

TEOLOŠKO-ANTROPOLOŠKE CRTE TRIJU NOVIH EUHARISTIJSKIH MOLITAVA

Nove euharistijske molitve¹ su rezultat plodnog susreta rimske liturgijske tradicije s tradicijama istočnih crkava koje su obogaćene suvremenim teološkim razmišljanjem i sadržajem, u oba slučaja utemeljenim na Objavi. U njima su prisutni mnogi elementi antropološke teološke nauke.

Kao što je sama Objava u raznim povijesnim stadijima izrazila ljudsku stvarnost služeći se kategorijama koje su bile poznate onima kojima se neposredno obraćala, tako i suvremena teologija mora konceptualizirati svoju nauku o čovjeku u misaonim oblicima koji odgovaraju društveno-kulturnoj sredini u kojoj se razvija (usp. OT 16.).

Bog se objavljuje ukoliko saopćava svoj intimni život čovjeku. Istina je da je središnji objekt teologije Bog, ali imajući u vidu njegovu objavu čovjeku, očito je da je svaki govor o Bogu ujedno govor i o čovjeku koji je određen da kao subjekt sudjeluje na božanskom životu. U tom smislu može se s pravom reći da je kršćanska teologija uvijek antropocentrična.² Na takvom su stajalištu stvarane i nove EM o kojima je ovdje riječ.

Elementi antropološke teološke nauke u novim EM nisu izraženi spekulativnim teološkim rječnikom već biblijskim, što je napose očito u IV. EM. Biblijski pisac piše kategorijama semitskog mentaliteta koje su današnjem čovjeku teško razumljive. U ovom radu nastojimo uočiti i izložiti antropološke elemente EM kako bismo mogli shvatiti i prihvatiti „onaj pogled (na čovjeka) koji (mu) pruža Objava”.³

1. Čovjek kao slika Božja

„Čovjeka si saznao na svoju sliku (. . .)”
(Vere sanctus IV. EM)

Taj jezgroviti izraz IV. EM u sebi krije duboko značenje čovjeka kao stvorene slike Božje.

Premda je stvorenost temeljna odrednica kršćanske vizije čovjeka,⁴ ona ipak nije njezin specifični element. Stvorenost je atribut svega svemira pa i čovjeka

1. U buduću ćemo umjesto potpunog naziva „Euharistijska molitva” pisati skraćeno: EM.

2. Usp. K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., Queriniana – Brescia, 1970., 11–30.

3. Usp. RAHNER-VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, art. „Antropologie”.

4. Vidi, M. FLICK-ZALSZEGHY, *Temelji teološke antropologije*, ciklostilski, Sarajevo, 1975., 14–25.

koji je na njegovu vrhuncu, ali posebnost koja čovjeka razlikuje od ostalog stvorenja i koja čini temelj kršćanske vizije čovjeka, nalazimo u temi „slike Božje”.

Izričaj o čovjeku kao slici Božjoj već je prisutan u SZ. Jezgra starozavjetne antropologije jest nauka o čovjeku kao slici Božjoj. Pisac I. pogl. Postanka u čovjekovoj „sličnosti s Bogom”, tj. u stvorenosti na „sliku Božju” (Post 1,26–27), vidi kriterij specijalnog dostojanstva, gotovo svetosti ljudske osobe. Ipak, time on ne odgovara na pitanje „što je čovjek” nego na pitanje „zašto je Bog pozvao Izraela”. Pozvao ga je zato jer čovjek već od početka pripada božanskom svijetu, ali ne jednak Bogu već samo „slika Božja”.⁵

Kao slika, čovjek uzima udjela u pravima i gospodstvu Božjem nad svijetom, on je Božji zamjenik, znak njegove suverenosti te kao takav je slobodna duhovna osoba. Sličnost s Bogom je konstitutivna odrednica njegova bića koju „niti grijeh nije mogao razoriti”.⁶

