

Karl Rahner

SOLIDARNOST S MRTVIMA

Kad u slijedećim razmišljanjima budemo raspravljali o molitvi svetima, činit ćemo to gledajući na službeno i liturgijsko štovanje svetaca a Katoličkoj Crkvi, kao i gledajući na njenu religioznu praksu i nauku. Pod svecima ćemo, dakle, ponajprije razumijevati one koje današnji crkveni jezik naziva »svetima«, koji uživaju pravo na javni kult, jer su službenim crkvenim postupkom proglašeni svetima ili blaženima. No smijemo u svoja razmišljanja odmah i uvijek uključiti i sve one koji su kao umrli ušli u blaženo dovršenje svojega života i svoje povijesti u Bogu. Budući pak da mi po sebi ne moramo nikoga pozitivno isključiti iz te naše nade za blaženom puninom, dapače to ni ne smijemo, to je ova tema, što se tiče našeg privatnog religioznog života, identična s temom o molitvi umrlima, time da ne osporavamo opravdanu razliku između službenog, javnog kulta, koji Crkva iskazuje svecima, i privatne molitve, koju po sebi možemo upraviti na svakoga koji je umro. Čini se da je to proširenje teme s jedne strane ni.izno zbog toga što na taj način postaju jasnija pitanja kojima se danas moramo pozabaviti kad je riječ o zazivanju svetaca i kada tu temu želimo dovesti na njene stvarne pretpostavke. S druge strane, to proširivanje teme nije nipošto strano katoličkoj praksi ni nauci, jer se već dugo, iako bez značajnijeg pristanca učiteljstva, a protiv stajališta sv. Tome Akvinskog, poznaje i vrši zazivanje »siromašnih duša«.

Zamolili smo poznatog teologa Karla Rahnera za suradnju u našem časopisu i on se rado odazvao ovim svojim prilogom.

Nauka Crkve o našoj temi može se s Ludwigom Ottom ovako izreći: dopušteno je i korisno štovati svece u nebu i moliti ih za zagovor. To je nauka Tridentskog sabora. Drugi vatikanski sabor preuzima (npr. *Lumen gentium*, br. 50) jednostavno i kao po sebi razumljivo zazivanje i štovanje svetaca, koje je započelo štovanjem starih crkvenih mučenika, iako upozorava na zlouporabe i pretjerivanja u tom štovanju. Time što Tridentski sabor veli da je »dobro i korisno« zazivati svece, kršćaninu nije izričito naložena nikakva dužnost da to čini, nego mu je u njegovu vjerskom životu (slično kao i kod oprosta) ostavljena sloboda da svece zaziva ili pak da to propusti.

No kako je s molitvom svecima u današnjem kršćanskom životu, kako se ona stvarno obavlja? Crkva je po različitim kulturama koje u njoj po čitavom svijetu postoje, po raznim slojevima opće izobrazbe i vjerskog odgoja, po nejednakosti svijesti, po različitim kulturno i društveno uvjetovanim mentalitetima, neizmjereno kompleksna tvorevina. Stoga se na postavljeno pitanje ne može dati odgovor koji bi vrijedio za sve ljude u Crkvi, pa ni tada kad se to pitanje odnosi samo na one ljude u Crkvi koji su uvjereni kršćani i koji žele voditi intenzivan kršćanski i pobožan život. Postoje tu zacijelo još golemi slojevi ljudi (različito prema zemljama) kojima je čašćenje svetaca nešto samo po sebi razumljivo, jednostavno živo, koji su uvjereni da imaju sebi u prilogu jedno religiozno iskustvo i ne daju se pokolebati te smatraju da to štovanje može i dalje biti bez dubljeg i kritičnijeg opravdanja. No da li je to tako posvuda s onima koji ozbiljno žele biti pravi katolici? Ili treba da se takvi, po sebi ozbiljni i odlučni kršćani, jednostavno zadovolje izjavom, ako u njihovu religioznu životu nema ničeg od molitve svecima, da čovjek može i bez takvog zazivanja svetaca biti dobar kršćanin i da kršćanin nije obvezan uspostavljati molitveni odnos s umrlima, te da on, dakle, može mirne duše to i propustiti, jer da se kršćanstvo danas mora nužno koncentrirati na svoju najdublju bit, pa se stoga štovanje svetaca smije smatrati nečim što je nekad bilo, doduše, veoma lijepo, no danas, u zimskim vremenima kršćanstva, postalo je nemoguće, te se smije smatrati očitovanjem kršćanstva koje pripada prošlosti? Može li se trijezni skeptični kršćanin današnjice tako brzo i olako dispenzirati od štovanja svetaca iz prošlih vremena? Ili je ta prošlost za njega, ako bolje shvati svoje vlastito kršćanstvo, budućnost koju on mora tek ponovno dohvatiti? Današnji kršćanin, koji misli da ne može »ništa započeti« s molitvom svecima, jer mu ona »ništa ne kaže«, mora se ipak pitati, ako ne apsoiutizira giupo sama sebe s vlastitim vremenski uvjetovanim kršćanstvom, znači li njegov uzak i oskudan vjerski život puninu jednog, u načelu mogućeg, kršćanskog egzistiranja, i da li dovoljno odgovara tajnovitom pozivu usred svog vremena i življenja. Danas kršćanin zacijelo ne treba u nekom konformizmu i često lažnom tradicionalizmu tako djelovati kao da mu je to štovanje svetaca nešto samo po sebi razumljivo i prakticirano u njegovu religioznom životu. On smije sebi, pa i drugima, mirno priznati da ga pojedini blagdani svetaca, hodočašća, novo proglašenje svetim, crkvene preporuke o štovanju svetaca (osobito Marije) itd. doista malo diraju u srce, iako je spreman da prizna povijesno značenje velikih kršćanskih likova te njihovo značenje kao primjera i u prošlosti i u sadašnjosti. No čovjek današnjice ipak tvrdi da je on

prema samom sebi i kritičniji i skeptičniji negoli ljudi prijašnjih vremena, da sam sebe iskrenije stavlja u pitanje nego prije, da ne razmišlja samo o duhovno-političkoj i društvenoj uvjetovanosti čovjeka ranijih vremena nego i osvojoj vlastitoj. No u tom slučaju mora današnji čovjek ipak ne samo časno priznati svoju veliku nesposobnost da štuje svece, nego i ozbiljno staviti u pitanje tu nesposobnost. On ne smije to stanje prikazivati kao nešto neizbježno ili kao stvar koja sama u sebi nosi svoje opravdanje. Mora se pitati može li se i mora ta nesposobnost prevladati. Kod takvog pitanja, koje u načelu svatko mora postaviti sebi i za sebe, ne smije se zadovoljiti isprikom da se tu ne može dalje doprijeti te da se u dogledno vrijeme zimski pejzaž u Crkvi neće promijeniti što se tiče štovanja svetaca. Zašto ne bi kršćanin pojedinac, u svojoj religioznoj egzistenciji koju ne može zaobići, trebao biti ovlašten i pozvan da uspostavi izričit odnos sa svecima, premda velika većina kršćana niti je za to sposobna niti voljna?

No u svakom je slučaju, čini se, i danas potrebno da se razmisli o molitvi svecima. Može se dogoditi da u tom razmišljanju postanu jasnije one stvarnosti i dimenzije vjere, kao i njihov zahtjev upućen nama danas, koje nipošto nisu tako sekundarne kako se to na prvi pogled čini sa štovanjem svetaca, kada to štovanje promatramo samo u sebi i kao takvo.

Koji je razlog tome da danas kod mnogih ili kod većine naših zemljaka, ozbiljnih kršćana, koji stvarno žive u duhovnom ambijentu današnje povijesti i društva, egzistencijalno ne postoji štovanje svetaca (izvan službenog kulta Crkve)? Taj je razlog vrlo kompleksan i teško ga je shvatiti. Možda bismo mogli razlikovati dva razloga, iako je i svaki od njih za sebe višeslojan: jedan je opći ljudski, a drugi je specifično religiozni ili teološki. Oba razloga valja u slijedećim recima promotriti s pitanjem da li nas oni zaista ovlašćuju da ustrajemo u današnjem mentalitetu ljudske i religiozne ravnodušnosti prema umrlima.

Čovjek koji zaista živi u pravom smislu liječi u današnjici (mislimo na činjenicu, a ne ocjenjujemo je kao prednost), živi u neobičnoj ravnodušnosti prema mrtvima. Ljudi umru, i tada su za žive mrtvi zaista mrtvi. U osmrtnicama se doduše izjavljuje da mrtvi neće ostati zaboravljeni, da će i dalje živjeti u zahvalnom sjećanju onih koji su nakon njih ostali. To je možda u mnogim slučajevima za posve privatni intimni krug čak i točno. Ali to se zapravo ništa ne tiče onog područja života gdje se doista odlučno i intezivno živi. Tu su mrtvi — mrtvi, nestali, bez ikakva značenja, bez ikakava prava da i oni nešto reknu. Pa čak i u boli onih koji su ostali, koja kao da mrtve čini prisutnima, ne zna se pravo nije li to bol, ukoliko je stvarna, bol nad gubitkom koji pogađa naš vlastiti egoizam. Neki mrtvi postaju predmetom povijesnog zanimanja: u izdavanju njihove pismene ostavštine, u životopisima, u pisanju povijesti. No tu je zanimanje usmjereno na ono što je jednom bilo i što se na nama samima još od tog odražava; nije zanimljiv sam mrtvac, on je mrta\-. Tu se radi o njegovu prijašnjem životu, koji je sada prošlost. Taj se život misaono reproducira, zanimanje nije okrenuto k samom pokojniku.

