsko razumijevanje liturgije. Svako prilagođavanje liturgije posebnim zahtjevima pojedine zajednice čini samu liturgiju sličnijoj pučkoj pobožnosti.

za spoznajom, međutim, još nema novovjeki oblik istraživanja. Ona ne slijedi zbiljnost prirode ili povijesti kako bi je empirijski utvrdila i teorijski svladala, već meditirajući uranja u istinu, kako bi iz nje izvela duhovnu konstrukciju postojanja.“[39] Ovo, među inim, pokazuje i općenito poznato srednjovjekovno vrednovanje kontemplativnoga života nad aktivnim.

Spomenuti se koncept stvarnosti stubokom mijenja nadolaskom novovjekovne misli. Nakon razorenog povjerenja u stabilnost društvenih institucija Crkve i Države, novo doba postavlja umu ne više zadaću otkrivanja istine, već zadaću propitkivanja starih zasada i kritičko promišljanje. Na taj se način duhovno i društveno težište prebacilo s misli na volju. Odjednom je djelovanje neovisnoga pojedinca postalo neizmjerno važnim, dok su um i spoznaja postali predmetom propitkivanja i radikalnog premišljanja: „Individua sama sebi postaje zanimljivom, prihvaća se promatranja i psihološke analize. Budi se osjećaj za ljudski-izvanredno.“[40] Ovakav se moderni mentalitet ponajbolje očitovao u vrednovanju znanstvenoga načina razmišljanja. Novo je doba samoj znanosti, gdje bi naglasak na spoznaji trebao biti jasan i samorazumljiv, dalo zadatak samostalnog istraživanja istine koja je uvijek podložna propitkivanju. Tako se i forma znanstvenog dijaloga od smirene misaone rasprave prometnula u nasilnu istraživalačku utrku među empiristima, a znanstvena zajednica od skupine mislioca u neumorno produktivnu radničku jedinicu. Ovaj se mentalitet, ističe Guardini, na izvrstan način uviđa u Kantovom misaonom korpusu.[41] Sam Kant odriče spoznaji i umu sposobnost doticanja Boga i tako premješta naglasak na volju kojoj je moguće stvarati svijet duha i vjere. Kod njega, dakle, nailazimo na primat volje s vlastitom skalom moralnih vrijednosti nad umom i spoznajom. Nakon povijesno-filozofskog razvoja (Fichte, Schopenhauer, von Hartmann), ova se misao ekstremno izriče u Nietzchea i u njegovoj *volji za moć*. Na ovaj način Guardini prati nastanak i razvoj pragmatizma do te mjere radikalizira volju da istinu vidi kao primarno voljnu, iako ne odviše životnu stvarnost. Autor uviđa koliko je ovaj mentalitet konkretno zamjetljiv u svakodnevici i ističe: „to je razlog za neumorno tjeranje naprijed, za naglašavanje radne satnice, za svođenje uživanja na minimum; otuda proizlazi i isključivo vrednovanje uspješnosti, snage i akcije (…) Ovo je razlog zašto čak i katolici danas teško razumiju i često banaliziraju smislenost duhovnih ustrojenja kao što su kontemplativni redovi

[39] R. GUARDINI, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002., str. 28.-29.
[40] Isto, str. 39.
[41] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 56.

kontemplativno-duhovna životna stvarnost nasuprot aktivno-djelotvorne. Praktična je volja posvuda odlučujući čimbenik i *ethos* je zauzeo potpuno prvenstvo nad *logosom*.“[42]

1.6.2. Primat *logosa*, svojstven katoličkom duhu

Katolički je duh, u odgovornosti prema svakom mentalitetu i misaonom okviru, uspio integrirati i ovaj suvremeni, naglašeno pragmatički stav. Ključno je, ipak, uočiti temeljnu oprečnost katoličanstva spram dominacijom volje. Protestantizam je, s druge strane, postupno napustio važnost objektivne vjerske istinitosti i stavio uvjerenje na razinu osobne prosudbe, osjećaja i iskustva. Na taj je način istina premještena s objektivnog na subjektivni i promjenjivi plan, a volja je posljedično tomu preuzela apsolutni primat: „Kada vjernik izgubi sve fundamentalne principe, a ostane samo na vjerskom iskustvu na način na koji ga ono osobno dotiče, tada onaj jedinstveni i čvrst oslonac više nije stabilna dogma (ispravno vjerovanje) koja se predajom prenosi, nego ispravno djelovanje kao dokaz ispravnosti duha.“[43] U tom smislu ne može više biti govora o metafizici u suvremenom filozofskom diskursu. Sve je ovo dovelo do apsolutiziranja čovjekovog voljnog momenta; najposlije do čovjeka koji, budući da je volja produktivna, ali slijepa, poput slijepca tapka u mraku suvremenoga svijeta kojeg razumije kao stalnu mijenu, kao fluidno mjesto bez pravoga temelja i u kojem je život vječna borba i traganje. Katoličanstvo, pak, odlučno odbacuje ovakvu formu razmišljanja.[44] Crkva predstavlja istinu kao neupitnu stvarnost, utemeljenu na sebi samoj i neovisnu od moralno-praktičke potvrde i priznanja. „Istina je istina stoga što je istina“[45], sročit će Guardini. Subjektivni stav volje spram istine nimalo ne utječe na nju samu. Volja u tom smislu mora priznati vlastitu nesposobnost i dopustiti temeljno prvenstvo istine, *logosa* nad *ethosom*. Ovo, pak, prvenstvo nije pitanje usporednog vrednovanja korisnosti i zasluga uma i volje, nego je ono pitanje kulture i cjelokupne filozofije. Prvenstvo je u tom smislu pitanje prevladavajućeg mentaliteta, tendencije koja oblikuje konkretnu stvarnost, a ne znakovitosti ili većoj ili manjoj pojavnosti jednoga ili drugoga. Život duše, zaključuje Guardini, potrebuje čvrst temelj kojeg nalazi

[42] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 57.
[43] Isto, str. 58.
[44] Autor ističe kako se Crkva oduvijek snažno obrušavala na napad na istinu. Ako je etički moment u pojedincu i poljuljan, ipak će ga jasnoća istine lako učvrstiti. Ako se, naprotiv, životni princip istine dovede u pitanje, ruši se čitav poredak stvarnosti. Nadalje, svaki pokušaj baziranja vjerske istine na njenoj čisto praktičnoj vrijednosti, u temelju je nekatolički.
[45] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*…, str. 59.

samo u istini kao temeljnom faktoru duhovnog osamostaljenja.[46] Ovaj joj temelj istine daje smirenje od promjenjivosti volje i neumornosti htijenja utihnućem duha pred veličanstvenošću vječne istine – dogme. Upravo iz tog razloga temelj stvarnosti treba tražiti i oblikovati u kontemplaciji vječne i nepromjenjive istine. Takvo je traganje smireno, ne užurbano i nadilazi mučninu svakodnevice. Ono stvara duhovni mentalitet kojeg možemo označiti kao autentično katolički. Sve što je rečeno treba primijeniti i na liturgiju – u njoj je *logos* dobio apsolutni primat nad voljom. Iz tog je razloga katolička liturgija snažno označena prikladnom opuštenošću, kontemplacijom, štovanjem i proslavom božanske Istine i upravo stoga prividno ne odgovara na potrebe konkretne svakodnevice. Ipak, oblikovanje voljnog momenta i svakodnevnog života prema uzoru liturgije, od pojedinca će stvoriti osobu ukorijenjenu na čvrstom temelju istine.

[46] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 60.

2. Liturgijska misao Josepha Ratzingera

2.1. O smislu i naravi liturgije

2.1.1. Biblijsko određenje naravi liturgije

Njemački teolog Joseph Ratzinger vlastita liturgijska promišljanja, iznesena u djelu *Duh liturgije*, otvara razmišljanjem o biti i smislu kršćanskog bogoštovlja. Ratzinger u svom teološkom radu zamjenjuje Guardinijevu antropološko-fenomenološku metodu razumijevanja liturgije onom biblijskom, uvažavajući razvoj liturgijske misli kroz povijest teologije. Kao biblijsko-teološka polazišta razumijevanja kršćanskog bogoštovlja, Ratzinger uzima ponajprije tekstove iz Knjige Izlaska, poglavito odabirući između tekstova od 7. do 24. poglavlja.[47] Temeljeći se na navedenim izvještajima, Ratzinger predlaže upravo liturgiju kao poglaviti motiv izlaska izraelskog naroda iz egipatskog ropstva. Kako i sam navodi: „Izvorna zapovijed što ju upućuje Bog faraonu glasi: 'Oslobodi moj narod. Pusti ga da mi u pustinji služi!' tj. iskaže bogoštovlje (Izl 8,21).“[48] Daljnji pregovori Mojsija s faraonom pokazuju apsolutnu nedodirljivost liturgije kao objavljene stvarnosti naspram dosega politički prihvatljivih kompromisa i uopće čisto ljudskog i puko uporabljivog. Štovanje koje Bog zahtijeva od čovjeka u tom smislu može se izvršiti jedino prema Božjim mjerilima i zato nadilazi antropocentričnost i granice koje nalaže konkretna društvena prikladnost. Liturgija, dakle, iziskuje otklon pojedinca od samoga sebe, sebedarje u punom smislu te posvema univerzalni (a samim time katolički) duhovni koncept. Navedeni biblijski tekstovi u paradigmatskom su smislu ključni za razumijevanje naravi katoličke liturgije. Bogoslužje, naime, kao cilj izlaska neodvojivo je povezano s posjedovanjem zemlje obećane Abrahamu: zemlja postaje mjestom štovanja Boga i samim time postaje svetom.

Navedeno Ratzingerovo razmišljanje indikativno je za razumijevanje mjesta i prostora uopće kao sakralnoga. Prostor, naime, ne crpi vlastitu sakralnost autonomno, iz sebe samoga, već ju dobiva svetim činom – događajem bogoštovlja, dok sam čin po prostoru biva otjelovljenim (sakramentalnim). Ratzinger iz ove povezanosti izvodi posljedice na pravno – etički sustav Izraela kao naroda. Upute što ih Izrael prima od

[47] U samoj Knjizi Izlaska tekstovi koji sadrže konkretne upute za židovsko bogoslužje počinju tek od 25. poglavlja pa nadalje. Indikativno je da Ratzinger ne odabire ove rubricističke upute kao dokaz superiornosti darovane liturgije nad ljudskim liturgijskim oblikovanjem, već to dokazuje daleko nosivijim, teološkim argumentima kako gore pokazujemo.
[48] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar-Zagreb, 2001., str. 13.