Taj se izričaj EM zatim temelji na NZ-u. Naročito Pavlova teologija preuzima starozavjetnu temu o slici, ali u svom kristološko-soteriološkom kontekstu primjenjuje je prvenstveno na Krista. Krist je slika Božja „par excellence”, zapravo on je jedini prava slika Božja ukoliko obnavlja i upotpunjuje grijehom narušenu čovjekovu sličnost (usp. Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Heb 1,3). Čovjek iz Post 1,26 samo je proročka vizija pravog i potpunog čovjeka Isusa Krista. Jedino sudjelujući u Kristovoj sličnosti, čovjek je sličan Bogu. „Upriličujući se slici Sina” (Rim 8,29), u čovjeku je obnovljeno izvorno dostojanstvo tako da to upriličenje možemo nazvati drugim stvaranjem u kojem je prvo upotpunjeno i nadideno (usp. 2 Kor 4,4–6; Kol 3,9 sl.).⁷ Možemo reći da se u kristocentričnoj perspektivi NZ-a kategorija slike primjenjuje s „ciljem da izrazi ne toliko nenarušiv temelj ljudske egzistencije koliko cilj kojemu ona ima težiti”.⁸

Patristička antropologija teži stvaranju sinteze fragmentarnih elemenata o slici sadržanih u Pismu koristeći kategorije helenističke filozofije. Sličnost s Bogom za Oce prvotno označava participaciju na Božjem bitku, ali samo stvorenu participaciju.⁹ U kasnijem razdoblju Oci dinamički shvaćaju čovjekovu sličnost te razlikuju sliku i sličnost. Kao što povijest spasenja napreduje od Adama do Krista, tako i osobni napredak ide od izvorne slike do njezina konačnoga eshatološkog dovršenja. U tom smislu slika im označava izvorno stanje, a sličnost dovršenje i put prema njegovu ostvarenju.

Srednjovjekovna teologija o slici zabacuje kristološku perspektivu sličnosti (Krist svojom slikom ne pokazuje ljudima što su oni pred Bogom, nego što je Bog

5. W. SEIBEL, *L'uomo come imagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., 539.

6. N. M. LOSS, *Genesi 1–11. . .*, u G. ZEVINI, *Incontro con la Bibbia*, LAS, Roma, 1978., 218–221.

7. Usp. W. SEIBEL, *L'uomo*, str. 542; I. GOLUB, *Prisutni – misterij Boga u Bibliji*, Glas Koncila, Zagreb, 1983., 23–26.

8. FLICK–ALSZEGHY, *Temelji*, 55.

9. Vidi, W. SEIBEL, *L'uomo*, 543–544.

pred njima), a kao prototip čovjekove slike uzima jedinstvenu Božju narav čija je slika isključivo ljudska duša sa svojim trostrukim moćima. Tijelo je samo trag sličnosti Božje.¹⁰

II. vat. sabor je prvi sabor koji izričito raspravlja o slici Božjoj u čovjeku i koji čak tu nauku postavlja kao temelj antropologije izgrađene u „Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu” (GS osobito br. 12). Sabor napušta patrističke i skolastičke sheme o sličnosti i upotrebljava biblijsko dinamički pojam slike, kao što je to izraženo i u EM-ama, posebno IV.

Izraz „slika Božja” na Istoku, posebno semitskom, znači da nosilac te oznake ima u sebi prisutno samo božanstvo, odnosno božanski fluid. Tako ovaj izraz primijenjen čovjeku označava da je čovjek na neki način Božje prebivalište, da je Bog u njemu nekako prisutan.¹¹ Budući da kod semita nije važan ontološko-statički vid neke stvarnosti već dinamičko funkcionalni, semit u čovjeku kao slici Božjoj prvenstveno vidi njegovu sposobnost da „spozna i ljubi Boga kao Stvoritelja (. . .) i od njega postavljen nad sva zemaljska stvorenja kao njihov gospodar, da njima upravlja i njima se služi na slavu Božju” (GS 12; usp. Vere sanctus IV. EM). Ukratko, tvrdnjom da je čovjek „slika Božja”, biblijski pisac a tako i nove EM izražavaju odnos Boga i čovjeka.¹² Čovjek kao slika Božja bitno je povezan s Bogom kao središtem svoga bića, da samo Bogu služi (usp. Vere sanctus IV. EM). Samo zajedno s Bogom on može biti istinski čovjek. Apriori je biće otvoreno Bogu, a ta otvorenost je temelj njegova dostojanstva koje ga razlikuje od svega infrahumanog svijeta kojemu on, čovjek, zato „gospodari” (Vere sanctus IV.EM).