Na groblja postavljamo spomenike s imenima mrtvih. I začuđuje Icano se još i danas kod nas brižno njeguju grobni humci, kako se još uvijek često pohađaju grobovi, osobito u danima kad se mrtvih posebno spominjemo. Ta nam činjenica zacijelo postavlja pitanje: što se krije iza toga, ne skriva li se tu, možda još plašljivo i zbunjeno, nešto dublje ljudsko, za što mi danas i ovdje nemamo ni mjesta ni objašnjenja. No ti današnji tragovi općeg ljudskog kulta mrtvih, ako iskreno priznamo dojmove koje imamo, prije su ostatak prošlih vremena, koji je još tu kao i mnoge starinske stvari koje mi danas dalje prenosimo a da ne znamo pravo zašto, sa sumnjom da će to ipak polako samo od sebe nestati, jer da su već zapravo davno nestali stvarni razlozi takvog spominjanja mrtvih. Tko bi se, na primjer, još danas radovao tome, što je u starom seljaštvu bilo samo po sebi razumljivo, da može svoje mrtve pokopati na groblju koje se nalazi uz crkvu, u kojoj još uvijek obavlja najvažnije trenutke svog života, i da može s cijelom svojom obitelji na kraju takve svečanosti pozdraviti svoje pokojnike na groblju, svjestan svoje duboke solidarnosti s njima? Došli smo do toga da su mrtvi za nas — mrtvi.

Naravno, ovdje bismo mogli poći i dalje i reći da je razlog tome što su mrtvi mrtvi, u sveopćoj nevjeri (iako to možda neki pojedinci neće priznati), po kojoj mrtvima »nakon« njihove smrti ne pripada nikakva daljnja egzistencija. To bi u velikoj mjeri moglo biti i točno. Naravno, ne možemo ovdje dalje o tom razlogu razmišljati, iako je on najvažniji i najteži. Ovdje pretpostavljamo, za svoje daljnje razmišljanje, kršćane koji su uvjereni da je krivo tako nevjеровati te koji zabacuju tu nevjeru — ili one koji imaju dobru volju da se uvijek nanovo otkinu od te pieistine, te nekršćanske nevjere, koji se ne pomiruju s njome već priznaju vjeru u »vječni život«, koja u starom značenju Crede pripada u nenarušivu bit kršćanske vjere. No ni za takve kršćane koje ovdje pretpostavljamo, time nije »činjenica« koju smo ovdje konstatirali, praktična naime ravnodušnost prema mrtvima, nešto što ne postoji.

No da li je to jednostavno »činjenica« koju moramo rezignirano prihvatiti ili je čak možemo rastumačiti i opravdati sa skeptičkim ili materijalističkim racionalizmom? To je ipak *pitanje*; činjenice duhovno-povijesnog i duhovno-političkog reda imaju doduše svoju težinu, ali zahtijevaju od nas da ih prosuđujemo i da na njih slobodno reagiramo; one nipošto nisu zakon našeg mišljenja i djelovanja koji je sam od sebe razumljiv. One mogu biti nešto što treba da se u slobodnoj povijesti prebrodi, pri čemu pojedinac nije tek onda pozvan i dužan da pokuša prevladati svoju sadašnjost kad to svi zajednički poduzmu, jer i sam neuspjeh može za jednu egzistenciju biti pravi zadatak na koji mora odgovoriti konačno čovjek uvijek sam. Da bismo »činjenicu« od koje polazimo sami kritički postavili u pitanje, mogli bismo, naravno, u općenitom antropološkom (metafizičkom) i teološkom istraživanju staviti u pitanje i kritički osporiti ono općenito ljudsko što se samo po sebi razumije, što očito leži iza i ispod te »činjenice« koja uznemiruje. Mogli bismo se kritički suprotstaviti današnjem mentalitetu i njegovim krivim tobože po sebi razumljivim predrasudama te pitati koja je prava i puna bit čovjeka kao osobe, kao slobodnog subjekta usmjerena prema završ-

nici, kao bića upućena na apsolutno, na tajnu koja se zove Bog, kao egzistencije apsolutne nade. Odatle mogli bismo ponovno pitati da li nam takvo pravo i puno shvaćanje nas samih i danas dopušta da budemo ravnodušni prema mrtvima. Ipak je taj, po sebi siguran put, u kojem se u pitanje stavlja »činjenica«, ovdje predug i pretežak. No taj se put može proći i s obrnute strane, tj. možemo se pitati kakvu nečovječnost zapravo uključuje ta ravnodušnost prema mrtvima i kako smrtno ugrožava čovječnost, koju mi danas ipak želimo i moramo živjeti, i to prema našem današnjem shvaćanju nas samih, tako da se odatle sam od sebe pruža vidik, bar u obrisima, prema punijem, istinskom i radikalnom shvaćanju nas samih.

Kako? Jesmo li zaista trezniji, iskreniji i prosvjećeniji, ako nam je nestalo odnosa prema mrtvima? Je li ono što je izgubljeno sigurno i zauvijek nepotrebno? Zar nisu prošla vremena mogla poznavati i prakticirati način života koji smo mi djelomično ih posvema izgubili zbog neke dublje povrede vlastite biti? Ne moramo li bar računati s time da prošlost može imati pravo nasuprot sadašnjosti (iako u novom obliku) i da ona predstavlja pravu budućnost? Ne može li to vrijediti bar kao pitanje i za pravi čovjekov odnos prema mrtvima? Nadalje, pitamo se s J. B. Metzom, iako u izvjesnom smislu prekoračujemo samo antropološku dimenziju i prelazimo na teološku, jer će daljnja teološka razmišljanja zahvatiti druga pitanja:

»Gledajući tog Isusa, raspetog i uskrslog, mi se nadamo i za sebe uskrsnuću od mrtvih. Našem današnjem svijetu izgleda ta tajna naše nade osobito daleka. Očito je da mi svi stojimo pod prejakim anonimnim pritiskom društvene svijesti koja nas s'v'e više udaljuje od poruke o uskrsnuću mrtvih, jer nas je već prije otkinula od svijesti zajedništva s mrtvima. Zacijelo će i nas današnje ljude posjetiti bol i žalost, melankolije i često neizrecivo trpljenje zbog neutješne žalosti nad prošlošću, bol za mrtvima. No čini se: što je jača naša tjeskoba pred smrću općenito, to je jača i naša bezosjećajnost prema mrtvima. Zar ih nema premalo koji među tim mrtvima imaju ili čak traže prijatelje i braću? Tko osjeća nešto od njihova nezadovoljstva, od njihova nijemog protesta protiv naše ravnodušnosti, protiv toga što smo prebrzo spremni da preko njih prelazimo i vraćamo se dnevnim brigama?

Mi se ponajčešće znamo energično štititi protiv takvih ili sličnih pitanja. Potiskujemo ih ili proglašujemo »nerealnima«. No što pri tome znači naš »realizam«? Možda samo površnost i plitkost naše nesretne svijesti i banalnost mnogih naših briga? No takav »realizam« ima očito opet svoje vlastite tabue koji istiskuju žalost iz naše društvene svijesti, jednostavno osumnjičuju melankoliju, a pitanje o životu umrlih prikazuju besmislenim i beskorisnim.

Ipak je odviše nečovječno zaboraviti i potisnuti pitanje o životu mrtvih. To znači zaboraviti i potisnuti prošle boli, a selDe bez prigovora prepustiti uvjerenju da su te patnje besmislene. Na kraju, nikakva sreća unuka ne popravljaju boli djedova, i nikakav društveni napredak ne može izgladiti nepravdu koja je nanesena umrlima. Ako se mi predugo

pokoravamo besmislenosti smrti i ravnodušnosti prema mrtvima, onda ćemo na kraju svega i za žive imati samo još banalna obećanja. Ne samo da je ograničen rast naše ekonomske moći, kako nam danas govore, nego se i potencijal misli čini ograničenim, kao da se iscrpljuju **rezerve** i kao da postoji opasnost da velikim riječima, u koje sažimamo svoju vlastitu povijest — sloboda, emancipacija, pravednost, sreća, odgovara samo još isprazni i isušeni smisao«.