Boga u bogoštovnom činu na Sinaju konstituiraju ga kao narod čime se pokazuje ovisnost ljudskog poretka o Božjem primatu. To ističe i u svom poznatom razgovoru s novinarom Peterom Seewaldom: „U svim kulturama religija je bila sastavni dio države, a država je bila stvarni i vrhovni čuvar sakralnosti. Tako je bilo i u starozavjetnoj pretpovijesti kršćanstva. U Izraelu je u početku jedno spojeno s drugim.“[49] S druge strane, time biva jasnijim izvorni smisao liturgije kao života prema Božjoj volji: „U konačnici je sam čovjekov život, čovjek koji pobožno i uredno živi, istinsko klanjanje Bogu, a život postaje pravim životom samo ako poprima svoj lik iz zrenja, iz promatranja Boga.“[50]

Ratzinger tako, iz čisto biblijskog izvora izvodi dvije bitne liturgijske odrednice: sam kult nadilazi čistu liturgijsku aktivnost; on postaje konstitutivnim za uređenje cjelokupnoga ljudskog života, prava i slobode ljudske zajednice. Poklonstveni stav koji se pritom iziskuje izriče istinsko duhovno bogoštovlje koje u čovjekov svijet anticipira božansku stvarnost. S druge strane, Ratzinger izričito naglašava ustanovljenost takve liturgije: kako smo već pokazali, ona ne može biti izraz čiste ljudske improvizacije i kreativnosti. Bez Božjeg primata, liturgija ostaje ljudsko samopotvrđivanje (autorealizacija), umjesto da postane samonadilaženje čovjeka u otvorenosti prema Bogu (autotranscendencija). Primjer takve neproizvoljnosti kulta autor nalazi u povijesti zlatnoga teleta. Tada upriličeno bogoštovlje svelo se upravo na svečanost kojom sama zajednica na sebi razumljiv način sebe potvrđuje: „Time onda kult nije više uspon do Boga, već dovlačenje Boga k nama […] Čovjek upotrebljava odnosno opredmećuje Boga i time se, makar to nije izvana tako lako zamjetljivo, u zbiljnosti stavlja iznad Boga.“[51]

2.1.2. Liturgija kao kozmičko-povijesna stvarnost

U daljnjim promišljanjima o biti i naravi kršćanske liturgije Ratzinger nastoji povezati njezin kozmički i povijesni značaj. Spomenutu povezanost pronalazi u starozavjetnom izvješću o stvaranju u Post 1,1-2,4 gdje se *šabat* kao bogoštovni čin prikazuje ujedno i kao cilj cjelokupnog djela stvaranja. Subota prikazana kao vizija slobode, među ostalim i na antropološkoj i sociološkoj razini, svoje ovjerovljenje

[49] J. RATZINGER-BENEDIKT XVI., *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička Crkva na prijelazu tisućljeća. Razgovor s novinarom Peterom Seewaldom*, Vesela izdanja, Zagreb, 2011., str. 237.
[50] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…,* str. 16.
[51] Isto, str. 21.

dobiva upravo iz saveza čovjeka s Bogom koji je povijesno-spasenjska datost. Time je naznačeno da je stvorenje zamišljeno kao prostor za klanjanje Bogu. Ratzinger nastoji razotkriti bit upravo toga pojma – klanjanja – budući da on za njega predstavlja sržnu odrednicu i same liturgije. Polazeći od fenomena kultova nekršćanskih religija kao i nauke Otaca autor prikazuje žrtvu kao jezgru kulta uopće. Bitno određenje pojma žrtve time postaje ključnim za bitno određenje pojma kulta: na tragu Otaca on vidi žrtvu kao gubitak prividne autonomije stvorenja i njegovu pripadnost Bogu. Stoga je i smisao kulta pobožanstvenjenje – prožimanje svijeta i stvorenja Božjom ljubavlju. Ovu povezanost kozmičkoga i povijesnoga autor predočuje na dva poznata načina: u evolucijskom svjetonazoru p. Chardina i u filozofskoj shemi *exitusa* i *reditusa*. Prema onom prvom, čitav je Kristov tubitak njegova proegzistencija slivena u jedincat čin otkupiteljske žrtve na Posljednjoj večeri i drvetu križa. Potonja biva aktualiziranom u liturgijskom činu pri čemu su euharistijske prilike kruha i vina reprezent sve stvorene stvarnosti koja riječima blagoslova biva pretvorena u onu božansku. One su dakle, anticipacija pretvorbe cjelokupne materije i njezina pobožanstvenjenja u kristološkoj punini.[52] Sam će p. Chardin, dotičući se odnosa Boga i svijeta, na tragu rečenoga u jednom svom predavanju izložiti: „Kršćansko Gore sjedinjuje se s ljudskim Naprijed (ali ne da se u njemu utopi, nego da ga 'ponadnaravljuje')! I istodobno tako vjera u Boga, u onoj mjeri u kojoj asimilira i sublimira sok vjere u svijet u svoj vlastiti sok, ponovno poprima svoju punu snagu privlačnosti i obećanja.“[53]

Shema *exitusa* i *reditusa,* izlaska i povratka, izvorno je plotinskog podrijetla pri čemu *exitus* predstavlja sunovrat u nebožanski bitak, a *reditus* otkupljenje istovjetno sa oslobađanjem od smrtnosti i prolaznosti. Kršćanski je duh preuzeo navedenu shemu s bitno različitim razumijevanjem *exitusa* kao Božjeg slobodnog stvarateljskog čina koji i sam smjera prema *reditusu* kao slobodnom odgovoru stvorenja na Božju ljubavnu ponudu. *Reditus* koji omogućuje povratak sada je žrtva Kristova križa, a kult sudjelovanje u toj božanskoj preobrazbi.[54]

[52] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 27.-28.
[53] P. T. DE CHARDIN, *Budućnost čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 1970., str. 259.
[54] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…,* str. 29.-34.

2.1.3. Konkretne odrednice liturgijske definicije

Polazeći od primjera nekršćanskih kultova kao i starozavjetnog bogoštovlja, Ratzinger donosi nekoliko konkretnih odrednica kojima definira kršćansku liturgiju. Svaki je kult ustvari pokušaj nadvladavanja krivnje koju čovječanstvo kao grešno prethodno u sebi nosi te stoga posjeduje bitno okajnički karakter, a cilj mu je uspostava zajedništva s božanstvom. Sama je liturgijska aktivnost među pojedinim kulturama utoliko različita ukoliko je razvijenija religijska svijest pojedine zajednice. U svakom je slučaju kao jedini dostojni oblik zadovoljštine prepoznat prinos samoga čovjeka iz čega se, objašnjava autor, razvio i prinos ljudskih žrtava, a u kulturama razvijenije religijske svijesti ideja namjesničke, odnosno zastupničke žrtve. Temeljeći se na tekstovima Knjige Postanka, Izlaska i Otkrivenja, Ratzinger zaključuje kako Bog sam utemeljuje zastupničku žrtvu u primjeru ovna koji u Abrahamovoj žrtvi zastupa Izaka (tj. sve što Abraham ima) i u primjeru Jaganjca koji je slika žrtvovanoga Krista. Žrtveno, pak, janje židovske pashalne liturgije služi kao sjećanje vjere (*memoria fidei*) cijelog izabranog naroda i time utemeljenje njegove vjere. Time se objašnjava žrtveni i memorijalni karakter i kršćanskog bogoštovlja koje se ne zadovoljava s tipološkim prvorođenim janjetom, nego se susreće sa ispunjenjem obećanja u Jednom Prvorođencu.[55]

S druge strane, autor pojašnjava i profetičku kritiku Hrama i žrtava te pomak prema duhovnom, *Logosu* primjerenom bogoslužju koje se u svijesti Izraelaca formiralo od babilonskog sužanjstva, preko ustanovljenja kumranske zajednice sve do izričite Pavlove teologije, iznesene u Rim 12,1. Pritom Ratzinger analizira govor Stjepana prvomučenika iz Dj 7 u kojem svetac kritizira zemaljski židovski Hram kao presliku istinskog Božjeg Prebivališta i pridaje mu značajku privremenosti. Sukladno s tim, konačni Prorok dokinut će i promijeniti Mojsijeve običaje. Sličnost sudskog postupka protiv Stjepana s onim koji se vodio protiv Isusa, kao i identičnost optužbe koja je smjerala ponajprije na razorenje Hrama koje su, navodno, obojica htjeli, Ratzingeru je povod da pitanje bogoštovlja promatra kroz prizmu kristološkoga pitanja. Drugim riječima, pitanje istinskoga štovanja Boga biva razriješeno samim odgovorom na pitanje o Kristovu identitetu: „U njegovu uskrsnuću započet će novi Hram: živo Tijelo Isusa Krista koje će odsada stajati pred Božjim licem i postati prostorom svega bogoštovlja“[56], a koje nas blagovanjem uvodi u zajedništvo s Bogom. U tome se očituje pravi smisao duhovne žrtve (*logike latreia*) po kojoj se čovjek oblikuje u riječ i riječ

[55] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 37.-39.
[56] Isto, str. 43.

postaje vjerom, ipak pritom ne gubeći smisao za tjelesno: euharistija je molitvena žrtva (*oratio*) koja vrednuje tijelo jer logos, kako lijepo izriče Ratzinger, više nije smisao iza ili iznad stvari, već je osobno stupio u tijelo.[57]

Iz svega navedenoga Ratzinger navodi sakrifikalnost, univerzalnost, logoičnost i provizornost kao četiri temeljne odrednice kršćanske liturgije. Kršćansko bogoštovlje ima naglašeno žrtveni karakter u snazi euharistije kao vječne žrtve Novoga Zavjeta. Ono je nastavak ne samo sinagogalnog bogoslužja, nego i Hrama. Ratzingerovo je inzistiranje na žrtvi kao temeljnoj odrednici liturgije usmjereno više apologetski, spram novovjekih teoloških rasprava koje su, suprotstavljajući novozavjetno bogoslužje hramskom, zanijekale svećeništvo i žrtvu. Univerzalnost kršćanskoga bogoštovlja pandan je jedinstvu čovječanstva koje kao u jedno sabrani Božji narod štuje svoga Boga. I ovdje se očituje Ratzingerova kritika privatnih, tematskih i „osmišljenih" liturgijskih oblika. Univerzalnost bogoštovlja odgovara i univerzalnosti, katolicitetu Crkve koji se temelji upravo na euharistijskom zajedništvu, kako autor na više mjesta navodi.[58] Nadalje, kršćansko je bogoslužje logoično, *Logosu* primjereno. Upravo je u tom smislu ono u univerzalnom smislu klanjateljsko, poklonidbeno, zahvalno i time se izriče bit liturgije. Svaki će fenomenološki pristup liturgiji stoga, kao skupu ili gozbi, biti nedostatan. Konačno, kršćanska je liturgija također provizorna, privremena, protežna. Ona je „liturgija na putu, liturgija hodočašćenja prema preobrazbi svijeta koje će se ozbiljiti kad Bog bude 'sve u svemu'."[59]

2.2. Omeđenost liturgije dimenzijama prostora i vremena

2.2.1. Uvodna razmatranja o odnosu liturgije spram prostora i vremena

Bitna dimenzija kršćanskog poimanja bogoštovlja prvenstveno je ono „još ne" koje pripada kršćanskoj egzistenciji i istovremeno najavljuje da su nastupili novo nebo i nova zemlja. Povijest osobe Isusa Krista, njegovo djelovanje u ovomu svijetu, čin otkupljenja i najposlije rast Crkve iz svih naroda, prijelaz od hramskih žrtava prema sveopćemu klanjanju u duhu i istini prvi je važni prijelaz prema ispunjenju obećanja Staroga zavjeta. Ali je očito da ta kršćanska nada još uvijek nije u potpunosti stigla do svoga cilja i ispunjenja. Zato su crkveni Oci to postupno ispunjenje opisivali ne u jednostavnoj suprotstavljenosti Staroga i Novoga zavjeta, već u tri stupnja: sjena – slika

[57] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 43.
[58] Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 2007., str. 347.-349.
[59] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…,* str. 50.

– zbiljnost. U Novomu je zavjetu sjenu zamijenila slika, ali još je uvijek vrijeme zore, u kojem se miješaju tama i svijetlost. Sunce u tom dobu dana, doduše izlazi, ali ono još nije u potpunosti izišlo. Tako vrijeme Novoga zavjeta tvori neobično pomiješano među-vrijeme onoga „već“ te onoga „još ne“, u kome se dani uvjeti moraju sve više razvijati prema onoj zadnjoj vrijednosti koja je već započela s događajem Isusa Krista.[60] Iz toga shvaćanja Novoga zavjeta kao među-vremena, kao slike između sjene i zbiljnosti, rezultira poseban oblik Ratzingerove liturgijske teologije.[61]

2.2.2. Razine kršćanskog bogoslužja

Kako bi pojasnio svoj stav, teolog Ratzinger iznosi tri razine bitne za konstituiranje kršćanskoga bogoslužja.[62] Postoji središnja, izvorno liturgijska razina, koja se očituje u Isusovim riječima i gestama na Posljednjoj večeri koja tvori konkretni povijesni događaj. Te riječi i radnje čine jezgru kršćanskog liturgijskog slavlja čija je struktura rezultat sinteze hramskoga i sinagogalnoga bogoslužja, pri čemu namjesto žrtvovanja životinja u Hramu stupaju euharistijska molitva kao ulaz u Kristov čin na Posljednjoj večeri te dijeljenje prikazanih i pretvorenih darova vjernicima. Ta izvorno liturgijska razina ipak nije u sebi autohtona. Svoj smisao dobiva samo u odnosu na realni povijesni događaj, zbiljnost uvijek nazočnu i *su-dobnu*.[63]

Druga konstitutivna razina kršćanskog bogoslužja prema J. Ratzingeru je spomenuta isto-dobnost, *su-dobnost* događaja. Kristova muka, smrt na križu te sam čin uskrsnuća iz groba jedincati su povijesni događaji i stoga dio prošlosti. Za njih doslovno vrijedi ono *semel – jednom zauvijek*, što ističe poslanica Hebrejima naspram mnogostrukosti žrtava Staroga zavjeta koje je trebalo uvijek iznova prinositi (Heb 9, 11-23). Događaj spasenja za čovjeka bi u konačnici ostao nedohvatljiv ukoliko bi bio samo

[60] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*…, str. 54.
[61] S obzirom na nužnu navezanost liturgije na međe prostora i vremena, a time i na granice osjetila, čini nam se prigodnim navesti promišljanje našeg blaženika dr. Ivana Merza koji je, iako kao pretkoncilski mislilac, već i prije djelovao u skladu s koncilskim uputama o sudjelovanju vjernika laika u životu Crkve. Ovaj nam se navod čini prikladnim jer ponovno ističe s vremenom ponešto zaboravljenu povezanost liturgije i lijepoga. Ukratko navodimo njegovo znakovito promišljanje: „Liturgija djeluje na razna osjetila: na oko svojim bojama, kretnjama, na uho svojim riječima i melodijama, na njuh svojim miomirisima itd. Već prema tome, nadmašuje sve ostale umjetnosti koje obično djeluju samo na jedno jedino osjetilo. Po tome i samo prisustvovanje liturgijskim obredima (naravno obredima koji se obavljaju u potpunom skladu s crkvenim propisima) postaje nekom pripravom umjetničkim užitcima života blaženika u nebu; jer u nebu će sva naša osjetila istodobno uživati.“ I. MERZ, *Liturgija i umjetnost*, u: ISTI, Sabrana djela. Književnost – Liturgija – Katolička akcija, sv. I., ur. B. Nagy, Filozofski fakultet Družbe Isusove – Glas Koncila, Zagreb, 2011., str. 200.
[62] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 54. – 61.
[63]Usp. Isto, str. 55.