Sličnost s Bogom shvaćena kao odnos s Bogom više je nego statički čovjekov atribut. Ona je životna snaga koja potiče čovjeka da traga za svojim transcendentnim izvorom zbog čega je čovjek konstitutivno religiozno biće koje se ostvaruje samo u susretu s Bogom.

Čovjekova sličnost s Bogom ima i simboličku stvarnost. On je očitovanje Boga u svijetu više nego ijedno drugo stvorenje. Dok su druga stvorenja samo uzročno ovisna o Bogu i stoga očituju samo njegovu moć, dotle čovjek odražava misterij samoga Boga. On je jedinstvena stvarnost u vidljivom svijetu gdje je Bog prepoznatljiv kao osobni duh jer zahtijeva Boga ne samo kao temelj svoga postojanja nego cjelokupnog bitka.

Kako je Bog osobni duh i čovjek je upravo kao osoba sličan Bogu. On ne nosi sliku u sebi kao neki kvalitet, „on je sam slika”.¹³ Kao slika Božja čovjek je partner Boga tvorca i gospodara vidljivog svijeta. Bog je u njega prenio nešto božansko. Dao mu je sposobnosti koje nije dao nijednom drugom biću na zemlji. Svojim umom i fizičkim sposobnostima čovjek usavršava svijet oko sebe te tako

10. Usp. Isto, 547–548.

11. I. GOLUB, *Duh Sveti u Crkvi*, KS, Zagreb, 1975., 50.

12. Usp. W. SEIBEL, *L'uomo*, 551.

13. Isto.

sudjeluje u Božjem stvaranju svojim dvjema glavnim sposobnostima: kao slika Božjeg očitstva mora se množiti i napučiti zemlju, a kao slika Božjeg gospodstva mora podložiti zemlju pod svoju vlast.¹⁴

Na temelju do sada rečenog jasno je da je sličnost s Bogom konstitutivni element čovjeka koji nije mogao biti izgubljen a da čovjek i dalje ostane čovjekom. Ona nije kvalitet bez kojeg bi čovjek mogao postojati u svom integritetu, nego je središte koje određuje sami ljudski bitak. Shvaćena kao odnos s Bogom, slika se ne može izgubiti, ali se može izobličiti u svojoj određenosti,¹⁵ te „(. . .) kad je neposlušan izgubio tvoje (Božje) prijateljstvo” (Vere sanctus IV. EM), izobličio je svoju sliku.

Naveden od Zlođuha da se opredjeljuje protiv Boga, čovjek je narušio svoju bogosličnost, ali mu je odmah bila obećana i njezina obnova (usp. Post 3,15). No, ona se nije dogodila odmah. Bog je postupno obnavljao raskinuti vez između sebe i čovjeka i tako obnavljao čovjekovu bogosličnost. Ali može se slobodno reći da je značenje čovjekove sličnosti s Bogom bilo sakriveno sve do Kristove pojave. Krist u svojoj božansko-ljudskoj naravi predstavlja savršenu sliku Božju i ostvaruje ono proroštvo o čovjeku iz Post 1,26. Bog je htio Krista kao prvog, kao prototip svega i stoga čovjek ostvaruje svoju sličnost samo u nasljeđivanju Krista. „Samo se u Kristu može uočiti što znači doista biti čovjek, tj. kakav bi čovjek doista morao biti”.¹⁶ Stoga, ukoliko čovjek želi biti istinski čovjek, treba biti kristovski čovjek, treba živjeti zajedništvo s njime, a po njemu s trojstvenim Bogom koji mu je upravo u Kristu „savez ponudio” (Vere sanctus IV. EM).