Tomi tekstu u kojem je na veličanstven način ujedinen religiozni **nagovor** i teološka refleksija ovdje nemamo što dodati. Ne smijemo ga razvodniti kroz daljnje refleksije ili prevođenjem u neki drugi jezik. Ako ga primimo otvoreno, upoznajemo da imamo neizbježivi odnos s **mrtvim** a u svom ljudskom i kršćanskom bivovanju, odnos koji bi bio besmislen, kad bi m.rtvi nestali u onom što je prošlo, kad ih više ne bi bilo. Kako se može zamisliti konkretno ostvarena ta trajna solidarnost s mrtvima, o tom će još kasnije biti govora. U ovom trenutku svojih razmišljanja idemo samo za tim da vidimo kako je ta današnja ravnodušnost prema mrtvima sve prije nego hvale vrijedan napredak današnjeg vremena nasuprot prastaraj i praljudskoj prošlosti, kojoj današnji čovjek može samo tako izmaći da zataji sebe u svojoj biti i u svojoj životnoj budućnosti. **K tome** još samo dva kratka upozorenja! Današnja evropska i sjevernoamerička teologija pokazuje i u katoličkim krugovima malo zanimanja **za** pitanje solidarnosti s mrtvima. To se ne smije uzeti kao samo po sebi razumljivo. Helmut Peukert (*Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie, Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976) pita, naprotiv, u razgovoru s modernom filozofijom jezika, s teorijom o znanosti i dragim **miOdernim** problemima, kako se danas može opravdati u svojoj zadnjoj raogućnosu religiozni i teološki govor. Temelj i polazna točka za to, prema Peukertu, jest mogućnost i nužnost »anamnetične, univerzalno-solidarne egzistencije«, koja uključuje i solidarnost s mrtvima. Ovdje, **naravno**, ne raožemo dalje govoriti o sadržaju te duboke i prodorne knjige koja dijalogizira s najmodernijom antropološkom problematikom. Ali kad **takva knjiga smatra** solidarnost s mrtvima osnovnim mjestom teologije uopće, tada **ss današnjoj** uobičajenoj teologiji ipak postavlja pitanje da li ona s pravom tu solidarnost pretežno zaboravlja ili u najbolju ruku još **trpi** kao malu nusiemu, ili je to možda ipak samo porez današnjem površnom mentalitetu kojem se valja kritički suprotstaviti. Upravo to je **zadatak** kršćanske teologije, i to temeljni, baš kad ova želi s pravom kao politička teologija vršiti svoju dmštveno-kritičku funkciju.

Druga primjedba! Možda se može zamisliti da afrička kršćanska teologija, ako želi da zaista bude afrička, prodre sa štovanjem predaka na nov i svojevrstan način u kršćansku teologiju u Africi, a onda sa svojim vlastitim doprinosom i u teologiju kršćanskog svijeta općenito. Bilo bi ipak zaista jako opasno pa i žalosno, za budućnost kršćanske svjetske teologije, kad bi takav afrički prilog u ostalom kršćanskom svijetu naišao samo na praznu šutnju i ravnodušnost.

Došli smo do drugog razloga današnje ravnodušnosti prema mrtvima, koji, osim zakržljivosti općeg ljudskog odnosa prema mrtvima.

uključuje zapravo religiozni i teološki problem. Mi govorimo o molitvi svecima, dakle o jednom specifično religioznom i kršćanskom odnosu prema mrtvima, pitamo se da li ih možemo zazivati i da li se možemo uzdati u njihov »zagovor«, pa ne znam što kod takvog pitanja točnije značili izrazi »zazivanje«, zagovor savršenog pokojnika za nas itd. No tu današnji čovjek zacijelo ima teškoća i oklijevanja koje nije uklonio ni onda kad je shvatio solidarnost s mrtvima ili je spreman da je razumije. U čemu se sastoje te specifično religiozne i teološke poteškoće glede molitve svecima? Odnos današnjeg čovjeka prema Bogu ima jednu značajku, koja nije uvijek bila tako očita, ako i apstrahiramo od ugroženosti tog odnosa zbog današnjeg ateizma kao životne atmosfere samih kršćana. Čovjek doživljava Boga kao neobuhvatnu, bezimenu tajnu, prema kojoj je, doduše, usmjeren po svim svojstvima svoje egzistencije (duh, sloboda, nada, ljubav, samoća u vlastitoj odgovornosti, radikalnost i nedokučivost njegova sučovještva, smrt), no pred njim on upravo takav u konačnici stoji bez riječi i u predanju u kojem on više ne može **samiTi** sobom raspolagati ni sebe prozirati (premda se to zbiva u konačnom pouzdanju i povjerenju). Polazeći odatle, on dobiva dojam da se **s\aka** prava religioznost, koju ne možemo demitologizirati ili psihološki i društveno-kritički raskrinkati, konačno može ostvariti samo **u** tom činu posljednjeg predanja u pouzdanju, u prepuštanju samoga sebe toj šutljivoj neobuhvatljivosti, koja samo štiti, prašta, spašava i dovršava, ako je prihvaćena buezuvjetno u toj svojoj tajnovitosti. Današnji čovjek osjeća **da** sve ono što se još nalazi u prenesenoj religioznosti i kršćanstvu leži s ove strane tog beskonačnog bezdana u koji on ulazi **u** pravom religioznom činu, makar to sve bilo već na samom rubu tog bezdana. Zbog toga on se veoma kritički odnosi prema svemu onom što se nalazi u okviru prenesene religioznosti, koja graniči s tim bezdanom ili upućuje na nj. On je u napasti da sve to protumači psihološki, društveno-kritički, književno-kritički i povijesno kao prolazno, konačno, promjenljivo i uvjetovano i **u** najbolju ruku to vrednuje kao konkretnost svoje vlastite uvjetovane egzistencije, koju on šutke predaje neistraživoj tajni, u koju se s nadom bezuvjetno prepušta. Konačno, on doživljava suvremeno rušenje (raznih vrsta) konkretnih religioznih oblika kao dio jedne i čitave »žrtve« **u** kojoj se i sam prepušta bezimenoj tajni (nikakvo čudo da osjeća neku tajnovitu srodnost s istočnjačkim oblicima shvaćanja samoga sebe, koji svi, iako na različite načine, tiho i u vedroj strpljivosti borave pred bezimenom tajnom). Što nam sada trebaju mrtvi? Možemo li ih zazivati, ako su oni prešli jedini pravi prag, za koji se i mi spremamo **da** ga prijedemo, ako su nam oni umakli tamo gdje su jedno dan i noć, »**da**« i »**ne**«, gdje se mi više ne usuđujemo razlikovati stvari, jer se svako razlikovanje zbiva ovdje gdje smo mi? Čak ako naša nada **za** mrtve veli da su zauvijek spašeni, što je i za nas nada, zar nisu oni ipak uzeti u dimenziju u kojoj ih mi više ne možemo razlikovati, zar oni nisu »istrunuli« ne u zemlji, nego u Bogu samome, jer ograničeno biće unatoč svojoj konačnosti, koju mu priznajemo, kao da gubi svoju bit ako se ne nalazi u nekoj udaljenosti od Boga, već uranja neposredno u samu Božju beskonačnost? Možemo li još nabrajati pojedina imena (u molitvi svecima, primj. prev.), ako ne upućujemo zazive u svijet jedinki nego tek nijemo u Božju šutnju?

Možemo tu religioznu poteškoću zazivanja svetaca, ukoliko je to religiozni čin, razjasniti i pomoću tradicionalnih pojmova i aksioma. Pravi religiozni čin koji donosi spasenje za kršćansku je teologiju nužno onaj čin koji u svom najdubljem središtu, nošen Božjim samosaopćenjem, dosiže i prihvaća samoga Boga u njegovoj vlastitoj zbilji. Unutrašnje počelo i neposredan cilj religioznog čina koji je značajan za spasenje, jest Bog sam u svojoj vlastitoj zbilji. To znači da, bar pod nekim određenim vidom, ne može nijedna stvorena stvarnost poslužiti kao posrednik prema Bogu u religioznom činu, jer u religioznom činu ne ide se za Bogom *po* jednoj takvoj stvarnosti, izdaleka, kao pomoću putokaza koji Boga najavljuje no u sebi ga ne sadrži, već u religioznom činu Boga imamo neposredno. Naravno, može se i kod takvih čina govoriti o stvorenom posredovanju već jednostavno zbog toga što u takvom činu sam subjekt čina, ograničeni čovjek, ne može biti isključen, nego smije i mora biti uzet u obzir on sam s posve određenim uvjetima koji su potrebni za takav čin neposrednosti. Mora, dakle, doduše, postojati određeno posredništvo stvorenog reda prema Božjoj neposrednosti, unutrašnje (stvorena milost) i vanjsko (ljudska riječ u kojoj se događa objava, sakramentat itd.). No ta posredništva ne umeću se *između* pomilostivljenog subjekta i Boga, nego su to preduvjeti na čovjekovoj strani (pa eventualno i posljedice) za taj neposredni čovjekov odnos prema Bogu. Ovdje ne možemo iscrpnije govoriti o toj neposrednosti prema Bogu, o kojoj raspravlja katolička nauka o milosti, i koja je od osnovnog značenja za shvaćanje religioznog čina koji ima biti spasonosan. No u takvom kontekstu još se snažnije postavlja pitanje: kako, dakle, svetac, ograničeno stvorenje, može imati mjesta u takvom religioznom činu, kako se možemo moliti svecu; on bi, dakle, mogao biti ne samo neka pretpostavka ili sekundarni popratni moment takvog čina, nego i njegov cilj. Ako je molitva doista molitva, dakle u strogom smislu religiozni čin, ne mora li tada u njoj, budući da ona jest i ostaje čin ograničenog subjekta, propasti i nestati sve ono što je konačno, da bi stvorenje moglo jednostavno i neposredno preuzeti ono što je njegovo spasenje. Boga u njegovoj vlastitoj zbilji? Čemu tu još neki svetac, ako se u religioznom činu, a time i u molitvi, zbiva prodor prema Bogu u njemu samom, jer je on u tom činu počelo i cilj? Može li tu neki svetac još nešto značiti? Možemo li ga moliti za zagovor ako smo već stupili u najunutrašnjije svetište vječnosti? Ne znači li katolička nauka o milosti, ako je radikalno shvatimo, upravo dokidanje tog stupnjevitog posredništva u hijerarhiji neba, koja se sastoji od anđela i svetaca, u kojoj bi niži samo posredništvom srednjega mogao doći do vrha hijerarhije? Možemo li ta pitanja jednostavno riješiti načelom: »ne samo, nego i«?