činjenica iz prošlosti i kad s njim ne bi moglo biti nikakve isto-dobnosti, već samo puko sjećanje. Tako vanjskome činu raspetosti odgovara nutarnji čin predanja. On je duhovni čin koji, podrazumijevajući tjelesnost, obuhvaća čovjeka u cijelosti; čin ljubavi koji obuhvaća svu protežnost stvarnosti – dušu, duh i tijelo. Izvorni nutarnji čin koji ne bi opstojao bez izvanjskog čina nadilazi vrijeme. Međutim, budući da dolazi iz vremena, vrijeme se može uvijek u nj slijevati. Zato je moguća isto-dobnost, *su-dobnost*. Istinsko *semel*, kako navodi sv. Bernard iz Clairvauxa, nosi biljeg onoga *semper* u sebi.[64] U jedincatome se dakle događa ono trajno. U kršćanskoj se liturgiji stoga ne stavlja težište samo na ono prošlo, nego se događa *su-dobnost* s onim što nju samu utemeljuje, što čini pravu jezgru i istinsku veličinu euharistijskoga slavlja koje uvijek nadilazi dimenzije gozbe. Kršćanska je liturgija potpuna uključenost u *su-dobnost* s Kristovim vazmenim otajstvom. Ako se dakle prošlost i sadašnjost do te mjere prožimaju, ako ono ključno u prošlome događanju nije samo svršena prošlost, nego stvarnost snažnog utjecaja na sve potonje sadašnjosti, onda to znači da je i budućnost nazočna u tome događanju te da se ona bitnotreba odrediti kao anticipacija budućega.

Treća dimenzija liturgije prema kardinalu Ratzingeru je njezina napetost između Kristova križa i našega ulaska u njega. S jedne strane, ona izriče moralni imperativ, ali on je uvijek nešto daleko više od običnog moralizma. Čovjek biva uključen u veliki povijesni proces u kojem svijet korača prema obećanju kad će biti Bog sve u svemu. U tome smislu ono što se isprva čini kao moralna dimenzija zapravo je istodobno eshatološki princip liturgije. Tu punina Kristova o kojoj zbore Pavlove poslanice postaje zbiljom. Tek tako se dovršuje vazmeno otajstvo i događanje kroz povijest: do svršetka svijeta traje Kristovo „danas“.

Liturgija je, dakle, obilježena napetošću nazočnom u povijesnoj Isusovoj pashi kao svome realnom utemeljenju. U jedincatosti toga događaja oblikovalo se ono trajno koje ulazi kao liturgijska radnja u našu sadašnjost te odatle želi zahvatiti život slavljenika i konačno cjelokupnu povijesnu zbiljnost. Liturgija je pravi izričaj realne povijesne situacije izražavajući ono *između*, srednju razinu u kojoj se Crkva nalazi. Teologija liturgije na poseban je način tako *simbolična* teologija, teologija simbola koji

[64] Usp. BERNARD IZ CLAIRVAUXA, *Sermo 5 de diversis*, u: ISTI, Sabrana djela latinski/njemački, sv. IX, izd. G. Winkler, Innsbruck, 1998., str. 218., citirano prema: J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…*, str. 56.

nas povezuju sa skriveno-nazočnim.[65] Stoga će biti potrebno razjasniti značaj crkvene građevine i njezinu sraslost sa sinagogalno-hramskim arhitektonskim odrednicama.

2.2.3. Značenje i simbolički govor crkvene građevine

Pozivajući se na Louisa Bouyera,[66] Ratzinger prikazuje da kršćanska bogomolja nastaje u posvemašnjoj neprekinutosti odnosa sa sinagogom te bez dramatičnih lomova, zajedništvo s Isusom Kristom poprima potom svoju specifično kršćansku novinu. Ta tijesna povezanost sa sinagogom, njezinim arhitektonskim oblikom i njezinom bogoslužnom formom nipošto ne protuslovi činjenici da kršćanska liturgija u sebe uključuje i Hram te time nije samo nastavak sinagoge jer i sinagoga je sebe shvaćala u posvemašnjem odnosu prema Hramu. Ona nikada nije bila jednostavno samo mjesto puke pouke, nešto poput vjeronaučne učionice, kako se izražava Bouyer, već je uvijek bila usmjerena prema Božjoj nazočnosti. Ta je Božja nazočnost za Židova neraskidivo povezana s Hramom. Sinagogalna škrinja koja predstavlja Božju prisutnost smjera onkraj sebe, prema jednome mjestu Božje nazočnosti koje je on sam sebi izabrao, a to je Svetinja nad svetinjama u jeruzalemskome Hramu. Bouyer naznačava kako su sve sinagoge Kristovog vremena i u buduće bile prema njoj usmjerene. Židovi dakle usmjeruju pogled prema Zavjetnome kovčegu i čineći to, okreću se prema Jeruzalemu.

Važno je imati pred očima navedene ključne odrednice liturgije u sinagogi kako bismo imali što jasniju predodžbu o značenju kršćanske simbolike. Iz biti kršćanske vjere ipak proizlaze tri novine naspram sinagogalnoga bogoslužja koje na osobit način izriču vlastiti i novi profil kršćanske liturgije. Kao prvo: više se ne usmjeruje pogled prema Jeruzalemu, jer se razoreni kameni Hram nadalje ne smatra mjestom zemaljske Božje nazočnosti. Odsad se pogled upire prema Istoku, prema izlazećem Suncu. Nije to nikakav kult Sunca već se od sada tumači pjesan Suncu u Psalmu 19. u odnosu prema Isusu Kristu: „Izlazi ono kao Zaručnik iz svoje svadbene ložnice […] izlazi ono s nebeskoga kraja i put mu se opet s krajem spaja“ (19,7). Sve se to sada razumijeva u svjetlu Isusa Krista koji je Božja živa Riječ te time istinito svjetlo povijesti koje je izišlo iz ložnice djevičanske Majke u Betlehemu sada obasjavajući cijeli svijet. Istok kao novi simbol zamjenjuje jeruzalemski Hram, a Krist predočen u Suncu mjesto je

[65]Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…*, str. 59.-60.
[66]U ovom ćemo se dijelu razmatranja služiti Bouyerovim promišljanjima iznesenima u djelu L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, Johannes Verlag, 1993., str. 21.-27., citirano prema: J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…,* str. 63.-73.

Božje *šekine*, pravo prijestolje živoga Boga. Stoga se molitva usmjerena prema Istoku smatrala u staroj Crkvi dijelom apostolske predaje. Odmak od usmjeravanja pogleda prema Hramu seže u najranije vrijeme Crkve i smatrao se oduvijek bitnom značajkom kršćanske liturgije kao i privatne molitve. Takva „orijent-acija" (lat. *oriens – istok*), istočenje, ponajprije je jednostavno izričaj gledanja u Krista kao susretište između Boga i čovjeka. Međutim, to istodobno ukazuje i na eshatološki usmjerenu kristologiju time što je u izlazećem Suncu simboliziran Krist u paruziji, Krist koji ponovno dolazi. Zato moliti okrenut prema Istoku znači ići u susret dolazećem Kristu, a liturgija usmjerena prema Istoku obavlja svojevrstan ulazak u mimohod povijesti prema vlastitoj budućnosti, novome nebu i novoj zemlji.[67] Uwe Michael Lang ustvrdit će kako, iako u Novome zavjetu posebno značenje okretanja prema istoku u bogoštovlju nije eksplicitno, ipak tradicija nalazi mnogo referenci za ovu simboliku: Sunce pravde (Mal 4,2), noge Gospodnje koje stoje na maslinskoj Gori, koja pak stoji nasuprot Jeruzalemu na istoku (Zah 14,4), mlado Sunce s visine (Lk 1,78), anđeo koji uzlazi od istoka Sunčeva s pečatom Boga živoga (Otk 7, 2), te svakako Ivanove slike svjetla. Prema ranokršćanskoj egzegezi, znak dolaska Sina Čovječjega u moći i slavi koji se pojavljuje kao munja koja izlazi od istoka i bljesne do zapada, jest križ.[68]Takva nas, dakle, molitva na putu usmjeruje prema Kristovu životu, i napose njegovoj muci i uskrsnuću te je stoga usmjerenost prema Istoku podvučena križem. U Evanđelju po Mateju stoji: „Potom će se ukazati na nebu znak Sina Čovječjega, a zatim će proplakati sva plemena na zemlji i vidjet će Sina Čovječjega gdje dolazi na oblacima nebeskim s velikom moći i slavom" (24, 30).

Druga novina u odnosu na sinagogu sastoji se u posve novom liturgijskom elementu: na istočnome zidu odnosno apsidi u buduće se nalazi oltar na kome se sada slavi euharistijska žrtva. Već smo spomenuli ključnost sinkronije – *sudobnosti* Euharistije s poklonstvenim činom Isusa Krista, a upravo time oltar označava stupanje *Orijenta* u okupljenu zajednicu te izlazak zajednice iz tamnice ovoga svijeta od sada kroz otvoreni zastor na sudjelovanje u pashi.

Treći element u preoblikovanju sinagoge iz biti kršćanske vjere novina je s obzirom na škrinju Riječi. Tori se pridružuju i Evanđelja te se u njihovu svijetlu otvara pravi smisao Tore. Zadržava se običaj sinagoge da se naime škrinja zastire koprenom

[67]Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…*, str. 68.-70.
[68]Usp. U. M. LANG, *Okretanje prema Gospodinu. Orijentacija u liturgijskoj molitvi*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2007., str. 35.

kako bi se izrazila svetost Riječi. Iz toga razumljivo po sebi slijedi da je također i oltar zastrt prekrivačem. U istočnim se Crkvama s tog razloga vremenom razvio ikonostas. Očita dvostrukost liturgijskih žarišta postale je važna za slavljenje bogoslužja. Za liturgije Riječi zajednica je stajala okupljena oko škrinje svetih knjiga, odnosno oko stolice koja je tome prostoru pridodana, a koja je po sebi od Mojsijeve prerasla u biskupsku stolicu. Nakon svršetka liturgije Riječi svi se zajedno upućuju s biskupom prema oltaru. U tom trenutku odjekuje đakonov poziv: *conversi ad Dominum* – okrenite se prema Gospodinu. Euharistijska se liturgija dakle, obavlja s pogledom u Krista jer kao što kaže Ratzinger „ona jest uprti pogled u njega".[69] Dakle, liturgija ima u ranome crkvenom graditeljstvu dva bitna mjesta: bogoslužje Riječi odvija se u sredini prostora oko *beme*, uzvišenog besjedišta na kome su se nalazili postolje za evanđelje, biskupova stolica i stalci za čitanje. A istinsko euharistijsko slavlje ima svoje mjesto u apsidi, kod oltara kojeg vjernici okružuju stojeći, a svi su oni zajedno sa slavljenikom okrenuti prema Istoku, prema dolazećem Gospodinu.