U obnovi čovjekove bogosličnosti događa se sva povijest spasenja. Krist je njezin centar upravo kao savršena vidljiva slika Očeva. A budući da je čovjekova sličnost participacija na Kristovoj slici, i čovjek će s Kristom na koncu povijesti spasenja postići potpunu bogosličnost u preobraženoj tjelesnosti¹⁷ za što III. EM u spomenu pokojnika izričito i moli: „i ovo naše smrtno tijelo suobliči slavnome tijelu svome”. Time je očito dano za znanje da nove EM i u čovjekovoj tjelesnosti gledaju sliku Božju.

Kao plod suvremene teološke misli koja revalorizira čovjekovu prisutnost u svijetu IV. EM jednostavno nije mogla ništa više i uzvišenije reći o čovjeku nego kad je rekla: „čovjeka si sazdao na svoju sliku (. . .)”.

14. Usp. L. DUFOUR, RBT, KS, Zagreb, 1980., 152–153; 743–744; 1192–1193.

15. Usp. W. SEIBEL, *L'uomo*, 552.

16. Isto, 553.

17. Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 1972., 209–218.

2. Čovjek kao kozmički subjekt

„(. . .) povjeri mu (čovjeku) brigu
za cijeli svijet,
da služi samo tebi, Stvoritelju, a
svemu stvorenju gospodari.” (Vere sanctus IV. EM)

Tako IV. EM zgusnuto ali jasno, i u biti cjelovito, izriče čovjekovu kozmičku ulogu i određenost.

Čovjek je duhovno-materijalno biće. Po svojoj duhovnosti otvoren je transcencijom, Apsolutu-Bogu, a po svojoj materijalnosti dio je svijeta koji ga i sprečava i uzdiže na putu do Boga.¹⁸ Materijalnost kao konstitutivni element čovjeka omogućava mu da shvati svoju kontingentnost, stvorenost, ograničenost, svoju ranjivost.

Čovjek je, s jedne strane višestruko ovisan o materiji, a s druge strane, nadilazi materiju svojom ljudskom djelatnošću unoseći u nju ljudsku vrijednost, tj. humanizirajući je. Ta napetost između ovisnosti o materiji i njezinom nadilaženju, stara je kao i ljudski rod i temelj je svake ljudske djelatnosti – rada.

Povijest čovječanstva obilježena je radom kao trajnim naporom prodora duha u materiju. Tim prodorom razvija se i sam duh ukoliko jasnije očituje svoju svijestitost, spoznajnu snagu i kreativnost, a istovremeno i materija sve više gubi oznaku statičnosti, kvalitete koja samo služi čovjeku za nešto, i poprima sve više dinamičku dimenziju, postaje nešto ljudsko, nešto slično duhu.¹⁹

Proces produhovljenja, humaniziranja materije dosegao je svoj vrhunac u tehničkom napretku posljednjih decenija tako da se može govoriti o „kvalitativnom skoku ljudske kozmičke aktivnosti”.²⁰ Taj skok postavlja u pitanje teološko gledanje čovjeka, naime, postavlja se kao problem odnos između materijalnog svijeta i slike koju vjera nudi o čovjeku. Mnogi drže da čovjek-vjernik nema što tražiti u ovome svijetu već da svoju pažnju mora usmjeriti na buduću, eshatološku svijet.²¹ U svjetlu biblijskog i suvremenoga teološkog poimanja (koji su svoj odraz našli i u novim EM-vama), takvo shvaćanje je neispravno i neutemeljeno.

Iz biblijskog izvještaja o stvaranju saznajemo da je čovjek duhovno-materijalno biće, biće „od praha zemaljskoga oživljenog Božjim dahom” (usp. Post 2,7). Ta sastavljenost nije nešto čovjeku protunaravno da bi težilo rastavljanju, dapače, rastavljanje tih dviju stvarnosti Biblija označava kao smrt. Njihova veza je pozitivna stvarnost do te mjere da i materija sudjeluje u božanskom dahu, u Bož-

18. Usp. J. DAVID, *La forza creatrice dell'uomo. Teologia del lavoro e della tecnica*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., 513.