Da bismo u tom nejasnom pitanju pošli dalje i da bismo uopće imali izgleda u neki uspjeh, počnimo sa, možda na prvi pogled dalekom, tezom kršćanske nauke o jedinstvu ljubavi prema Bogu i bližnjem'i, premda ovdje ne možemo jednostavno ponoviti o toj nauci ono što se o njoj svuda govori, jer bismo htjeli da nas ta teza u našem pitanju vodi. Postoji pravo jedinstvo između ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu, jer se te dvije međusobno uvjetuju. Ljubav prema bližnjemu nije samo moralni zahtjev koji se izvodi iz ljubavi prema Bogu, s

tumačenjem da ne možemo zaista ljubiti Boga ako ne ispunjavamo njegove zapovijedi o ljubavi prema bližnjemu. Jedinstvo između ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu je mnogo radikalnije. To moramo još više objasniti, tj. neposrednosti prema Bogu, koja se ostvaruje u ljubavi prema Bogu, nema takve ljubavi prema Bogu koja ne bi već u sebi samoj uključivala ljubav prema bližnjemu. Zašto je tome tako, ovdje možemo o tome samo nešto natuknuti, upućujući na iscrpnija razmišljanja o toj temi. Ponajprije, ne smije se jednostavno polaziti od naivnog mišljenja da bi najizvorniji i najtemeljniji religiozni čini morali nužno i uvijek biti religiozno tematizirani. U pravom i trajnom smislu svi su religiozni čini svjetovno posredovani (posredovanjem o kojem upravo sada kanimo razmišljati) i nije potrebno ni nužno da budu religiozno tematizirani, da predoče samog Boga u eksplicitno objektiviranom pojmu. Možemo mirno reći: tamo gdje jedan čovjek ljubi drugoga doista bezuvjetno i slobodno, te tako sav sebe kao napušta i povjerava se u neproračunatoj odvažnosti takvoj bezuvjetnoj ljubavi, u konačnoj nadi da neće propasti, tu je već u najmanju ruku implicitno afirmiran Bog kao temelj koji omogućuje takvu ljubav, a po milosti koja uvijek preteče samosaopćenje Božje koje nosi takvu ljubav, sam Bog u sebi biva i prihvaćen od čovjeka, tako da takav čin stvarno već opravdava i čovjeka nosi prema spasenju. No u svjetovnom shvaćanju čovjeka, prema kojem je on sam sebi dan samo u slobodi u doživljavanju svoje *okoline*, ima takav čin egzistencijalnu neospornu prednost pred izričito religioznim činima, a ipak je i on sam religiozan, premda netematski. (Ta rečenica samo egzistencijalno objašnjava tradicionalne tvrdnje, prema kojima čovjek spoznaje Boga preko svijeta i prema kojima je takva spoznaja ujedno i utnutrašnji uvjet da se mogne doći do milosne vjerske spoznaje.) Odatle je jasno da se izričito religiozni čini i egzistencijalno radikalni međuljudski čini moraju, doduše, u normalnom slučaju lučiti u svojoj različitosti (što zacijelo ne smijemo previdjeti, a niti podcijeniti ni izbrisati npr. u jednostavnom horizontalizmu, jer razlikovanje ima i ljudsko i religiozno značenje), no jasno je i to da postoji prava perihoreza i uzajamni uvjetni odnos između čina ljubavi prema Bogu i čina ljubavi prema bližnjemu. Pri tome valja uvijek imati na umu da Bog, koji je afirmiran i dosegnut u svojoj pravoj zbilji po činu ljubavi prema njemu, koji je čin nošen milošću, jest Bog suverene slobodne ljubavi. Bog koji je u toj svojoj slobodi bližnjega, koga ljubimo, postavio apsolutno u njegovu stvarnost kao onog kojeg on hoće, kojeg hoće različita od sebe, i upravo na taj način sobom omilostivljena; to je, dakle. Bog kojeg mi ne bismo ni afirmirali ni prihvatili po ljubavi prema njemu, kad ga ne bismo afirmirali i prihvatili u njegovoj ljubavi i s njegovom ljubavlju prema drugom duhovnom stvorenju, kojem se on pripoćuje. Pođemo li od tih kratkih napomena, možda će nam ipak biti razumljivo kako apsolutno nužno može čovjek i ljubav prema njemu postati posrednik k Bogu i k ljubavi prema njemu, a da pri tom ta ljubav prema čovjeku ne bude »između« Boga i čovjeka koji tog Boga ljubi; bit će nam razumljivo da može postojati i da postoji posredništvo k neposrednosti, a to posredništvo je drugi, koji je ljubljen. Ako je »svijet« polazna točka našeg odnosa prema Bogu, jer mi taj odnos, svjesno i slobodno, možemo ostvariti samo iz jedne svjetovne egzistenci-

je, ako upravo u radikalnom religioznom činu čovjek ne smije izgorjeti ni nestati, nego tu dopijeva do svoje najviše stvarnosti i samosvojnosti — čovjek, dakle, ostaje — tada nužno mora moći postojati posredništvo koje ne ruši neposrednost prema Bogu, nego je uvjetuje i u tom smislu »posreduje«. Ako mi umjesto »svijet« kažemo »čovjek« i pritom razmislimo da čovjek k svojoj pravoj biti, koja je u tome da se može slobodno izručiti Bogu, dolazi samo po drugom čovjeku, tada možemo mirno reći da je drugi, ljubljeni čovjek, istinski i izvorni posrednik prema Božjoj neposrednosti, da se po tim drugima zbiva onaj čin u kojem čovjek dolazi neposredno k Bogu kao takvom. Ne radi se, dakle, o posredništvu zamišljenom u hijerarhijskim stupnjevima, nego o jednostavnoj spoznaji da čovjek samo tada slobodno preuzima svoje vlastito biće, koje po sebi treba da pripada Bogu, kada i ukoliko on ljubi druge ljude, ne sebe. Kako može takva ljubav prema bližnjemu, eksplicitno ili samo netematski, unutar (ali uvijek zaista unutar!) religioznog čina neposredno doseći Boga, to je opet posve drugo pitanje, koje, kako god religiozna praksa u pojedinom slučaju na to odgovorila, ne dokida perihorezu između ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu.

Zbog unutrašnje čovjekove pluralnosti neizbježivi su, naime, različiti izražaji pojedinih momenata koji sačinjavaju neki čin, oni su da pače legitimni. Tako je moguće da, s jedne strane, čovjek koji bližnjega bezuvjetno ljubi, misli već na Boga neposredno, ako on i nije izričito svjestan stvarnih teoloških implikacija koje su dane i netematski željene u takvom činu i da, s druge strane, čovjek u jednom manje ili više beznačajnom činu, između tolikih svojih čina radikaliziranih Božjom milošću, koji su u svojoj transcendentalnosti usmjereni neposredno na Boga, jest još uvijek onaj čovjek koji ljubi bližnjega, koji *kao* takav stoji pred ponorom neshvatljive tajne kojoj se predaje u pouzdanju i ljubavi. Kako se kod pojedinca u njegovoj individualnoj posebnosti njegove sudbine oblikuju te moguće varijacije u tematiziranju ili netematiziranju izvornog, uvijek prisutnog momenta u nekom činu koji uključuje i Boga i čovjeka, to prepuštamo Božjoj volji i slobodi pojedinca. Tek velimo da bi bilo besmisleno kad bi čovjek u nekom mističnom, a zapravo egoističnom solipsizmu, u načelu bližnjega isključio iz dimenzije svog neposrednog odnosa prema Bogu, ih pak kad bi u izričitom i radikalno shvaćenom horizontalizmu življenja koje se ograničuje na ovaj svijet htio isključiti Boga iz svog odnosa prema bližnjemu.