2.2.4. Usmjerenost za obavljanja molitava u liturgiji

Spomenutim kontinuitetom, neprekinutošću odnosa Staroga i Novoga zavjeta koji se očituje i u arhitektonskom smislu, stvoren je prostorni izražaj za pravo, istinsko kršćansko bogoslužje, euharistijsko slavlje i prema njemu usmjerenu službu Riječi. Stoga je i kod svih potonjih razvoja i preoblikovanja prostora i načina kršćanskog bogoslužja valjalo uzeti u obzir što odgovara biti liturgije, a što od te biti odvraća. S obzirom na problematiku orijentacije celebranta i naroda u liturgiji sam Ratzinger jasno izriče kako se sve do duboko u drugo tisućljeće „usmjerenost za vrijeme molitava prema istoku [smatrala] čvrstom predajom od samoga početka i temeljnim izričajem kršćanske sinteze kozmosa i povijesti."[70] Ratzinger nadalje pojašnjava kako je gubljenje ove svijesti o važnosti liturgijskog usmjerenja zapravo proizvod kršćanskog univerzalizma koje je ono kao novinu donijelo u svijet. Kršćanin upire svoj pogled u Boga nad svim bogovima, koji obuhvaća sav svemir i koji je intimniji nama, nego mi sami sebi. Ipak, ne smijemo zaboraviti kako je ta svijest o kršćanskom univerzalizmu plod konkretne Objave koja se realno dogodila. Bog je naime uzeo tijelo i time stupio u prostor i vrijeme ove zemlje. Zato je primjereno, nastavlja Ratzinger, da i naša molitva barem za zajedničkoga bogoslužja bude isto tako inkarnacijska, utjeloviteljska, da se i

[69] U. W. LANG, *Nav. dj.*, str. 73.
[70] J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…*, str. 76.

tijelo uzme u obzir, skupa s njegovom omeđenošću granicama i zahtjevima prostora i vremena. Kozmički znamen izlazećega Sunca izražava pak univerzalizam onkraj svih mjesta, a ipak se čvrsto drži konkretnosti Božje Objave. Naša se molitva tako uključuje u veliki mimohod svih naroda prema Bogu.[71]

2.2.5. Liturgija u protežnosti vremenskoga

Ne ulazeći u podrobnu Ratzingerovu raščlambu značenja i simbolizma pojedinih liturgijskih razdoblja kao i načina na koji je starozavjetna teologija utjecala na kršćansku liturgijsku praksu po tom pitanju, zaustavimo se na razumijevanju liturgijskoga vremena u cjelini. Autor razmatra ponajprije o samom vremenu kao takvom, ne bi li razumio na koji je način moguć govor o vremenu kao atributu liturgije. Vrijeme je, pojašnjava Ratzinger, u osnovi dvojno određeno: kao kozmička i kao povijesna stvarnost. I ovdje se susrećemo s Ratzingerovim uključivim razumijevanjem djela stvaranja i djela otkupljenja, kozmosa i povijesti, kako smo u radu već ranije izložili. Vrijeme kao kozmička realnost određeno je ritmom Sunčevih i Mjesečevih mijena; po ritmu njihove pravilne izmjene čovjek mjeri promjenu u svijetu koju naziva vremenom. No, vrijeme je i povijesna stvarnost, određena nutarnjim ritmom čovjekova nutarnjeg svijeta. Put čovječanstva što ga nazivamo poviješću, reći će Ratzinger, jedan je vlastiti vid vremena.[72]

Prividno nepremostiv jaz između protočnosti vremena i onoga *uvijek* vječnosti moguće je nadići jedino razumijevajući utjelovljenje Logosa u povijest. Ratzinger vidi inkarnaciju kao razlog međuovisnosti vremenitoga i vječnoga: „Vječna je Riječ u svome utjelovljenju, uzimajući ljudsku egzistenciju, preuzela u sebe također i vremenitost, vremensku protežnicu te je uključila i vrijeme u protegu vječnosti. Krist je sam u osobi most između vremena i vječnosti.“[73] Vječnost pritom autor definira kao potenciju za vremenitost aktualiziranu u su-bitku s vremenom i u bitku-u-vremenu. U tom je smislu opravdano govoriti o liturgijskom, posebnom, svetom vremenu koje kao izabrani znak unosi cjelinu u Božje ruke, budući da je značajka biblijskoga univerzalizma utemeljenost na ideji izabranja pojedinoga kojim se dolazi do cjeline, umjesto neke općenite transcendentalne čovjekove konstitutivnosti.

[71]Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…,* str. 76.
[72] Usp. Isto, str. 94.
[73] Isto, str. 93.

2.3. Liturgija i umjetnost

2.3.1. Liturgija u gledanju

U svom razmišljanju o općenitom odnosu liturgije i umjetnosti Ratzinger ne ulazi u temeljno estetičko pitanje o Lijepome, niti problematizira umjetnost kao takvu, ne bi li ju kasnije stavio u odnos spram liturgije. On umjetnost promatra pod vidom njezine liturgičnosti, sakralnosti tj. liturgijske uporabivosti i prikladnosti. U tom smislu Ratzinger polazi od prikaza odnosa prema umjetnosti u Starom zavjetu te, analizirajući razvoj estetičke misli kroz povijesna razdoblja Istoka i Zapada, pokušava donijeti nekoliko konkretnih smjernica kojima određuje narav autentične sakralne umjetnosti. Po pitanju slikovnog prikazivanja Boga, Ratzinger odlučno ističe: zatiranje slika u liturgiji značilo bi ozbiljnu ugrozu vjere u realnost i kontinuitet pashalnoga misterija čija je dinamika sadržana u jedinstvu stvaranja, kristologije i eshatologije. Drugim riječima, inkarnacija Riječi Božje u ljudsku povijest legitimira slikovni prikaz kao otjelovljenje vjere Crkve koja u svetim prikazima ne vidi puko pripovjedalačko-didaktičko povijesno sredstvo, nego vidi mogućnost uranjanja u novo gledanje i udioništvo u zbiljnosti onoga što je prikazom predočeno. Ratzingerovim riječima: „Ikona dolazi iz molitve i uvodi u molitvu: Ona oslobađa od zatvorenosti osjetila koja zapažaju samo izvanjsko, tvarnu površinu, a u zbiljnosti nisu sposobna zapaziti transparentnost Duha, transparentnost Logosa. Tu je u biti u igri sami iskorak vjere.“ [74] Upravo je stoga suvremeni čovjek praktički nesposoban apsorbirati poruku koju u sebi nosi sakralna umjetnost. Nasađen na zasadama pozitivizma i racionalizma, kulturni zapadnjak ograničava svoju spoznaju na tehničko i mjerljivo područje i stoga ne upire pogled dalje od sjetilno vidljivoga.[75] Sakralna je umjetnost u tom smislu najčešće ili krivo poimana ili getoizirana.

Nadalje, autor razlikuje esencijalnu i trinitarno-kristološku protežnicu ikone. Bitno gledano, slikovni prikaz božanskoga u kršćanstvu uvijek smjera utjelovljenju koje legitimira i osjetila kao svojevrsni izvor vjerske spoznaje. „Božji Sin se mogao u čovjeku utjeloviti budući da je čovjek prema njemu u-planjen, prema Kristu ima svoj pred-nacrt, kao slika onoga koji je sa svoje strane slika samoga Boga.“[76] Takav se, osjetilni pristup svetome, udaljuje od pogrješno shvaćene apofatičke teologije koja do

[74] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 121.
[75] Usp. J. RATZINGER, *Kršćanstvo i kriza kultura*, Verbum, Split, 2008., str. 31.-35.
[76] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 122.

nespoznatljivosti naglašava Božju drukčijost i različnost. Stvorenje je ipak sposobno vidjeti i ljubiti Boga upravo stoga što se Bog u svojoj moći sam htio čovjeku objaviti. U tom smislu Ratzinger nasljeduje teološko-spoznajni stav velikoga Tome Akvinskoga koji u svojim razmišljanjima o formalnim principima Lijepoga ističe kako je udio osjetila u zamjedbi ljepote neophodan prvenstveno stoga što mu je za intuitivnu spoznaju potrebno apstrahirati i razlagati, dok sama osjetilna spoznaja ima savršenu intuitivnost potrebnu u zamjedbi Lijepoga. Stoga je ljudskoj naravi primjereno ono Lijepo u kojem um uživa posredstvom osjetila i intuicije, iako čovjek zacijelo može uživati i u čisto umnoj ljepoti. Takvo Lijepo, predano putem osjetila, svojstveno je ljudskom umijeću koje u svrhu radovanja duha obrađuje osjetilima dostupnu tvar i time uspostavlja prvotni sklad uma i osjetila i njihovu istovremenu radost.[77] Navedena Tomina misao posve je prikladna za naše razmatranje o liturgijski Lijepome. Sadržajno, pak, govoreći, ikona uvijek odražava svoj trinitarno-kristološki smisao: puka redukcija Kristova lika na historijskoga Isusa promašila bi smisao njegova lika i osobe, smisao inkarnacije i samim time i smisao sakralne slike. Božja inkarnacija, njegov silazak u ljudsku povijest uvijek smjera uključenju čovjeka u uzlazni proces pobožanstvenjenja preobražavajućom snagom križa i patnje. Svaki sakralni slikovni prikaz mora o tome voditi računa.

Povijesno gledano razvoj sakralne umjetnosti više je ili manje odgovarao navedenim zahtjevima. Identičnost likovnih prikaza u crkvama Istoka i Zapada do 13. stoljeća omogućila je vrlo uspješnu umjetničku djelatnost koja je kao sadržajnom podlogom uvijek bila obilježena navedenim jedinstvom stvaranja, kristologije i eshatologije i time bila podređena misteriju koji u liturgiji postaje nazočnošću, a dionike zemaljske liturgije na vlastit način vodila prema onoj nebeskoj. Sadržajna se promjena događa tek pojavom gotičke umjetnosti koja je cjelovitost pashalnoga misterija na neki način reducirala na povijesni proces Kristove muke i smrti. Odjednom važnim postaje povijesno-pripovjedački element, a iz vida se gubi zrenje božanskoga. Cijeli se ovaj proces odvija paralelno s razvojem pučkih pobožnosti i alegorijskog razumijevanja liturgije. Liturgija se poima kao simbolička imitacija kalvarijskih događaja, što ima snažne reperkusije na razvoj liturgijske aktivnosti kroz naredna stoljeća. Ipak, ovakav proces postaje razumljivim tek pogledom na srednjovjekovnog pojedinca koji u ovom razdoblju otkriva Krista kao čovjeka, kao Boga koji ulazi u ljudsku ograničenost i koji

[77] Usp. J. MARITAIN, *Umjetnost i skolastika*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001., str. 22.

su-osjeća i su-pati s čovjekom te time daje mogućnost nadilaženja naših muka i stoga u sebi ipak nosi poruku uskrsnuća. Renesansnoj umjetnosti Ratzinger oduzima punopravnost pridjevka 'sakralna', ponajprije zbog još tada emancipirajućih, takoreći larpurlartističkih tendencija toga razdoblja. Estetika koja uživa promatrajući ljepotu u vlastitoj autonomiji sadržajno i metodološki ne uspijeva zadovoljiti gore navedenim principima sakralne umjetnosti. Razdoblje baroka nadovezalo se poglavito na nastojanja crkvene obnove započete s Tridentskim koncilom i svojim je stilom pokušalo odraziti radost nebeske liturgije. Prosvjetiteljstvo je, pak, vjeru intelektualiziralo i getoiziralo pa je liturgijska umjetnost pokušala naći pribježište u historicizmu. Daljnji je razvoj nerijetko vodio i do onoga što Ratzniger naziva novim ikonoklazmom koji je u pokušaju uklanjanja nedostojnoga kiča iz sakralne umjetnosti, nerijetko za sobom ostavio pustoš i prazninu.[78]