19. Usp. Isto, 520–524.

20. Vidi, FLICK–ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, Edizione Paoline, Modena, 1972., 76.

21. Vidi, B. HÄRING, *Kristov Zakon*, sv. II., KS, Zagreb, 1980., 141–142.

jem životu. Smjestivši čovjeka u „vrt“ (Post 2,8), biblijski pisac naglašava kako je za čovjekovo postajanje nužna akcija i reakcija s materijom: „Hranite se od njegovih plodova“ (Post 2,16). To nije shvaćeno kao kazna, prokletstvo, već baš kao dar, kao „raj“.

Adam, čovjek mora obrađivati svoj vrt (Post 2,15), mora podvrći zemlju sebi i imati vlast nad pticama nebeskim, ribama morskim i nad svime što se kreće po zemlji (usp. Post 1,28; Vere sanctus IV. EM). Dakle, odnos čovjeka s materijalnim svijetom nije statičan niti samo nužnost korištenja, nego je to prvotno dinamički odnos uzimanja u službu, obrađivanja, „gospodarenja“ kako se izražava IV. EM. „Po svom dinamičkom odnosu s materijalnim svijetom čovjek je odraz Stvoriteljevog 'daha'.”²²

Kao utjelovljeni duh čovjek je dio materijalnog svijeta i na njegovom vrhuncu što biblijski pisac izražava „heksaameronom“, ali njegov skladni i dinamički odnos sa svijetom nije ostao trajan. U želji da „postane kao Bog“ (Post 3,15), čovjek je poremetio i odnos s Bogom, „neposlušan (je) izgubio (Božje) prijateljstvo“ (Vere sanctus IV. EM) i unakazio odnos s materijalnim svijetom. Zbog toga kasnije knjige Sv. pisma i promatraju svijet više kroz prizmu čovjeka i njegova grijeha, ali pri tome nikad ne gube iz vida da je ipak sve stvoreno od Boga u biti dobro i dostojno da se po njemu „slavi Boga“ (Predslovlje III. EM). Zbog grijeha, tj. zbog odbacivanja veze sa središtem svoga bića, čovjek mora u znoju svoga lica pribavljati svakodnevni kruh od zemlje koja mu „rađa trnjem i dračom“ (usp. Post 3,11-19). Takvo stanje ne odgovara Božjem planu, te Bog stoga i ne ostavlja čovjeka „pod vlašću smrti“ (Vere sanctus IV. EM), ali nakon grijeha aktualni je dio egzistencijalne stvarnosti sve dok mu Bog nije „milosrdno pritekao u pomoć“ da ga čovjek uz Božju pomoć vlastitim naporom i suradnjom „tražeći nađe“ (Vere sanctus IV. EM).

Antagonizam između čovjeka i materijalnog svijeta nakon grijeha očitovao se u otporu koji svijet pruža humanizaciji, a još više u posvjetovnjačenju slike Božje u čovjeku. Kada se čovjek spusti na razinu svijeta, onda osjeća kao teret svoju ulogu Božjeg sugovornika.²³ Osjećaj tereta, zbog blizine Božje, sili čovjeka da se zatvori u vlastiti egoizam i da služi onome što ima te da više vrednuje „imati“ nego „biti“.

Kad čovjek uvidi da je poremećaj odnosa s materijalnim svijetom plod njegova osobnog opredjeljenja protiv Boga, onda je jasan vjernički stav prema svijetu. U prvom redu to je stav zahvalnosti Bogu, koji kao „jedini dobar i izvor života sve sazda, blagodatima obasiplje svoja stvorenja, a mnoge i raduje sjajem svoga svjetla“ (usp. Predslovlje IV. EM), za svijet koji mu je podvrgao, te stav suradnje u njegovoj konstruktivnoj izgradnji i „posvećenju“ (Vere sanctus IV. EM). Neuvjetovana božanska volja koja stvara svijet ne dopušta čovjeku da ostane

22. J. DAVID, *La forza creatrice*, 516.

23. Usp. FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo*, 77-78.

pasivan prema trajnom djelovanju Oca koji mu „daje s neba kišna i plodonosna vremena i zasićuje srca ljudska jelom i veseljem” (Dj 14,17-18).²⁴