Naravno, iz onog što je rečeno u ovoj točki našeg razmišljanja još nije jasno zašto i u kojem smislu zagovorna molitva drugog čovjeka i prošnja njemu upravljena za zagovor ipak nije neko posredništvo koje bi stajalo *između* Boga i čovjeka i koje bi dokinulo neposrednost religioznog čina prema Bogu, iako bi iz rečenoga u nekoj mjeri već trebalo biti jasno da samo onaj čovjek koji ljubi drugog čovjeka i prihvaća njegovu egzistenciju slobodno ostvaruje neposredni odnos prema Bogu. No o tome moramo kasnije još izričito govoriti. Ipak već u ovoj točki našeg razmišljanja možemo reći: ako i ukoliko se čini da u religioznom činu naj snažnijeg inteziteta bližnji biva »zaboravljen«, tada se tu radi o onoj zaboravljenosti u kojoj (prije svega u pravim mističnim fenomenima)

subjekt i *sama sebe* radikalno zaboravlja i poništava, da bi upravo tako našao svoje konačno životno ostvarenje. Mišljenje da je u pravom religioznom činu lakše zaboraviti bližnjega nego sama sebe lako je shvatljiva varka, a izaziva je prvotnost naše svijesti, koja objektivira i opredmečuje. No ako se podsjetimo na to da se čovjek može zaboraviti samo u ljubavi prema drugome, pa i prema Bogu, da izvorni proboj prema Bogu iz vlastitog egoizma može uspjeti samo po proboju u ljubavi prema bližnjemu, tada je istina upravo obratno: u izvjesnom smislu može se u pravom religioznom činu lakše zaboraviti sama sebe nego druge.

Naravno, mogli bismo shvatiti i razjasniti postojanje posredništva prema Božjoj neposrednosti i posve drugim podacima kršćanske vjere. Mogli bismo se pozvati na inkarnatorsku strukturu kršćanskog shvaćanja svijeta općenito, koja dosiže svoj vrhunac u nauci o hipostatskom sjedinjenju Logosa s ljudskom Isusovom stvarnošću i u njegovoj soteriološkoj funkciji. Isusova ljudska stvarnost (a potom i riječ, sakrament, Crkva) s jedne je strane pravo posredovanje našeg odnosa prema Bogu, no ona se zapravo ne stavlja između nas i Boga samoga (kao što se ni između Logosa i Isusove ljudske stvarnosti ne može zamisliti neki »između«, a ispovijedanje Logosova božanstva isključuje svaku pomisao na subordinacionizam prema kojem bi taj Logos bio stvoreni posrednik između Boga i Isusa) kao međučlan, nego uvjetuje mogućnost našeg neposrednog odnosa prema Bogu, ukoliko smo i mi preuzeti upravo u njega i u njegovat neposrednost prema Bogu, koja ostaje trajno vrijedna i koja je konačno potvrđena u njegovoj smrti i uskrsnuću. Iz ovoga postaje još jasnije da posredništvo treba da shvatimo kao moment kojim je konstituiran subjekt i koji je vlastit njegovoj konstituciji, da, naime, bude izravno usmjeren na Boga, pri čemu se čini po sebi razumljivim da nije svako stvorenje uvijek u svakom slučaju sposobno za to posredništvo (takva stvarnost mora, na primjer, što nije slučaj kod svakog stvora, da kao duh i sloboda posjeduje transcendenciju prema Bogu). U posredovanjima k neposrednosti, koje mi tražimo, može se, dakle, raditi samo o ovom pitanju: koje se pretpostavke traže u čovjeku (koje čovjek, naravno, slobodno prihvaća) da bi mogao prihvatiti samopriopćenje Božje u neposrednosti. No u te pretpostavke, po kršćanskoj nauci, spada solidarnost ljudi s Isusom i Isusa s cijelim čovječanstvom. Bog se daje ljudima neposredno (tako da se nudi i tako da njegova ponuda bude uspješna) ukoliko tu neposrednost Bog uvijek hoće u Bogu-čovjeku i ukoliko je volja za samopriopćenjem Božjim u Isusu, raspetom i uskrsnom, postala neopozivom, a ujedno i povijesno opipljivom. No tada možemo mirno reći: Bog hoće pojedinog čovjeka kao primaoca neposrednog samopriopćenja baš ukoliko je pojedinac član čovječanstva u kojem se u Isusu Kristu događa i pokazuje uspješnim neposredno samopriopćenje Božje, na povijesno opipljiv način. Drugim riječima: pojedinac je prikladni subjekt tog neposrednog samopriopćenja ukoliko je u solidarnosti s drugim ljudima, koji prihvaćaju to samopriopćenje u Kristu i kroz Krista kao uspješno. Samo, dakle, u »zajedništvu svetih«, u Isusu i s Isusom, čovjek je sposoban za neposrednost Božju. To zajedništvo svetih jedan je moment u tom nužnom posredovanju prema neposrednosti između čovjeka i Boga, ono se ne umeće između Boga i

čovjeka, nego je nenadomjestiv sastojak čovjekova subjekta koji može tu neposrednost prihvatiti. Ako je zajedništvo svetih konstitutivni moment koji posreduje neposrednost prema Bogu a da pritom ne znači neku međuinstanciju, tada možemo reći i to da štovanje svetaca nije ništa drugo nego izričito ostvarenje tog zajedništva svetih u vjeri, unutar Icojeg mi jedino imamo neposredan pristup k Bogu. Ukoliko čašćenje svetaca nije tek neki dodatni, posebni posao kršćanina, koji pridolazi odizvan k njegovu odnosu prema Bogu, time ipak još nije ništa riješeno da li i u kojem se načinu izražavanja ima zbivati pravo i crkveno-kultno zazivanje svetaca. No polazeći upravo od obavljenih razmišljanja možemo zapravo mirno reći: svaki kršćanin časti svece (što se tiče bitne teološke strukture tog čašćenja), bar u tom smislu što ljubi bližnjega s kojim se konkretno susreće u ljubavi, koja nužno posreduje njegov neposredni odnos prema Bogu; ono što mi u svakodnevnom govoru nazivamo štovanjem svetaca samo je izričito uključivanje u tu ljubav prema bližnjemu onih ljudi koje više ne susrećemo svaki dan, pri čemu se u takvoj ljubavi, kojom štujemo bližnjega izričito, pokazuje to da kršćanska ljubav u konačnici mora obuhvatiti *sve* ljude, da ne smije izostaviti ni mrtve i da se takva ljubav, uz inače bezuvjetno neophodni oprez, smije ostvariti i ondje gdje je ljubljeni čovjek konačno nadvladao ambivalenciju svoje egzistencije i zauvijek je sakriven u Božjoj ljubavi. Kršćanska mistika, dakle, nije po svojoj neodređenoj neposrednosti prema Bogu nikakav religiozni solipsizam, no ona ne zaboravlja da, ulazeći u neshvatljivu bezimennost i beskonačnost Božju, čovjeka ne gubi nego spašava, jer taj Bog u kojem se ona gubi u ljubavi jest Bog koji je htio da postoji i netko različit od tog čovjeka, kako bi ovaj sama sebe izgubio u slobodnoj ljubavi prema tom drugom. No taj čovjek koji po svojoj izgubljenosti u Bogu, po kojoj Bog biva sve u svemu, sama sebe zapravo konačno i dobiva, nije izolirano Ja, nego upravo ljubljeni drugi koji konstituira istinu vlastitoga Ja. Zajedništvo svetih i iz njega izvedeno čašćenje svetaca unutrašnji je moment našeg neposrednog odnosa prema Bogu, moment koji posreduje tu neposrednost.