Naposljetku Ratzinger pet temeljnih principa bogoslužju primjerene umjetnosti: likovnost, teološka sadržajnost, sakramentalnost, liturgičnost i eklezijalnost. On, dakle, ne promatra principe općenito sakralne umjetnosti – one, naime, koja kao sadržajnu bazu ima neku religioznu temu – nego se centrira na bogoslužnoj uporabivosti takve umjetnosti, dakle na liturgijskoj umjetnosti. Kako je već navedeno, vjera u inkarnaciju zahtijeva likovnost kao otjelovljenost vjere. Posvemašnja nelikovnost nije spojiva s autentičnim kršćanskim duhom. Nadalje, sadržajno gledano, sakralna umjetnost mora crpiti iz izvora povijesti spasenja sadržane u biblijskim izvještajima. Nadahnuće joj mogu biti i životi svetaca koji na svoj način reprezentiraju povijest samoga Krista. U svakom slučaju sadržaj sakralne umjetnosti mora biti usko vezan s događajima spasenja. U tom smislu možemo reći i da u likovnosti posvemašnju prednost ima figurativnost nad apstrakcijom. Osim toga, kao treći princip liturgijske umjetnosti, Ratzinger ističe njezinu sakramentalnost. Na određeni način svete slike smjeraju prema sakramentu te tako, prikazujući prošle događaje povijesti spasenja sakramentalnim slavljem bivaju povezane sa sadašnjošću. One su iznutra suovisne s bogoslužnim događajem čiji je središnji element uvijek Kristovo pashalno otajstvo. Tako nas slike uvode u poseban oblik Božje nazočnosti, budući da su usko vezane uz događaje koji nadilaze protočno vrijeme i sakramentom postaju s nama su-dobni. Nadalje, umjetnost o kojoj govorimo nužno mora biti liturgična. Budući da služi liturgiji, ona mora biti uporabiva. Ona, kao plod kontemplacije, treba i voditi u kontemplaciju, poticati na odnos s Gospodinom. Na

[78] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 124.-129.

taj način dolazimo i do posljednjeg principa koji Ratzinger predlaže, a to je eklezijalnost, odnosno eklezijalna sakralnost. Molitveni odnos s Gospodinom oblikovan svetom slikom uvijek će biti su-molitva s vjerom Crkve. Tako umjetnost pretpostavlja subjekt koji je iznutra oblikovan vjerom Crkve te otvoren prema zajedništvu. Ne može postojati umjetnost primjerena kršćanskom bogoslužju bez stamene vjere Crkve.[79]

2.3.2. Liturgija u slušanju

Ono što je bilo rečeno o liturgijskoj umjetnosti po pitanju slika uvelike je primjenjivo na svetu glazbu, glazbenu umjetnost kao liturgijski izričaj. Stoga nećemo dublje ulaziti u Ratzingerove analize povijesnih epoha glazbe ili čisto praktičnih savjeta. Uputno je, ipak, zaustaviti se na njegovim promišljanjima o teologiji svete glazbe i nekim odrednicama za njezino ispravno razumijevanje koje on sam iznosi. Ratzinger promatra glazbu općenito kao religiji svojstven izričaj.[80] I ovdje on uzima biblijsko polazište. Psalme smatra svojevrsnom paradigmom svete, liturgijske glazbe: pojedinac ili narod suočen s vlastitom patnjom i tjeskobom ili pak radošću osjeća se dužnim uzdignuti svoj glas u zahvalnoj pjesmi Bogu. Svoju radost pritom proteže na sva stvorenja, kako nam to zorno dočaravaju psalmi. Činjenica da se psalmi smatraju liturgijskim pjesmama, dakle glazbom prikladnom bogoslužju, proizlazi iz njihove uske povezanosti s naravi liturgijskoga čina koji posadašnjuje spasenje. Slično kao i sveta slika, sveta glazba također biva smještena u privremenost između onoga 'već' i 'još ne' i na taj način smjera na onu svetopisamsku 'novu pjesmu' koju je izraelski narod smatrao klicajem konačnoga spasenja, a novozavjetna Crkva tu je konačnost uvidjela u Kristovu pashalnome djelu. „Završna nova pjesma je započeta, ali je potrebno i moraju se protrpjeti sve patnje povijesti, moraju se takoreći u posudu skupiti sva patnja i bol te položiti u žrtvu hvale, da bi se ondje pretvorila u vječni hvalospjev.“[81] Pjevanje je, dakle, bitno liturgijski čin. Poveznicom između starozavjetnog liturgijskog pjevanja i liturgije Crkve, Ratzinger prikazuje glazbu kao osobitu karizmu, dar Duha Svetoga. U tom je smislu crkveno pjevanje pneumatski događaj, događaj Duha i samim time ono ima trinitarni značaj: Duhom nadahnuta Crkva pjeva s Kristom i tako biva uvedena u zajedništvo s Ocem. Izvirući iz ljubavi, pjev Crkve bitno pripada euharistiji kao

[79] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 130.-133.
[80] Zanimljiv je stav mnogih teoretičara umjetnosti koji upravo religiji daju naslov ishodišta umjetničke djelatnosti. Prve su umjetnine nastale u starijem kamenom dobu, paleolitiku, a tadašnji se umjetnik bavio magijskom, dakle religiozno potenciranom umjetnošću u svrhu ovladavanja okolinom. Usp. LEROI-GOURHAN, A., *Religije prethistorije*, Naprijed, Zagreb, 1968., str. 79. – 80.
[81] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 137.

liturgijskom činu *par excellance* jer je ona u svojoj biti pred-znak Božje svadbene svečanosti i svojim zajedništvom odgovara bračnom sjedinjenju. „Pjeva onaj koji ljubi“[82], ponovit će Ratzinger Augustinovu misao.

Ne ulazeći u konkretnu praksu glazbene aktivnosti u pojedinom liturgijskom činu, znakovito je naznačiti Ratzingerovu misao primjerenosti pojedinih glazbenih izričaja u liturgiji koju on opet argumentira oslanjajući se na Sveto pismo. Sam pojam pjesme koji nalazimo u psalmima etimološki upućuje na instrumentalno praćeno pjevanje vezano uz tekst koje u tom smislu biva trajno podređeno sadržajno definiranome značenju. Praktično se to očitovalo u recitativnom, uredno ravnomjernom pjevanju čime se stvorio sasvim specifičan kulturni glazbeni izričaj, vlastit biblijskoj tradiciji. Taj je izričaj, smatra Ratzinger, iznutra primjeren izraelskoj kulturi, a u određenoj mjeri takoreći normativan svim daljnjim inkulturacijama. On im daje, kako veli autor, onu pravu mjeru.[83]

Ratzinger napokon donosi tri vida odnosa koji sveta glazba gaji prema *logosu*, smislenom principu. U liturgijskoj se glazbi, naime, prednost daje pjevanju nad riječju, a riječ ima primat nad instrumentom. Glazba je na neki način viši oblik naviještanja, ali ona nikad ne ostaje izričajem subjektivnoga duha umjetnika. *Logos* kojem je sveta glazba podređena u ovom smislu nije pojedina riječ, nego prava Riječ koja je smisleno i stvarateljsko mjerilo svega. Kršćansko bogoslužje postavilo je upravo *Logos* kao mjerilo liturgijske glazbe općenito; konkretno govoreći, biblijski i liturgijski tekstovi trebaju biti orijentacija svetoj glazbi i novom stvaranju. Liturgijska glazba, slijedeći mjerilo *Logosa*, valja integrirati čovjeka prema gore i time postići razumu primjereno bogoslužje. Atmosfera koja se pritom stvara definirana je pojmom trijezne opojenosti čime se posvema udaljava od gole sjetilnosti koja glazbu razumijeva ponajprije kao izričaj neobuzdane volje čovjeka.[84] Napokon, Ratzinger ističe kozmički karakter liturgijske glazbe prema kojem liturgijsko pjevanje postaje su-pjevanjem i su-moljenjem s velikom liturgijom koja obuhvaća cjelokupno stvorenje. Taj je kozmički karakter utemeljen u općenitoj upućenosti kršćanskoga bogoštovlja na logos i to na način kako ga je razumijevao Guardini, a kako je ranije već pojašnjeno.[85]

---

[82] J. RATZINGER, *Duh liturgije, Temeljna promišljanja…,* str. 141.
[83] Usp. Isto, str. 141.-142.
[84] Valja zapaziti da se iz ove misli mogu lako izvući zaključci o i suviše afektivno usmjerenim pjesmama, tzv. duhovnim šansonama koje danas, čini se, dobivaju punopravnost uporabe u liturgiji. Iz ovoga je, pak, vidljivo u kojoj su mjeri i iz kojih razloga neprikladne.
[85] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 146.-152.

2.4. Obrednost liturgijske forme

2.4.1. Raznolikost obreda

U posljednjem dijelu svoga djela *Duh liturgije*, kardinal Ratzinger pobliže se bavi obrednošću u liturgiji. Kako bi dao jasnu definiciju obreda, autor u kratkim crtama iznosi raznolikost obreda koji egzistiraju u Crkvi stavljajući pritom osobit naglasak na način na koji se oni odnose jedan prema drugome. U kratkim crtama on naznačuje kako su se različiti crkveni obredi razvili iz četiri velika liturgijska tradicijska kruga: Rima kao središta zapadnog kršćanstva i sjedišta Petrovog nasljednika, Antiohije kao izvornog mjesta kršćanstva koje je izraslo iz poganstva, Aleksandrije te Bizanta kao carskog sjedišta i, politički govoreći, novoga Rima. Nastanak i razvoj spomenutih liturgijskih predaja ne treba tražiti samo u kulturološkim razlikama pojedinih područja, već također (ili ponajprije) u različitosti misaono-teoloških naglasaka u kršćanskoj ispovijesti vjere. Pravovjerje se, kako etimološki argumentirajući ističe Ratzinger, u svojoj biti ne temelji na ispravnoj teoriji o Bogu, na ispravnom načinu mišljenja, već na ispravnom načinu kako Boga susresti, na ispravnom načinu veličanja Boga; ukratko na ispravnom obliku štovanja-klanjanja.[86] U tom je smislu različiti oblik vjerovanja (različit makar i neznatno, tek u naglascima) rezultirao različitim oblikom štovanja. I ovdje se susrećemo s ranije obrađenim mišljenjem teologa Guardinija kako je, u istinski kršćanskom duhu, *ethos* podložan *logosu*.

Analizirajući međuovisnost liturgijskih predaja Ratzinger pobliže pojašnjava kako se antiohijski tradicijski krug dijeli na zapadnosirske obrede kojima pripadaju maronitski i malankarski obred koji se, pak, poziva na apostola Jakova te istočnosirske, tzv. kaldejske ili asirske obrede koji se pozivaju na apostola Tomu kao svojevrsnog utemeljitelja. Među aleksandrijskim obredima ističu se koptski i etiopski koji se pozivaju na sv. Marka te armenski obred čiji je otac Grgur Prosvijetljeni. Najposlije dva najveća obredna kruga, bizantski i rimski također grade svoj razvoj na ranijim zasadama. Bizant se temelji na antiohijskoj obrednoj tradiciji te apostolskoj baštini, dok rimski liturgijsko-tradicijski krug baštini iz nekoliko predaja: na razvoj rimske liturgije utjecala je njoj srodna afričko-latinska, zatim galikanska i njoj srodna keltska te

[86] Grčki pojam δόξα u izvornom smislu označava s jedne strane *mišljenje*, a s druge strane (kako su ga razumijevali i Oci) on znači *istiniti sjaj, istinita slava*. Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 157. Na hrvatskom je govornom području to vrlo jasno izraženo u imenovanju nekih Crkava Istoka kao pravoslavnih. Uvjerenje o njihovom pravovjerju počiva, osim na misaonim, također i na obrednim argumentima: oni pravo (na ispravan način) slave Boga.

mozarapska liturgija. Rimska je liturgija, po sebi trijezna i jasna, kroz svoju bogatu razvojnu povijest apsorbirala navedene utjecaje te je postajala sve bogatijom, ali i opterećenijom. Liturgijska obnova nakon Drugoga vatikanskog sabora u velikoj je mjeri pokušala uspostaviti ono izvorno rimsko u liturgiji imajući za konačni cilj unifikaciju obreda. Ta je, pak, unifikacija, smatra Ratzinger, dovela do jednoobraznosti koja se u praksi nerijetko razvila u rastakanje obreda i nadomještala tzv. kreativnošću zajednice.[87] Ipak, uz svu različitost postojećih bogoslužja, Crkva je oduvijek razumijevala obred kao konkretno zajedničarsko oblikovanje onog temeljnoga oblika klanjanja koje nadilazi vrijeme i prostor te u sebi uključuje svu životnu praksu čovjeka vjernika. U tom smislu možemo govoriti o svijesti o obrednosti izvan liturgije i liturgijske aktivnosti.