Ušavši u dinamizam božanske ljubavi koja mu povjerava „brigu za cijeli svijet” (Vere sanctus IV. EM), čovjek, prema svojim sposobnostima, produžava djelo Stvoritelja i surađuje s njim u dovršenju djela stvaranja kroz „služenje Bogu i gospodarenje svime stvorenim” (usp. Vere sanctus IV. i Anamneza II. EM) te tako vraća sve više naš planet izvornoj ideji Boga tvorca da bude dostojno prebivalište ljudskoga roda. Svojim trajnim, produktivnim, organiziranim i konstruktivnim radom čovjek poboljšava uvjete svoga života i života drugih te tako ostvaruje izvorni Božji plan.

Osим što je dužan hvaliti Boga i zajedno s njime izgrađivati svijet, čovjek ga mora i paziti, čuvati kao svoje prebivalište, brinuti se za „mir i spasenje svega svijeta” (usp. Zagovori III. EM) jer jedino tako može istinski ostvariti Božji poziv na sustvarateljstvo.

„Coram Deo” čovjek je odgovoran za ljudsku povijest. Kroz vidljivi odnos s materijalnim svijetom on izražava duhovni odnos s Bogom, svojim Tvorcem. Nemoguće je govoriti o nekoj čisto profanoj aktivnosti u svijetu, osim u smislu da odnos sa svijetom ima svoje vlastite zakone.²⁵ Ljudska aktivnost je tek onda ljudska ako je na razini osobe, a osoba je nužno usmjerena prema Bogu. Tek u zajedništvu s Bogom kad „ne živi(mo) više sebi, već njemu koji (za nas) umrije i uskrsnu” (Vere sanctus IV. EM), čovjek može uočiti autentične ljudske vrijednosti kojima treba oplemenjivati svijet. U oplemenjivanje svijeta spada i puno priznavanje ljudske stvarnosti i ljudskih vrijednosti kao takvih. Po čovjekovoj osobnosti koja je na vrhuncu stvorenja, smisao ljudske stvarnosti i sveukupnog svemira usmjereni su, prema eshatonu, prema iščekivanju njegova (Kristovog) slavnog dolaska (usp. Anamneza IV. EM). A dok je u svijetu, čovjekova aktivnost utjelovljuje autentičnu ljubav između Boga i čovjeka, te postaje vidljiva u službi čovječanstvu, izraz ljubavi Boga otkupitelja koji „(. . .) je ljubio svoje koji bijahu na svijetu, ljubio ih je do kraja (. . .)” (Izvještaj o ustanovljenju IV. EM). Tako po čovjeku i njegovoj djelatnosti vertikalna se odražava u horizontali.

Zemaljski zadatak je poziv upravljen čovjeku kao takvom. Bog ga poziva na suradnju i povjerava mu „brigu za cijeli svijet” upravo stoga jer ga je „sazdao na svoju sliku” (Vere sanctus IV. EM) i tko se osjeća čovjekom, slikom Božjom, dužan ga je ostvarivati. Kao takav čovjek—vjernik nije nimalo manje građanin ovoga svijeta. Njegova unutarsvjetska aktivnost, po zajedništvu s Bogom, postaje spasiteljska aktivnost. Razlika između vjerničke i nevjerničke vizije čovjeka je samo u tome što vjernik unutarsvjetsku aktivnost uočava i shvaća kao vid osobnog odnosa s Bogom koji ljubi, koji se dariva i poziva; ona je odgovor na taj poziv,²⁶ u njoj vjernik vidi „suradnju” (usp. Vere sanctus IV. EM) s Bogom Stvoriteljem i uzdržavateljem svemira.