No da li smo time riješili naš pravi problem? Čini se da nismo. Ako, naime, kažemo da u religioznom činu koji je neposredno usmjeren na Boga bližnji stoji uz nas nerazdvojivo povezan u ljubavi i da je samo tako moguć religiozni čin koji je usmjeren prema Bogu, time još nije postalo dovoljno jasno možemo li mi sve te mrtve *zazivati* i moliti njihov *zagovor*. Kad to činimo, čini nam se da umećemo opet posrednu instanciju između nas i Boga, koju smo dosad htjeli izbjeći i koja onda oduzima tom činu svojstvo religioznog čina. Što valja na to reći? Moramo li jednostavno odgovoriti da se pri takvom zazivanju svetaca radi o sekundarnim, izvedenim, samo u analognom smislu religioznim činima, koji i ne žele ostvariti pravu radikalnu bit religioznog čina? Moramo li napomenuti uz takav odgovor da postoji i mora postojati mnoštvo legitimnih ljudskih čina, koji zaostaju za radikalnošću pravog religioznog čina, a ipak su legitimni, jer su pravi ljudski čini: ljubav prema bližnjem u svakodnevnom smislu riječi, ljudska komunikacija i sohdamost itd.? Treba li takvoj ljudskoj međukomunikaciji dodati još samo to da se ona može proteg-

nuti i na mrtve i da li je time sve jasno? Treba li da se pozovemo i na to da tradicionalna teologija poznaje razliku između štovanja Boga (latraria) i čašćenja svetaca (doulia), koje nije klanjanje, a ipak je legitimno i razumno? No dok dajemo takva tumačenja i pravimo takve razlike, mi još ipak nismo riješili poteškoću koja nas smeta. Ako tu legitimnu ljudsku i univerzalnu interkomunikaciju među ljudima proširimo, i to s pravom, na mrtve, tada smo dopustili jednu ljudsku egzistencijalno ontološku pretpostavku čašćenja svetaca, koju danas zacijelo valja uočiti i ostvariti, no takvim prizivanjem (moglo bi se reći) na »štovanje pređa« još nismo objasnili zašto je to *zazivanje* mrtvih moguće kao pravi religiozni čin. Tu se ipak još uvijek nameće pitanje da li je takvo zazivanje pravi religiozni čin, valja li, drugim riječima, razliku između klanjanja i čašćenja tako razumjeti da bi to zazivanje ipak u pravom smislu bilo i ostalo religiozni čin. Pitanje je, čini se, ovo: Postoje li religiozni čini koji su s jedne strane doista takvi, koji su, dakle, usmjereni bez posredništva neposredno na Boga, no koji, s druge strane, ipak to nisu tako izričito i tematski kao religiozni čin u svom radikalnom i najizričitijem ostvarenju, i stoga ih ipak ne možemo jednostavno vrednovati kao puke pokušaje ili neuspjele oblike radikalnog religioznog čina, nego u mnogostrukosti ljudskog samoostvarenja imaju vlastito i trajno značenje? Izgleda da na to treba da potvrdno odgovorimo. Moramo sada, koliko je to moguće, razjasniti što znači to pitanje i zašto na nj moramo potvrdno odgovoriti, makar se pri tome još jednom morali vratiti na ono što je već rečeno. Kod gornje napomene da postoji jedinstvo između ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu, već smo natuknuli da samo u tematskoj ili netematskoj ljubavi prema bližnjemu možemo ljubiti Boga, dapače da onda kad bližnjega bezuvjetno ljubimo, već nužno (tematski ili netematski) afirmiramo i prihvaćamo Boga kao temelj i mogućnost takve ljubavi prema bližnjemu, i to neposredno, jer je takva ljubav nošena Božjim samopriopćenjem. Ima, dakle, zacijelo religioznih čina, koji u svojoj faktično neposrednoj usmjerenosti na Boga tu neposrednost ipak ne tematiziraju niti pojmovno objektiviziraju ili verbaliziraju. Samo se po sebi razumije da time, s jedne strane, nije rečeno da su takvi izričito religiozni čini, koji daju da se ostvari njihova puna i radikalna bit, suvišni. Ali, s druge strane, ne možemo tvrditi ni to da bi čovjek u mnogostrukosti svog stvorenog bića mogao ili smio odbaciti takve, netematski ostvarene, ali ipak prave religiozne čine, kao nevažne, tako da bi se usredotočio samo na radikalne izričite religiozne čine. On ne smije, na primjer, reći da ljubi samo Boga, radikalno se usredotočujući na takav čin, i da je tu u eminentnom smislu sadržano sve ono što drugi ljudi u prolaznosti i »rastresenosti« vlastite egzistencije nazivaju ljubavlju prema bližnjemu itd. Budući da je čovjek stvorenje i stoga konačno mnogostruk, on mora uvijek i ponovno zalaziti u mnogostrukost svojih stvorenih dimenzija i znati da upravo tako nalazi pravog Boga koji tu mnogostrukost hoće i ljubi i samog sebe stvarno daje čovjeku u njegovu jedinstvu, samo ako čovjek prihvaća vlastitu mnogostrukost i stoga se prepusti mnogostrukim razhčitim religioznim činima, koje na kraju objedinjuje samo Bog u jedinstvu jedne i jedincate ljubavi prema Bogu, a ne čovjek sam. Zato je trijezna i ponizna (jer priznaje da je čovjek stvorenje) duhovna nauka kršćanstva čvrsto držala legitimnom

mногоstrukost religioznih čina (ljubav prema Bogu i strah pred njim, radost i kajanje, žalost i kliktanje itd.) i odustaje od tog da tu mnogostrukost ljudske egzistencije i njoj odgovarajućih religioznih čina jednostavno sažme u jedan jedini totalni čin, kako to kao idealno proglašuju kvijetizam i slični radikalizmi, te kao kriomice, i ne htijući, podaju konačnu čast čovjeku, a ne Bogu. Čovjek smije i mora zalaziti mirno i bez straha u mnogostrukost svoga bića, ne misleći da će pritom izgubiti Boga u njegovoj jedinstvenosti i neusporedivosti. Čovjek je povijesno biće. On stoga nema puninu svoje stvarnosti u jednoj jedinjoj točki, on na kraju ne raspolaže ni jedinstvom svoje povijesno rasute mnogostrukosti. On se, doduše, s pravom nada da će njegovom smrću biti skupljena sva punina njegove povijesno protegnute stvarnosti i da će je tada posjedovati u jednom činu, poput onog jedinstva u kojem Bog odjednom potpuno posjeduje puninu svoje stvarnosti (iako su srednjovjekovni teolozi, zbog ljudske stvorene naravi, razglabali i o pluralizmu čina blaženih također i u vječnosti). No sada čovjek živi u povijesti. To pak znači da se on mora odreći toga da posjeduje sve odjednom. Smirenost kojom se on prepušta vremenski i stvarno rasutoj mnogostrukosti svoje povijesti, ne htijući suvereno raspolagati njenim jedinstvom, dio je zadaće njegove povijesne i kršćanske egzistencije. No oni čini u kojima čovjek raspolaže sobom u stvarnoj osobnoj slobodi, odnose se uvijek implicitno prema samom Bogu, makar su oni neposredno tematski i stvarno usmjereni na drugi »predmet«, jer čovjekov pluralitet i pluralitet njegovih čina na dnu ostaje ipak uvijek objedinjen po još izvornijem jedinstvu njegova bića kao duha koji je obdaren milošću. Ako, dakle, tradicionalna nauka s pravom pravi razliku između klanjanja Bogu i čašćenja svetaca, tada to ne znači da se ta dva, izvana različita čina, koji se razlikuju po svojoj izričitoj tematici, nalaze jednostavno jedan pokraj drugoga. Čin čašćenja svetaca (slobodno ostvarenje zajedništva s njima) implicitno je također čin klanjanja Bogu i stoga ga valja smatrati posve religioznim činom a da se time ne dokida neposrednost prema Bogu samome. No ako je na taj način postalo jasnije da mi, s jedne strane, posjedujemo jednu neposrednost prema Bogu, koja ne trpi nikakav »između« između nas i Boga, te da mi, s druge strane, stojimo u zajedništvu svetih, koje uvjetuje mogućnost te neposrednosti, tada možda još uvijek ipak nije posve jasno kako ostvarenje tog zajedništva svetih, koje se može u potpunosti ostvariti u posebnom i eksplicitnom činu (to je već trebalo postati jasno), može poprimiti konkretan oblik zazivanja svetaca i molitve za njihov zagovor. U službenoj crkvenoj liturgiji misli se, doduše, na to zajedništvo, ali sveci se u njoj izravno ne oslovljavaju. No zašto je tome tako i u kojem smislu je to ipak moguće? Na to pitanje još nismo našli dovoljno jasan odgovor, a osobito ne smijemo to izravno saobraćanje s njima jednostavno pretpostaviti kao moguće iz same činjenice što ti sveci postoje i polazeći od toga pretpostaviti da možemo s njima zasnovati odnos onako kako se to pokušava učiniti u spiritističkim seansama.