Iz navedenoga Ratzinger povlači dva zaključka: iz svih je obrednih tradicija razvidna bitna ukorijenjenost pojedinog obreda u jedinstvenu tradiciju Objave. Dijakronijski element, kako ga naziva autor, u sebi uključuje su-moljenje s apostolima i razvoj obrednih predaja kao oblika apostolski predaja. Nemoguće je, i teološki i obredno gledajući, zanemariti konkretnost Božje objave u međama povijesti. Crkva i u tom smislu mora ostati vjerna svojim korijenima. Iz rečenoga proizlazi drugi bitan element obreda: njegova darovanost. Liturgijske razmjene Istoka i Zapada omogućile su međusobno oplođivanje različitih kultura te stvorile zajedništvo izuzeto od samovolje pojedinaca. Liturgijski čin nikada ne čini pojedinac sam niti pojedina zajednica izolirano – liturgijski je čin uvijek djelo sveopće Crkve; to je već ranije više puta naglašeno. Upravo stoga i u obrednom smislu ne smije biti proizvoljnih zahvata, improvizirajućih promjena i raspoloživosti. Organski rast i razvoj pojedinih obreda koji se ima zahvaliti općenito povijesnom elementu liturgije ne znači u isto vrijeme i nekakvo obrtničko stvaranje ili pravljenje liturgije. Ona se mora razumjeti kao darovani čin Boga s kojim mi u doslovnom smislu riječi su-djelujemo.[88]

[87] Ratzinger poprilično oštro napada očito krivo poimanje liturgijske obnove, na više se mjesta u svom djelu osvrćući na ovo i slična pitanja. Ipak, on vrlo trijezno i argumentirajući daje zdravu kritiku na neke suvremene liturgijske tendencije koje su očito nespojive s katoličkim teološkim razumijevanjem bogoštovlja. Tako, primjerice, daje kritiku pojmu kreativnosti u liturgiji, potom krivo shvaćenom sudjelovanju svih u liturgiji; u govoru o orijentaciji celebranta govori o nikad viđenoj klerikalizaciji i sl. Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 80., 166., 173. i dalje. Sve to nam govori da u ovom teološkom djelu Ratzinger ne skriva i neke praktične smjernice.
[88] Usp. J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 161.-164.

2.4.2. Jedinstvo obreda

Kako bi dao nedvosmislenu definiciju obreda, kardinal Ratzinger polazi od eklezijalnosti, konkretnije od eklezijalne, crkvene vjere. „Biblijska Riječ“, veli on, „postaje punom tek u odgovoru Crkve koji nazivamo Predajom. Zato i izvještaji o Isusovoj posljednjoj večeri iz Biblije postaju konkretni tek kad ih Crkva u slavlju učini svojima.“[89] U tom je smislu i liturgija neodvojiva od živoga subjekta Crkve koji je i sam vezan uz oblik vjere utemeljen na apostolskoj predaji. Upravo je zato opravdana stara krilatica lex orandi – lex credendi i stoga postaje razumljivom važnost koja se kroz povijest pridavala liturgijskom razvoju i razlikama. Važnost se obreda može usporediti s važnošću vjerovanja stare Crkve, izrečenima na prvim koncilima. Stoga Ratzinger definira obred na sljedeći način: „Obred je uobličeni izričaj eklezijalnosti i nadpovijesnoga zajedništva liturgijske molitve i radnje, čina.“[90] U jednostavnoj je formuli ovdje dopuštena mogućnost liturgijskog oblikovanja i razvoja obreda uz istovremenu isključenost samovolje i proizvoljnosti. Sve to proizlazi iz jasne svijesti o Crkvi kao mjestu služenja vjeri, Crkvi koja u neproizvoljnosti služi predanoj istini u smislu onoga što je Ratzinger istaknuo na jednom drugom mjestu: „Nijedna zajednica, nijedno područje ne može biti Crkva samo za sebe […] Crkvi nužno pripada katolicitet i apostolicitet, živo jedinstvo s cjelinom, koje se predstavlja i ostvaruje u jedinstvu nositelja službe.“[91] Također, ono se predstavlja i jedinstvom obreda.

Na sve navedeno spada i ispravno razumijevanje obrednoga čina. Istinski liturgijski čin, ističe Ratzinger, jest *oratio* – riječ-žrtva koja je u svojoj biti Kristov čin u kojem mi imamo udjela. „Jedincatost euharistijske liturgije sastoji se upravo u tome da Bog sam čini te smo mi uključeni u to Božje djelovanje. Sve drugo je naspram tome drugotno, sekundarno.“[92] Djelotvorna akcija koja se pritom od vjernika zahtijeva ponajprije je služba u preobrazbi svijeta koja, dakako, postaje mogućom su-djelovanjem u iskonskom liturgijskom činu Kristovog predanja Ocu. Sve navedeno pomoći će ispravnom razumijevanju obrednosti liturgijske forme kako ju vidi Ratzinger. Neke konkretnije smjernice neminovno praktičnog prizvuka koje autor također donosi obradit ćemo u posljednjem dijelu rada, prilikom izričite komparacije Guardinijeve i Ratzingerove liturgijske misli.

---

[89] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 167.
[90] Isto, str. 164.
[91] J. RATZINGER-BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, KS, Zagreb, 2011., str. 258.
[92] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 172.

3. Teološka komparacija liturgijske misli R. Guardinija i J. Ratzingera

3.1 Metodološka samostalnost teologa

Za ispravno razumijevanje Guardinijeve teološke metode važno je imati na umu njegov predavački rad. Tu je službu započeo 1923. godine te ju je, s određenim prekidima, vršio sve do 1962.[93] Katedra filozofije religije i katoličkog *Weltanschauunga*[94] koju je preuzeo na Berlinskom sveučilištu bila je tek osnovana i bilo je potrebno epistemološki precizirati i metodološki odrediti sadržaje novog poučavanja. Sam Guardini naglašava kako je odlučujući utjecaj na njega po tom pitanju izvršio njemački filozof Max Scheler, uputivši ga u određivanje samoga pojma *Weltanschauunga* u njegovoj korelaciji s kulturnim djelovanjem, posebice književnošću.[95] *Weltanschauung* kao pogled na svijet bitno je usmjeren na promatranje cjelokupnosti bitka i vrijednosti za razliku od znanosti koja svojom specifičnom određenošću proučava pojedina područja stvarnosti. Na sličan se način razlikuje i od metafizike koja cjelokupnost stvarnosti promatra na apstraktno, dok *Weltanschauung* misli bît svijeta u njegovu konkretnom pokazivanju. Upravo je iz tog razloga Guardinijeva teološka misao konkretna, bliže životu, čak i praktična što se višestruko očituje u njegovim razmišljanjima o katoličkoj liturgiji. Katolički *Weltanschauung,* kao „kontemplativan pogled na konkretnu cjelokupnost svijeta“[96], podrazumijeva preuzimanje Kristova pogleda svojevrsnim udaljavanjem od svijeta i pravim pregledavanjem svijeta, a što omogućuje jedino kršćanska vjera. Katolička je Crkva, stoga, nositelj Kristova pogleda na stvarnost kojim vjera oblikuje pojedinca u susretu sa širokim svijetom znanosti, kulture i društva općenito.

Metodološki pristup „polarne suprotnosti“[97] kojeg Guardini slijedi u proučavanju *Weltanschauunga*, a kojeg je razradio i obrazložio u članku *Polarna suprotnost* objavljenom 1925., vidno je prisutan i u njegovim liturgijskim promišljanjima pa smatramo shodnim ukratko ga ovdje izložiti. Konkretna se stvarnost uvijek može promatrati iz dvaju kutova, suprotnih, ali ne proturječnih. Budući da se

[93] Guardini je svoj profesorski rad započeo na Berlinskom sveučilištu 1923. godine preuzevši novoosnovanu Katedru filozofije religije i katoličkog *Weltanschauunga* koju će držati sve do njenog ukidanja od strane fašističkih vlasti 1939. godine, a ponovno ju preuzeti u Tübingenu (1945.-1948.) i najposlije u Münchenu (1948.-1962.)

[94] U skladu s Gibellinijem odlučili smo se u tekstu koristiti njemački izraz *Weltanschauung* kao *terminus technicus* pod kojim se podrazumijeva značenje *svjetonazora*.

[95] Usp. H.-B. GERL, *Romano Guardini* (1958.), str. 166., citirano prema: R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, KS, Zagreb, 1999., str. 219.

[96] R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, KS, Zagreb, 1999., str. 219.

[97] Isto, str. 223.

proturječja ili brišu prema aristotelovskoj logici ili ponovno sastavljaju u sintezi po hegelovskoj logici, ostaju jedino suprotnosti u uzajamnom odnosu napetosti. Pritom valja naglasiti da ideal za ostvarenje suprotnosti nije ravnoteža između polova, nego mjera i ritam u suprotnostima, njihovo naizmjenično gibanje.[98] Cjelokupna stvarnost, a napose ljudska, ima polarno ustrojstvo koje izražava kompleksnost i paradoksalnost života. Ovakve polarne suprotnosti Guardini obilato uviđa promišljajući o čovjekovom odnosu spram liturgije. Tako već na samom početku svoga *Duha liturgije* Guardini analizira molitveni život Crkve kao zajednice nasuprot njegovanja duhovnog života pojedinca metodološki ukazujući na pojedinačnost i cjelokupnost kao par suprotnosti. Slično čini i kad govori o volji spram osjećaja, naravi spram kulture, napokon o objektivnom pristupu liturgiji spram onog individualnog.[99] Prelazeći s polarnog ustrojstva na polarno gledanje kao na spoznajni čin koji obuhvaća živuće konkretno u njegovoj složenosti (*Anschauung*), Guardini objedinjuje mišljenje koje, odnoseći se na strukturu, formu, cjelokupnost i pravilo ima vječnu tendenciju prema apstraktnom, s intuicijom koja radije obuhvaća čin, neformalno, pojedinačno, izvorno. Ovakva ga metodologija udaljava od apstrakcije i otvara prema napetostima stvarnosti što čini njegovu misao razumljivom i bliskom, a ipak joj dopušta dubinu i preciznost.

Guardinijeva teologija liturgije prepoznaje radikalni povratak samim stvarima vjere i vjerničkoga iskustva kao jedinstvenu priliku preobrazbe klasične racionalne teologije. On fenomenologiju približava teologiji strukturalno usmjerujući fundamentalno-teološki diskurs prema fenomenološkom i simboličkom obzoru teološkog mišljenja. O Guardinijevoj metodologiji Žižić će reći: „Ono što neki autori nazivaju 'integrativnom metodom' pokazalo se zasigurno djelotvornim pokušajem integracije fenomenologije u teološke hermeneutičke postupke, kao što je to slučaj u epistemološkom nacrtu, ali i u samoj teologiji liturgije kod njemačkog filozofa i teologa Romana Guardinija.“[100] U tom smislu smijemo teološku metodu u liturgijskim promišljanjima ovoga teologa nazvati antropološko-fenomenološkom.

Teolog Joseph Ratzinger metodom vidno drugačijom od one Guardinijeve dolazi do sadržajno istovjetnih zaključaka spram liturgije. On, naime, u svome djelu ne polazi od liturgijsko-obrednog fenomena, niti od antropološko-simboličkih datosti

[98] Usp. I. RAGUŽ, *Kršćanski – katolički svjetonazor prema Romanu Guardiniju*, u: Diacovensia. Teološki prilozi, 23/3, Đakovo, 2015., str. 285.
[99] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 5.-21.
[100] I. ŽIŽIĆ, *Fenomenologija i teologija. Fenomenološki vidovi euharistije u misli Jean-Luc Mariona*, u: Filozofska istraživanja 106, god. 27. (2007.), sv. 2., str. 338.

konkretnoga mjesta i vremena, već mu polazištem biva prije svega objavljena stvarnost Svetoga pisma te razvoj liturgijskog razumijevanja kroz povijest teologije. U tom je smislu Ratzingerova metodologija biblijsko-teološka. Ratzinger biblijske izvještaje relevantne za područje koje promišlja uzima kao svojevrsne aksiome s kojima se ne ophodi na način dokazivanja (kako bi to htjela isključiva povijesno-kritička metoda), nego radije nastoji opravdati njihov utjecaj i utemeljujući značaj za liturgijsko razumijevanje, kao i za liturgijsku praksu. Kanonskim razumijevanjem biblijskih tekstova Ratzinger se udaljava od ogoljenja objavljene Riječi Božje na skupinu povijesnih biblijskih izvještaja. Na sličan način on se ophodi i s liturgijom. On obrede i cjelokupno tradicijsko liturgijsko nasljeđe Crkve ne želi banalizirati kao nadiđenu stvarnost neprikladnu za suvremenu praksu, nego ih razumijeva smještajući ih u njihov povijesni kontekst i odatle izvlačeći njihovu relevantnost i još uvijek živu aktualnost. Ratzinger, dakle, veliku važnost pridaje liturgijskoj hermeneutici, iako na način različit od Guardinijevog.