24. Vidi, J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 241–243.

25. Vidi, B. HÄRING, *Kristov Zakon*, sv. II., 142–162.

26. Usp. E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Edizioni Paoline, Roma, 1969., 315–324.

II. vat. sabor čovjekovu kozmičku ulogu jasno izražava kada kaže: „Ljudska aktivnost kao što od čovjeka proizlazi tako je prema njemu i usmjerena. Čovjek svojim radom ne samo da preobražava stvari i društvo već usavršava samog sebe. Mnogo toga uči, razvija svoje sposobnosti i samoga sebe premašuje. Taj razvitak, ako se ispravno shvati, vrijedi više nego samo nagomilavanje vanjskih bogatstava. Čovjek više vrijedi po onome što jest nego po onome što ima. Isto tako sve ono što ljudi čine da se postigne veća pravda, šire bratstvo i čovječnije uređenje u društvenim odnosima vrijedi više nego sam tehnički napredak. Taj napredak, naime, može dati materijalnu bazu ljudskom unapređenju, ali je nesposoban da ga sam po sebi ostvari.” (GS 35.) Te koncilске misli, kako smo vidjeli, aktualno nadahnjuju i prožimlju sve nove a posebno IV. EM. One u duhu sabora vrednuju čovjekovu prisutnost u svijetu i u skladu sa suvremenom teologijom zemaljskih vrednota, spasenju i preobrazbi u Kristu pridružuju sve stvorenje koje će oslobođeno „raspadljivosti grijeha i smrti slaviti (Boga) po Kristu našem Gospodinu” (Zagovori IV. EM).

Potrebno je na kraju konstatirati i to da „kozmička uloga ne pretvara kršćanina u Prometeja koji 'ljubeći previše' svijet, oskvrnjuje gospodstvo Jupitera, nego ga očituje kao osobu koja, podvrgnuta u svemu Stvoritelju, prima u poslušnu vjere ulogu slike Božje i prema materijalnom svijetu, i tako se prilagođava da Bog preko njega može nastaviti djelo stvaranja”.²⁷ Potpuno očovječenje čovjeka i humanizacija svemira pretpostavlja utjelovljenje Boga; tek je time „animalno” definitivno preraslo u „logičko”, tj. Logosno.²⁸ Hoćemo reći da čovjeka čovjekom čini njegova otvorenost prema cjelini, prema Beskonačnome i da o tome moramo voditi računa pri promatranju i vrednovanju njegove kozmičke aktivnosti.

3. Čovjek kao društveni subjekt

*„Smjerno te molimo da nas,
pričesnike Tijela i Krvi Kristove,
Duh Sveti sabere u jedno.”* (Poslijeposvetna epikleza II. EM).

Donedavna je teologija pa i liturgija, napose do liturgijskog pokreta, običavala promatrati čovjeka isključivo kao pojedinca. Čak i onda kad je govorila o zajedništvu, ispitivala je uglavnom prava i dužnosti pojedinca prema pojedincu. Takav individualizam rezultirao je mnogim slabostima²⁹ u životu Crkve koje su pokrenule teologe da ponovno promišljaju ekleziologiju sve dotle dok nisu jasno uočili da je Crkva znak, sakrament i sjeme ljudske društvenosti. Vrhunac toga teološkog proučavanja i njegovi rezultati našli su odraz u dokumentima posljednjeg sabora, posebno u „Konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu” (vidi posebno

27. FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo*, 81.

28. Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 210.

29. Usp. G. HOLZHERR, *L'uomo nella comunità*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., 465–470.

br. 23–32), a odatle su preuzeti za ideju voditelju sveukupne liturgijske obnove koja sve više i više vrednuje čovjekovu društvenu dimenziju. To liturgijsko gibanje našlo je svoj odraz i u novim EM koje su postale u pravom smislu molitve Crkve, molitve zajednice okupljene oko euharistijskog stola u proslavi spomen-čina Kristove jedincate žrtve.