Da bismo sada pošli dalje te shvatili mogućnost i pravi smisao, makar ograničeno, tog neposrednog zazivanja, neka mi bude dopušteno da ispričam jednu malu anegdodu. Za vrijeme posljednjeg sabora imao je pi-

sac mogućnost, s još nekoliko drugih, razgovarati s velikim Karlom Barthom. Razgovor je došao i na štovanje Marije. Pisac je pitao Karla Bartha: »Mogu li drugog kršćanina moliti da se moli za mene?« Nakon kraćeg oklijevanja Barth je odgovorio: »Trebalo ga moliti da bi s nama molio.« Razgovor je tada prešao na drugu temu. Pisac priznaje da je mnogo godina taj Barthov odgovor smatrao izlikom kojom je već unaprijed htio izbjeći razgovor o štovanju Marije. No danas pisac misli nešto drukčije. Zašto ne bi trebalo i tu stvar tako gledati kako ju je Barth vidio? Ponajprije, zagovor svetaca nije (o tom će i kasnije biti govora) neka nova, od nas po zazivanju svetaca naknadno ustanovljena intervencija svetaca za nas kod Boga, nego je identičan s njihovom cijelom posve spašenom i uvijek vrijednom poviješću, u kojoj oni pred Bogom stoje i u kojoj su oni u stalnom zajedništvu povezani s nama, čiji utjecaj na nas zavisi, naravno, od izričitog ili implicitnog intenziteta kojim mi sami ostvarujemo svoj odnos prema Bogu, koji uključuje zajedništvo. Tako sveci mole »s nama« i upravo to je već »za nas«. Zazivanje njihova zagovora nije stoga pokušaj neke nove, svakoj strani vlastite, gotovo spiritistički obojene interkomunikacije, koja inače ne bi postojala, nego je konkretni oblik onog zajedništva svetih koje već postoji i u kojem se mi klanjamo Bogu; to je eksplicitno ostvarenje onog zajedništva koje uz legitimni pluralizam također i religioznih čina, s jedne strane može svakako poprimiti oblik molitve za zagovor, no koje s druge strane ipak nije ništa drugo nego ostvarenje zajedništva svetih u vjeri, u kojem mi pred Bogom stojimo i u kojem možemo očekivati njegovu milost i pomoć. Ako tako gledamo, ne stvara ni zazivanje svetaca ni njihov zagovor nikakav »između« između nas i Boga, nego pokazuje činjenicu da Bog neposredno ljubi svakog pojedinca u njegovoj jedincatosti, a to čini upravo po tom što ljubi sve koje je stvorio i kojima sebe daje te od njih stvara našu zajednicu u kojoj mi možemo sve ljubiti.

Mi ne zazivamo svece zato što oni inače ne bi za nas molili (oni to naime uvijek po svojoj spašenoj egzistenciji čine), nego mi u vjeri ostvarujemo po našem zazivanju svetaca taj zagovor koji uvijek postoji, jer se na taj način bolje osposobljavamo da prihvatimo utjecaj tog zagovora koji trajno postoji.

Ako u tim pretpostavkama shvaćamo zazivanje zagovora svetaca, ni pošto nije isključeno da molitelj bude svjestan toga kako je određeni zazvani svetac (npr. Marija) imao (ima) veću povijesno-spasenjsku ulogu, koja je postala konačna u Božjoj vječnosti, nego što je ima onaj koji zazivlje ili pak neki drugi svetac. Katolička nauka jasno poznaje takve razlike; ona zamišlja i »nebo«, unatoč savršenosti svih, ne kao jednoobličnu masu jednostavno jednakih; i ona se stoga ne boji »zavisti« onih koji su manje dobili, koji bi razočarani gledali na one što su došli do konačne veće svetosti, a time i do veće blaženosti i veće Božje blizine. Iako su nedostatne, što se toga tiče, kvantitativne predodžbe, tradicionalna nauka ipak bez kolebanja smatra da postoji razlika u blaženosti onih koji su spašeni. Naravno da ta različitost prije i iznad svega znači kvalitativnu neisporedivost savršenih egzistencija, no time je ipak dana i razhka u značenju pojedinaca za druge u zajednici svetih. Ona se ne doživljava kao

razočaranje zbog tog što je drugi u prednosti, jer je svaki u toj zajednici ispunjen nesebičnom ljubavlju prema svakom drugom i u toj ljubavi upoznaje drugog u njegovu jedinstvenom »u sebi« možda većem značenju nego što je njegova sreća. Polazeći odatle, ne stvarajući pri tome neke hijerarhijske međuinstitucije, posve je razumljivo i legitimno ako onaj koji zaziva određenog sveca za njegov zagovor u spomenutom smislu, čini to u uvjerenju da je uslišanje njegove molbe u konkretnom redu spasenja uvjetovano jedinstvenim i određenim povijesno-spasenjskim značenjem i ulogom onoga koga je zazvao. Takvo uvjerenje nije ništa drugo nego ostvarenje činjenice da se zajedništvo svetih koje zazi-amo ne sastoji od bezlične mase »jednakih«, nego da je to zajedništvo zauvijek spašenih ljudi, od kojih svaki ima svoje vlastito i jedinstveno značenje **za** sve na najrazličitiji način. Iz toga se daje protumačiti »zaštita« određenih svetih (utemeljitelja redova, osnivača mjesnih Crkvi itd.), ako se zaštita razumijeva po specijalnoj ulozi nekog sveca koju je imao nekada u povijesti Crkve. Iz toga je lako shvatljivo i to da pojedini kršćanin, **na** području svog privatnog života, časti određene ljude, koji su u njegovu životu imali posebno religiozno značenje, kao »patrone« svog vjerskog života.

Katolička pobožnost poznaje posebne zaštitnike za crkve, za pojedine staleže, **za** pojedine zemlje, za redovničke zajednice, za određena zvanja itd. Papa u Rimu »imenuje« (ako se tako može reći) također izričito i Siužbeno pojedine svece za takve zaštitnike. Ne smijemo zacijelo sada reći **da** papa sebi pri takvom imenovanju prisvaja neku jurisdikciju **nad** onima koji su ušli u vječni Božji život (u školskoj se teologiji izričito naglašuje **da** primjenjivanje oprosta na mrtve nije zapravo pravni čin koji **se** odnosi na pokojne onako kako se to shvaća u oprostima za žive). Proglašavanje nekog sveca za zaštitnika može stoga imati samo **taj** smisao **da** najviše crkveno učiteljstvo dopušta i preporučuje određenoj skupinama ljudi da u javnom životu Crkve časte na poseban način određenog sveca. Uostalom, možemo takve zaštitnike smatrati kao konkretizaciju one solidarnosti sa svim spašenim ljudima, u kojoj mi, sjedinjeni sa svimi ljudima, stojimo pred Bogom. Mi doduše treba da ljubimo i najdaljnje, **no** ta ljubav prema njima postaje stvarnom i konkretnom u ljubavi prema bližnjemu, u kojoj ljubav prema svima postaje zahtjevna i jednoznačna. Tako zajedništvo svetih, koje posreduje prema Božjoj neposrednosti, nije neki apstraktni teorem, nego postaje konkretna stvarnost u solidarnosti s onima koji su iz našeg bližeg ili daljnjeg životnog kruga i naše vlastite povijesti otišli pred nama u znaku vjere i **sada** počivaju u miru Božjem. Odatle slijedi da svatko može sebi birati svoje vlastite zaštitnike i svratiti pažnju na određene svece, potaknut praksom Crkve ili službenim proglašenjem. Ako tako netko iz vlastitog iskustva ima utisak da **ga** sjećanje na sv. Antuna Padovanskog **j.-ča** da u svagdanjem životu ima posebno pouzdanje u Božju Providnost, pogotovo kad je nešto izgubio, tada ne treba da na to odmah reagiramo kao **na** praznovjerje. No ako se takvo iskustvo subjektivno uvjetovanog povezivanja između spomena nekog sveca i pouzdanja u Božju Providnost, koje rado obuhvaća i najmanje stvari, neukusno proširi u predodžbe o određenim nadležnostima pojedinih svetaca, o nadle-

žnostima koje se moraju poznavati i na koje valja lukavo računati da bi se nešto postiglo, tu se sigurno nalazimo na području praznovjerja, koje svaki kršćanin mora odlučno izbjegavati. Nakon tih, zacijelo podugih razmišljanja o teološkom osmišljavanju čašćenja svetaca i molitve svecima bilo bi već vrijeme da se ta teoretska razmišljanja primijene malo jasnije na kršćanski život, premda i takva, još uvijek teoretska razglabavanja, neće moći nadomjestiti konkretno iskustvo molitve svecima, koje svatko mora sam ostvariti.