U tom smislu oba teologa, svaki svojom metodologijom, nadilaze danas još vrlo aktualno povijesno-kritičko promatranje liturgije koje, baš kao i ta metoda u biblijskom istraživanju, lako može rezultirati odricanjem liturgiji njezinog objaviteljskog značaja koji smo već ranije objasnili. Ukoliko se liturgiju prestane razumijevati kao dar, ona pada u opasnost da postane čisto djelo ljudskih ruku: čovjekove kreativnosti i improvizacije. Samim time liturgija zatvara slavljeničku zajednicu u samu sebe i tako potpuno promašuje vlastitu bit i smisao. Guardini i Ratzinger uvidjeli su ovu opasnost, svaki u svom vremenskom okruženju suočen s navlastitim misaonim i liturgijskim tendencijama svoga doba. Kako se liturgija ne bi pretvorila u osobnu pobožnost pojedinca i svojevrsnu obrednu okaminu, Guardini je isticao ekleziološki značaj bogoštovlja Crkve. Kako, pak, element zajednice ne bi zatvorio zajednicu u nju samu, Ratzinger je naglasio darovanost (takoreći „objavljenost“) liturgije.

3.2. Naznake Guardinijeva nasljeđa u Ratzingerovoj liturgijskoj misli

Guardinijev se utjecaj na Ratzingerovu liturgijsku misao očituje ponajprije u misaonom konceptu koji obilježava oba teologa i koji očituje istovjetna sadržajna stremljenja obojice. Iako metodološki različiti, oba teologa nastoje pojasniti bit i narav liturgije i pritom dolaze do jednakih zaključaka. Važno je naglasiti kako Ratzinger pritom ne promišlja isključivo i izolirano, nego uvelike baštini na Guardinijevoj liturgijskoj misli, dodajući joj, dakako, i vlastito misaono obilježje. Pokušat ćemo to pojasniti dvama primjerima. Naime, na poimanju Crkve koje se kod Guardinija može nazvati liturgijskom, a kod Ratzingera euharistijskom ekleziologijom te na primjeru vrednovanja tijela kao činitelja liturgijske obrednosti.

3.2.1. Liturgijsko-euharistijska ekleziologija

Iz Guardinijevih liturgijskih promišljanja dade se nazrijeti i njegova ekleziologija. Razumijevajući liturgiju kao čin i molitvu Crkve, on govori i o naravi same Crkve pridajući pritom prvenstvo katolicitetu i liturgičnosti kao primarnim atributima Božjega naroda. Crkva je ustanovljena kao sveopća; ona je stvarnost zajednice, zajedničko tijelo Božjega naroda; ona je cjelina u kojoj se pojedinac ne gubi niti apsorbira, već pronalazi drugoga s kojim tvori zajedništvo i kojim samoga sebe potvrđuje i nadilazi.[101] U tom je smislu liturgija uvijek čin Crkve i ukoliko liturgija bolje izriče vlastitu sveopćost, utoliko više izriče i svoju crkvenost. Drugim riječima, Gaurdini naglašava kako nema istinskog bogoštovlja izvan Crkve. Prostor izvan Crkve kojeg Guardini proglašava liturgijski neprikladnim prije svega je subjektivnost pojedinca i zatvorenost pojedine zajednice. Sve ovo slaže se s Guardinijevim pretpostavljanjem smisla svrsi, *logosa ethosu* te zajednice pojedincu kad se radi o liturgiji. On sam piše: „U liturgiji nema slobode. Bolje rečeno – individualne slobode, jer stanovite slobode ima i u njoj. Ali, ona ne pripada volji pojedinaca, nego volji Crkve u kojoj djeluje Duh Sveti, a pokazuje se u tome što u liturgiji nema nikakvih ciljeva.“[102] I dalje: „Liturgijski čin i molitva […] u mnogo su strožem smislu služenje negoli molitva pojedinca. Svete su radnje u prastaroj predaji utvrđene do u pojedinosti. Tekstove je provjerila Crkva i moraju se izgovarati onako kako su zapisani u liturgijskim knjigama. A vjernik koji sudjeluje u liturgiji radit će to utoliko čistije i

[101] Usp. R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy…*, str. 19.-21.
[102] R. GUARDINI, *Uvod u molitvu*, KS, Zagreb, 1993., str. 175.

pravilnije ukoliko se iskrenije oslobodi svojih privatnih želja.“[103] S druge strane, nema Crkve bez liturgije. Liturgijski čin formira Crkvu i iz njezine liturgičnosti[104] proizlazi i njezina crkvenost.

Nemoguće je ne uvidjeti sličnost Guardinijeva razumijevanja Crkve s poznatom Ratzingerovom euharistijskom ekleziologijom. On također naglašava katolicitet i apostolicitet, odnosno liturgičnost Crkve. On na svoj način ističe sve što je Guardini također naglašavao. Promišljajući o biskupskoj službi i njezinoj neodvojivosti od Crkve, Ratzinger piše: „Kao što nitko ne može biti kršćanin samo za sebe, nego samo zajedno s drugima, sa živom zajednicom vjernika, tako nijedna zajednica, nijedno područje ne može biti Crkva samo za sebe.“[105] Rečeno ima očigledne reperkusije na razumijevanje liturgije kod koje i Ratzinger naglašava katolicitet, nadvladavanje subjektivnosti te jednako tako utemeljujući značaj za Crkvu koja slavi: „Crkva ističe ovaj katolicitet čak u srži euharistijske liturgije, kada se svaka zajednica koja slavi euharistiju spominje mjesnoga biskupa i Petrova nasljednika, pape, i tako istodobno povezuje spominjanje svih vjernika prije nas i oko nas. To znači da euharistija nikada nije privatno slavljenje nekoga mjesta ili kruga, nego uvijek nosi temeljno obilježje univerzalnoga, čitave Crkve.“[106]

3.2.2. Tijelo kao činitelj liturgijske obrednosti

Osim navedenoga razumijevanja Crkve i njezinog odnosa spram liturgije, razumijevanja, naime, koje Ratzinger neminovno baštini i od Guardinija, valja spomenuti i shvaćanje tijela koje se kod obojice očituje kao činitelj liturgijske obrednosti i, prema tome, iznimno dobiva na važnosti u samoj liturgijskoj aktivnosti. Vrednovanje tjelesnosti i sjetilnosti kod njih postaje *implicite* izričajem vjere u inkarnaciju. Utjelovljeni Bog, naime, vrednuje tijelo i njegove izričaje pa je i štovatelju Božjem nužno izraziti svoju duhovnu dubinu i na tjelesan način. Guardini, dakako, izvodi važnost tjelesnosti u liturgiji ponajviše iz znakovitosti simbolike gesta. Tjelesni je čin uvijek izraz nutarnjega raspoloženja i u tom smislu on postaje realno-

[103] R. GUARDINI, *Uvod u molitvu*…, str. 175.
[104] Liturgičnost se ovdje razumijeva kao sposobnost liturgijskog djelovanja, opunomoćenje za liturgijski čin. Ona je Crkva prava koja pravo štuje Boga. Ovo nas mišljenje neminovno podsjeća na već ranije spomenuto pravoslavno gledište što samo dokazuje drevnu ukorijenjenost ovih misli u prastaru Predaju Crkve.
[105] J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj…,* str. 258.
[106] Isto, str. 259.

simboličnim.[107] Sam Guardini nam, na jednom mjestu govoreći o klečanju kao liturgijskoj gesti, daje dobar primjer rečenoga: „Kada poklekneš, neka ti to ne bude površna, prazna kretnja. Daj joj dušu! A duša je poklekla u tome da se i u nutrini srce sa strahopočitanjem pokloni Bogu.“[108] Sve ovo proizlazi iz katoličke antropologije koja vrednuje čovjeka kao tjelesno-duhovno jedinstvo. Guardinijevo razumijevanje čovjeka i svime što je uz njega vezano, a time i čovjekova bogoštovlja, u potpunosti je u skladu s tim. Gesta je važna jer govori o čovjekovoj nutrini. Stoga ni način njezinog izvođenja, napose u liturgiji, ne smije biti prepušten proizvoljnosti ili improvizaciji.

Ratzinger se u svojim promišljanjima o tijelu i značaju sjetilnosti u obredu bitno ne razlikuje od Guardinija. On također daje važnost liturgijskoj gesti, ali ne bazirajući se na njezinoj simboličkoj ili pedagoškoj važnosti, nego na činjenici da je gesta nužna posljedica unutarnjeg stanja duha. Na primjeru klečanja on to čini analizirajući biblijske izvještaje i etimološko značenje samih pojmova: „Nemoguće je uopće razdvojiti duhovno značenje od tjelesnoga značenja same riječi *proskynein*. Tjelesna je gesta kao takva nositeljica duhovnoga smisla – dakle, poklona, bez kojega bi gesta bila besmislena, a duhovni čin (poklon duhom) nužno se treba izraziti i u tjelesnome stavu zbog same svoje nutarnje biti, na temelju čovjekova psihofizičkoga jedinstva.“[109] S druge strane, teolog Ratzinger u svojim razmišljanjima o djelatnom sudjelovanju vjernika u liturgiji ističe kako je jedini istinski liturgijski čin molitva i kako prvenstveno nutarnji čin predanja Bogu bitno određuje svako drugo činjenje unutar liturgije. Od tijela se, pak, iziskuje njegovo cjelovito sudjelovanje u svagdanu života, čime se ostvaruje istinsko životno bogoštovlje koje smijemo nazvati implicitnom liturgijom. Ali upravo iz tog razloga i sama liturgijska gesta dobiva na važnosti. U jednoj svojoj homiliji Ratzinger to ovako pojašnjava: „Oblik kršćanskog bogoslužja istodobno [je] *otisak za put i način ljudskog života*. Ljudski je život ponajprije traganje za *smislom,* traganje za riječju koja mi može dati put i darovati pravac. Smisao je života traganje za *zajedništvom* koje me nosi, jer čovjek je stvoren tako da je upućen na Mi.“[110] Time smo opet upućeni na neodvojivost liturgije od Crkve i obratno te se tako cjelovito zaokružuje Ratzingerova liturgijska misao.

---

[107] Usudili bismo se reći i sakramentalnim, ukoliko, nasljedujući augustinovsku misao, razumijemo sakrament kao realni simbol; kao znak koji vrši što označuje. Gesta u ovom smislu također izvršava ono što označuje – gestom klečanja, primjerice, čovjek izriče stvarnu duševnu poniznost pred Gospodinom. Upravo se zato u ovim Guardinijevim mislima najjasnije očituje njegova teološka metoda koja stavlja naglasak na fenomenu.

[108] R. GUARDINI, *Sveti znakovi*, Verbum, Split, 2014., str. 12.

[109] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 187.

[110] J. RATZINGER, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2005., str. 132.

3.3. Ratzingerova kontekstualizacija Guardinijeve misli

Uza sve prethodno rečeno, važno je istaknuti kako se Ratzinger u svome djelu *Duh liturgije* izričito osvrće na Guardinijevu misaonu baštinu. Pritom Guardinijevu misao pokušava vrednovati u njezinoj cjelini, ne parcijalno izdvajajući nedostatne elemente, nego cjelovito pristupajući njenom tumačenju. Možda je najznačajniji primjer toga Ratzingerov osvrt na Guardinijevu teoriju igre kojom se početkom 20. stoljeća pokušalo shvatiti liturgiju, a koju smo ranije u ovom radu već izložili. Ratzinger, naime, uviđa jasnu povezanost između igre i liturgije kako ju je u svom djelu *Vom Geist der Liturgie* iznio Romano Guardini, ali također precizno ističe i njezine nedostatke. Igra, ističe Ratzinger, baš kao i liturgija gradi svijet vlastitih pravila i zakonitosti; ona također posjeduje duboki smisao, ali nema pravu svrhu, nema korist te je u tom smislu osloboditeljska spram prisila svakodnevnih svrhovitosti, u čemu se isto tako uspješno uspoređuje s liturgijom; igra je, napokon, svojevrsna anticipacija pravoga, budućeg života što ju čini određenim uvježbavanjem u potonji život. I u ovoj se usporedbi igra slaže s liturgijom koja je, prema Ratzingerovim riječima „uobličeni lik nade koja već ovdje u zametku živi zbiljski život“[111] i tako uvodi čovjeka u svijet koji nije omeđen pravilima potrebe i nužde, nego je posvema određen jedino slobodom darivanja i primanja. Ova posljednja usporedba izdiže liturgiju iznad granica obične igre jer već sada čini buduću stvarnost mogućom. Upravo je u ovoj točki igra nedostatna za određenje biti liturgije, jer je igra u ovom pogledu sadržajno neodređena. U tom smislu Ratzinger se metodološki razlikuje od svojeg učitelja predlažući konkretne biblijske tekstove kao odrednicu biti kršćanske liturgije. Ipak, važno je uočiti kako Ratzinger ovdje ne napada samu Guardinijevu teoriju, nego iskrivljena tumačenja ove teorije koja mogu rezultirati iskrivljenom praksom. Isključivo poimanje liturgije kao igre nikako ne bi bilo dostatno jer, kao što i sam kaže: „u tom slučaju uopće ne bi bilo bitno što mi tu igramo. Sve kazano dalo bi se prenijeti na bilo koju igru.“[112]

Ipak, ni sam se Guardini ne zaustavlja na ovom, ludističko-artističkom poimanju liturgije. I njemu je samom igra tek analoški prikladna za određivanje naravi liturgije, ali bitno ne ispunjava sve odrednice liturgijske definicije. On se također udaljuje od izoliranog definiranja liturgije s igrom koja je kod njega atributivno tijesno povezana i s umjetnošću. Govoreći o ozbiljnosti u liturgiji, Guardini piše: „Ispunjenje svih procesa

[111] J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja…*, str. 12.
[112] Isto, str. 11.

određenih formama jezika, gestama i drugim sredstvima te njihovo učenje i prihvaćenost od strane vjernika zajedno ustanovljuju liturgiju. Vidimo, dakle, da se liturgija primarno bavi stvarnošću, pristupom realnoga stvorenja realnome Bogu i duboko stvarnom i ozbiljnom realnošću otkupljenja. Ovdje nema govora o stvaranju ljepote; tu se radi o pronalasku spasenja za grijehom ranjeno čovječanstvo.“[113] Anticipacijski parametri igre ovdje bivaju nedostatnima da ih se prispodobi s liturgijom. Liturgija se, dakle, bavi stvarnošću; i to stvarnošću, smijemo reći, daleko stvarnijom i važnijom od bilo koje druge prizemne, prolazne i praktične problematike.

Liturgija se može prispodobiti s igrom i umjetnošću, ali gubi svoju bitnu sadržajnu težinu osiromaši li ju se samo takvim tumačenjem. Guardini to nije činio, a Ratzinger je upozorio upravo na tu opasnost. Neparcijalno kontekstualizirajući Guardinijevu misao, Ratzinger je pokazao njezinu aktualnost i u suvremenom teološkom diskursu. Koristeći vlastitu, današnjoj teološkoj znanosti razumljiviju metodologiju, Ratzinger je prikazao sadržajno bremenito razumijevanje liturgije u aktualnoj teološkoj problematici. Pritom je u nakani približavanja ispravnom shvaćanju vjere i ispravnom slavljenju njenog središnjeg izričajnog oblika – liturgije – nasljedovao stope Romana Guardinija.

[113] R. GUARDINI, *The Spirit of the Liturgy*…, str. 52.

Zaključak

Ovim smo radom nastojali u osnovnim crtama prikazati liturgijsku misao dvojice teologa, Romana Guardinija i Josepha Ratzingera. Sadržajna istovjetnost njihovih zapažanja o naravi i smislu katoličke liturgije, s jedne strane, te vremenska udaljenost njihovog teološkog rada s druge, očituje teološku važnost njihovih promišljanja. Neizbježno je zamijetiti misaono nasljeđe Romana Guardinija kao teologa s početka 20. st. koje u svojem djelu baštini Ratzinger, aktualizirajući liturgijsku problematiku potrebama Crkve u vremenu liturgijske obnove koja je uslijedila nakon Drugoga vatikanskog sabora.

U prvom dijelu rada sustavnim prikazom Guardinijevih promišljanja o liturgiji koji je poglavito pratio njegovo obujmom maleno, ali sadržajem bremenito djelo iznijeli smo svojevrsni sažetak njegove liturgijske misli slijedeći odnos bogoštovne forme s duhom kojeg ona stvara. Tako je odnos liturgije i određenih oblika koji ju tvore, kao što smo pokazali, rezultirao specifičnim pogledom na stvarnost i čovjeka. Posebna je liturgijska misao u Guardinija porodila specifičnu antropologiju – promišljanje o čovjekovu štovanju Boga pokazalo je i afirmaciju samoga čovjeka. Osim toga, prikazali smo kako je Guardini, odbacujući instrumentalistički, funkcionalistički i moralistički modus razmišljanja, uspio iscrtati istinski katolički liturgijski duh koji prebacuje naglasak sa svrhe i koristi na smisao, a s voljno-etičkog na razumsko-spoznajni moment. Time je naglasio važnost Lijepoga u liturgiji, a samu liturgiju ocrtao pojmovima umjetnosti, igre i kulture. Guardinijevo djelo, napisano kao svojevrsni manifest pokreta liturgijske obnove, i danas može predstavljati doprinos u perspektivi buđenja interesa za pitanja naravi i smisla liturgije.

Svojevrstan sažetak Ratzingerovih promišljanja o liturgiji prikazao je snažnu biblijsko-teološku ukorijenjenost njegove misli i u tom smislu aktualnost za diskurs suvremene znanstvene teologije. Izvjesno je da Ratzinger u svojoj liturgijskoj misli uvelike baštini na Guardinijevim teološkim temeljima, iako se njih dvojica služe različitim znanstveno-teološkim metodama. Ratzingerovo razumijevanje liturgije kao primarno molitvenoga čina, naglašavanje eklezijalnoga momenta u pristupu liturgijskoj datosti, isticanje objektivnosti i darovanosti liturgije, kao i važnost koju pridaje umjetnosti i sjetilnosti kao liturgijskom izričaju – sve to upućuje na sadržajno istovjetnu Guardinijevu misao. S druge strane, Ratzinger kontekstualizirajući Guardinijeva promišljanja stavlja naglasak na njihovom cjelovitom i ispravnom tumačenju. Na taj su

način ova dva teologa međusobno utjecali jedan na drugoga, što je konačno naglašeno u završnom dijelu rada.

Bibliografija

1. CHARDIN, P. T. DE, *Budućnost čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 1970.

2. GIBELLINI, R., *Teologija dvadesetoga stoljeća*, KS, Zagreb, 1999.

3. GUARDINI, R., *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002.

4. GUARDINI, R., *Razmatranja o svetoj misi*, Verbum, Split, 2014.

5. GUARDINI, R., *Sveti znakovi*, Verbum, Split, 2014.

6. GUARDINI, R., *The Spirit of the Liturgy*, Biretta Books, Chicago, 2014.

7. GUARDINI, R., *Uvod u molitvu*, KS, Zagreb, 1993.

8. LANG., U. M., *Okretanje prema Gospodinu. Orijentacija u liturgijskoj molitvi*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2007.

9. LEROI-GOURHAN, A., *Religije prethistorije*, Naprijed, Zagreb, 1968.

10. MARITAIN, J., *Umjetnost i skolastika*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001.

11. MERZ, I., *Sabrana djela. Književnost – Liturgija – Katolička akcija*, sv. I., ur. B. Nagy, Filozofski fakultet Družbe Isusove – Glas Koncila, Zagreb, 2011.

12. RAGUŽ, I., *Kršćanski – katolički svjetonazor prema Romanu Guardiniju*, u: Diacovensia. Teološki prilozi, 23/3, Đakovo, 2015.

13. RATZINGER, J.-BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, KS, Zagreb, 2011.

14. RATZINGER, J.-BENEDIKT XVI., *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička Crkva na prijelazu tisućljeća. Razgovor s novinarom Peterom Seewaldom*, Vesela izdanja, Zagreb, 2011.

15. RATZINGER, J., *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2005.

16. RATZINGER, J., *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar-Zagreb, 2001.

17. RATZINGER, J., *Kršćanstvo i kriza kultura*, Verbum, Split, 2008.

18. RATZINGER, J., *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 2007.

19. *Rimski pontifikal prerađen odlukom Svetoga općeg sabora drugog vatikanskog, objavljen vlašću pape Pavla VI., preuređen brigom pape Ivana Pavla II., Ređenje biskupa, prezbiterâ i đakonâ*, KS, Zagreb, 2000.

20. ŽIŽIĆ, I., *Fenomenologija i teologija. Fenomenološki vidovi euharistije u misli Jean-Luc Mariona*, u: Filozofska istraživanja, 27/2, 2007.

21. ŽIŽIĆ, I., *Liturgija kao umjetnost i igra kod Romana Guardinija*, u: Diacovensia. Teološki prilozi, 23/3, Đakovo, 2015.

Sadržaj

Sažetak 2

Summary 3

Uvod 4

1. Liturgijska misao Romana Guardinija 5

1.1. Liturgijska hermeneutika 5

1.1.1. Misaoni okvir liturgijskog mentaliteta 5

1.1.2. Temeljne postavke 6

1.2. Naznake liturgijske ekleziologije 7

1.2.1. Guardinijevo poimanje Crkve 7

1.2.2. Liturgija kao čin Crkve 8

1.3. Liturgijska estetika i princip univerzalnosti 10

1.3.1. Stil kao univerzalistički shvaćeno samoizražavanje 10

1.3.2. Liturgijski stil 11

1.4. Liturgija kao sakramentalno-simbolička stvarnost 13

1.4.1. Misaono ozračje stvaranja simbola 14

1.4.2. Simbol kao liturgijska forma 15

1.5. Liturgija kao igra i umjetnost 16

1.6. Primat *logosa* nad *ethosom* 18

1.6.1. Dvije slike svijeta 18

1.6.2. Primat *logosa*, svojstven katoličkom duhu 20

2. Liturgijska misao Josepha Ratzingera 22

2.1. O smislu i naravi liturgije 22

2.1.1. Biblijsko određenje naravi liturgije 22

2.1.2. Liturgija kao kozmičko-povijesna stvarnost 23

2.1.3. Konkretne odrednice liturgijske definicije 25

2.2. Omeđenost liturgije dimenzijama prostora i vremena 26
2.2.1. Uvodna razmatranja o odnosu liturgije spram prostora i vremena 26
2.2.2. Razine kršćanskog bogoslužja 27
2.2.3. Značenje i simbolički govor crkvene građevine 29
2.2.4. Usmjerenost za obavljanja molitava u liturgiji 31
2.2.5. Liturgija u protežnosti vremenskoga 32
2.3. Liturgija i umjetnost 33
2.3.1. Liturgija u gledanju 33
2.3.2. Liturgija u slušanju 36
2.4. Obrednost liturgijske forme 38
2.4.1. Raznolikost obreda 38
2.4.2. Jedinstvo obreda 40
3. Teološka komparacija liturgijske misli R. Guardinija i J. Ratzingera 41
3.1 Metodološka samostalnost teologa 41
3.2. Naznake Guardinijeva nasljeđa u Ratzingerovoj liturgijskoj misli 44
3.2.1. Liturgijsko-euharistijska ekleziologija 44
3.2.2. Tijelo kao činitelj liturgijske obrednosti 45
3.3. Ratzingerova kontekstualizacija Guardinijeve misli 47
Zaključak 49
Bibliografija 51