Najprije moramo, naravno, iskreno priznati da poteškoće ljudske i religiozne naravi koje smo na početku nastojali nagovijestiti nisu nakon takvih teoloških razmišljanja jednostavno nestale. Da mrtvi za nas izgledaju tako jezivo — mrtvi, da mi zajedno sa svojom životnom okolinom izgledamo kao razoreni ako se usudimo u pravom religioznom činu naprosto staviti pred neugodnu tajnu — takva iskustva, koja kao da nam čine molitvu svecima gotovo nemogućom ili mučnim usputnim poslom u našem religioznom životu, nisu posve nestala time što smo pokušali donekle razmisliti o teološkom opravdanju molitve svecima. Da, takva iskustva i ne smiju jednostavno nestati, jer su ona bezuvjetno sastavni dio pravog odnosa prema Bogu. Polazeći odatle, mogli bismo u načelu čak reći da se molitva svecima i štovanje svetaca ne bi smjeli zapravo pridružiti kao dodatak tim iskustvima, kako bi s njima napravili neki mučno složeni kompromis, nego bi morali izrasti iz samih tih temeljnih iskustava. Ako, dakle, čovjek nestaje u svom bezuvjetnom predanju u nesvhatljivo, u Božju tajnu koja se ukazuje kao bezimena tama, upravo tada taj trenutak mora njega pokazati kao onog koji nestaje; on mora znati što on u potpunom predanju vječnoj tajni daje; na taj način mora u tom posljednjem religioznom činu ipak na posve osobiti način biti sebi dan. No ni u tom činu nije sebi dan kao pojedinac i usamljeni subjekt, nego kao čovjek koji sebe sa sučovještvom, u kojem po nesebičnoj ljubavi komunicira sa svim ostalim ljudima, predaje vječnom Bogu. Tako sudjeluje u onom posljednjem činu u kojem Sin predaje svoje kraljevstvo Ocu i upravo po tome zadobiva svoj konačni potpuni odnos prema Ocu. U posljednjem religioznom činu zalazi u iz\`jesnoj mjeri pojedinac u Boga ne kao pojedinac, nego na novi način u tom činu ulazi u Boga čitavo čovječanstvo, kojem svaki trajno pripada. I upravo taj čin zalaženja pojedinca i čovječanstva kao cjeline po pojedincu jest pravi uspon konačno spašenog svakog pojedinca i čovječanstva u pojedincu. Sve se to zbiva u Isusu umrlom i samo tako uskrsлом.e. Time, naravno, nije rečeno (kako smo već naglasili) da element sučovječnosti (Mitmenschlichkeit) mora biti prisutan u svakom radikalnom religioznom činu izričito tematski ili da taj može uvijek postojati u ljudskoj svijesti, koja je konačna i povijesna. No »štovanje svetaca« u rastumačenom smislu ipak je u načelu unutrašnji element takvog religioznog čina, jer solidarnost sa »svecima« (a tako i njihovo čašćenje kroz ljubav) sastavni je dio čovjeka koji se može Bogu predati, jer za to je sposoban samo čovjek koji sve ljubi. Odatle je razumljivo da je jasnije »tematiziranje« ovoga što je konstitutivno za svaki religiozni čin, u načelu razumno i prirodno, i tada se ono naziva štovanjem svetih u uobičajenom smislu riječi.

što se tiče prakse štovanja svetaca, za nas danas glavni problem nije toliko ili samo u tim zapravo teološkim teškoćama, koje smo razmjerno iscrpno razradili, nego više u tome što nedostaje opća ljudska solidarnost s mrtvima. Ta je, naime, solidarnost nužna pretpostavka za stvarno proživljeno štovanje svetaca, a ne samo za ono koje je ograničeno na službeni crkveni kult. Taj odnos prema mrtvima, koji se ne smije krivo razumjeti u smislu parapsihologije ili spiritizma (od čega nas štite sva dosadašnja razmišljanja), nije jednostavno stvar koje postojanje ili nepostojanje možemo samo registrirati, tako da bi se pojedinac u svojoj religioznoj dužnosti smio sakriti iza tvrdnje da taj odnos ne postoji.

Za taj odnos prema mrtvima ne možemo jednostavno reći da ga ima ili pak da ga nema. On je više zadatak; možemo ga njegovati, jer čovjek nije naprosto činjenica, nego je stvarnost predana slobodi. On može biti pronađen, ali i promašen. To vrijedi i za naš odnos prema mrtvima. Ovdje bi bilo dobro još jednom pročitati tekst J. B. Metz. Ako se mi u svjesnoj slobodi hoćemo sjećati mrtvih onim posebnim sjećanjem koje ne zadržava, bilo silom prilika, bilo iz radoznalosti, samo onu prošlost koja je nestala, nego čuva i nosi sa sobom u našu budućnost kao nasljedstvo i zadaću dublju stvarnost naše egzistencije (koju ne smijemo shvaćati individualistički), tada bismo trebali, premda bi to sjećanje imalo sve obuhvatiti, sjetiti se ponajprije dviju vrsta ljudi. Prvo onih koji su pripadali našem užem životnom krugu, koji su nas voljeli, koje smo i mi sami voljeli i kojima smo ostali neizmjereno mnogo, neprocjenjivo mnogo dužni, a da taj dug nije nestao time što ga oni, jer su mrtvi, više ne mogu potraživati, nego moramo živjeti od njihova šutljivog i uvijek nanovo darivanog praštanja. Sa svojim smo umrlim rođacima zasigurno povezani mnogim vezama; sve te veze mogli bismo i trebali u sebi kroz takvu solidarnost uvijek nanovo oživljavati; te, naime, veze postoje, one još uvijek vrijede, a ne vežu nas s onim što je bilo i nestalo, nego sa živima, koji su svoj odnos prema nama unijeli u vječni Božji život. (G. C. Lichtenberg — iako »samostalni« mislilac i racionalist — slavio je i u starim danima u tihoj povučenosti smrtni dan svoje ljubljene majke. Nije to bilo nešto arhaično ili neki folklor koji je u tom skeptičnom racionalistu »još« preživio, nego konkretno ostvarena zbilja, koju i mi danas moramo ponovno osvojiti, ma što o tome mislila ona prividno prosvijećena »masa«, osobito jer i ona — zapravo u protuslovlju sa svojom prosvijećenom površnošću — još uvijek podiže spomenike svojim mrtvima, koji su spomenici zapravo besmisleni sa stajališta tog mentaliteta.) No možda će nam danas sjećanje na naše najbliže pokojnike biti najpristupačnije ako mislimo na to što smo im ostali dužni u obvezi ljubavi, koju može namiriti samo ona beskrajna zbiljska ljubav koja prašta, a koju nazivamo Bog. Morali bismo, drugo, u svojoj solidarnosti misliti na sve one malene i zaboravljene u povijesti. I uz ove morali bismo se osobito zaustaviti u svom sjećanju na mrtve. Ne uz velika povijesti, kojima se bavi profana pisana povijest, o njima ne znamo tako točno i sigurno da li je vječni iznos njihova života bio osobito velik, da li se oni, s tog gledišta, nalaze među značajnijima, među bezbrojnim mnoštvom (prividno) malenih ljudi. Mi se moramo sjećati malenih,

prezrenih, onih koji prividno nisu ovdje ništa značih, koji umriješ rano, u sJijepoj okrutnosti povijesti nestadoše bez imena. Ne faraona, za koje su se (kako se veli) gradile piramide, nego onih koji su s mukom vukli kamenje za te piramide, dok nisu anonimno umrli. Ne onih koje nazivamo pobjednicima u povijesti, nego poraženih, koji su u toj povijesti, vjerni svojim obvezama i svojoj savjesti, nestali bez slave, onih koji su morali završiti u paklenoj sili logora, koji su još kao djeca bili do smrti zlostavljani itd. Ne recimo skeptički i egoistički: kome još koristi takvo sjećanje? Mora li koristiti da bi bilo razumno i nužno? Zar nije takvo beskorisno sjećanje uistinu ljudsko? Ne »koristi« li, naime, ipak nama sam.ima, koji smo zapravo samo na taj način doista ljudi ako slobodno i svjesno stojimo na onoj granici na kojoj se susrećemo s Božjom vječnošću time što odlučno i uvijek nanovo potvrđujemo značenje mrtvih u vjeri, nadi i ljubavi? (Tu je mjesto da usput spomenemo kako je dubok smisao u prividno bizarnoj praksi nekih pobožnih kršćana koji mole za »siromašne duše« ili se njima mole.)

Takvo sjećanje na mrtve, vlastite ili one zaboravljene, postaje po sebi molitva, makar se pri tome ne zazivali ili još ne zazivali »sveci« izričito, i ne moli'o se za njihov zagovor. Ti mrtvi uzimaju nas u nekoj mjeri u tom sjećanju u svoj vlastiti krug, uvlače nas u svoju šutnju, stiSavaju bučnu svakidašnjicu i tako pripremaju u nama onu smirenost u svim pojedinostima svakidašnjice u kojoj se zaista možemo Bogu moliti. Molitvi je potrebna sigurno samoća i šutnja, no ona se ne umanjuje, nego pojačava ako čovjek u sjećanju na mrtve izlazi iz svoje svakodnevice i upravo u tom sjećanju anticipira, koliko je to moguće, i svoju vlastitu smrt kao zalaz u tek pravu zbilju, a to je Bog. U tom sjećanju na mrtve, koje po našoj nadi u spasenje svih postaje samo od sebe sjećanje na (većinom anonimne) svece, postaje u krajnjoj liniji, od drugotnog značenja, zazivanje nekog određenog sveca. To se odnosi prema onom sjećanju slično kao što se molitva za određeno zemaljsko dobro (naš svakidašnji kruh) odnosi prema molitvi za naše spasenje, što je Bog sam. U oba je slučaja konkretna molitva posve opravdana, a izražava to da mi, kao ograničena stvorenja, prihvaćamo ograničenost svoje egzistencije, koju nije moguće zgusnuti u jedan čin, te i ne želimo cjelinu svoje religiozne egzistencije sažeti u jedan jedini trenutak. No svi ti pojedinačni religiozni čini moraju ipak, da bi doista bili religiozni, biti nošeni unutrašnjim temeljnim stanjem čovjeka u milosti, u kojem on, zajedno sa svima mrtvima (i budućim) stoji u jedinstvu pred Bogom i tako sebe samoga bezuvjetno povjerava (u toj zajednici svetih) Bogu, koji sama sebe daje neposredno.