Promatranjem konkretnog čovjeka lako uočavamo njegovu društvenu dimenziju. Najprije je čovjekova individualnost i osobnost neshvatljiva bez intersubjektivnog odnosa. Obično se taj odnos očituje u receptivnoj ili centripetalnoj društvenosti, tj. u potrebi subjekta da prima, ali u uskoj vezi s tim je i tzv. centrifugalna društvenost po kojoj je osoba usmjerena da se daje, da se zalaže za druge bez čega ljudska osobnost nužno kržlja.³⁰ Nadalje, sama činjenica postojanja mnogostrukosti individua također je pokazatelj čovjekove društvenosti. Pojedinci nisu samo socijabilne monade sposobne ući u društvo, već su socijalna bića što znači da samom činjenicom egzistencije imaju veze s društvom. Na to mislimo kada filozofsko-apstraktnim rječnikom kažemo da je čovjek transpersonalno biće. Istu stvarnost nove EM nedvojbeno izražavaju svojom konstrukcijom u množini. Mada molitve izgovara pojedinac, svećenik koji predvodi euharistijsko slavlje in persona Christi, ipak on neprestano komunicira s Bogom u množini što je znak da pred Boga stupamo jedino u društvu, u ljudskoj zajednici kao čovječanstvo, kao Crkva koja je Božji narod, tj. kao društveno biće.

Čovjekova društvena dimenzija koju suvremeni čovjek zbog raznih visoko razvijenih znanstvenih disciplina veoma lako uočava obilno je zasvjedočena i u Objavi. Međutim, Sv. pismo ne pozna apstraktne kategorije društvenosti već kad o njoj govori, govori o konkretnim zajednicama (obitelj, narod, Crkva) i njihovu odnosu prema egzistenciji određenih osoba, a takvim biblijskim izričajem upravo su zadojene nove-EM.

Već knjiga postanka prikazuje čovjeka kao biće koje u sebi nosi potrebu za sebi sličnim bićem (usp. Post 2,18-20). Muškarac i žena u svojoj različnosti tvore jedinstvo koje sam Bog hoće do te mjere da „temeljna razlika spolova jest u isti mah i pralik i izvor života u društvu”.³¹ Čovjekova sličnost s Bogom na intenzivniji način odsijeva u dvoseksualno strukturiranom jedinstvu čovjekove naravi.

U NZ-u kada Isus utvrđuje nerazrješivost braka poziva se na jedinstvo muškarca i žene koje je Bog od početka stvorio (usp. Mt 19,3-9), a Pavao u kršćanskim supruzima vidi jedno kolektivno „ja” (usp. Ef 5,25-32).³²

Ipak, čovjekova društvenost najjasnije je izražena kroz biblijsku viziju svijeta u kojoj je narod prisutan ne samo kao ambijent u kojem se kreće pojedinac nego upravo kao protagonist dijaloga s Bogom koji „okuplja svoj narod da od

30. Usp. FLICK–ALSZEGHY, *L'uomo*, 67.

31. X. L. DUFOUR, RBT, 152.

32. Vidi, H. DOMS, *Sessualità e matrimonio*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., 409–462.

istoka sunčanog do zapada prinosi čistu žrtvu imenu njegovu (tvome)", kako to izražava III. EM u predslavlju. To je osobito vidljivo u temi o Savezu. Biti član Saveza koji je više puta Bog ljudima „ponudio i poučavao ih po prorocima da iščekuju spasenje" (Vere sanctus IV. EM), znači biti od Boga izabran i pozvan, i to preko istaknutih pojedinaca tako da ni pojedinac u okviru Saveza ne gubi svoju važnost.

I Novim savezom sklopljenim u krvi Kristovoj koji se u euharistiji slavi kao „veliko otajstvo što nam ga on ostavi za savez vječni" (Pretposvetna epikleza IV. EM), Bog hoće Krista kao „prvorođenca među mnogom braćom" (Rim 8,29) te stoga Krist ne spasava izolirane individue već „daje sebe samoga mjesto n a s da n a s otkupi od bezakonja i očisti n a s da budemo njegov izabrani narod, revan u djelima ljubavi" (Tit 2,14) ili kako se u predslavlju izražava II. EM: „vršeći tvoju (Božju) volju on (Krist) tebi (Bogu) steče sveti narod".

Polazeći od Kristove žrtve, kršćanski stav prema zajedništvu složen je i dijalektičan. Kršćanin mora odbiti komunitarnu pripadnost koja je inspirirana zemaljskom i vremenitom ljubavlju prema sebi i prihvatiti društvene strukture u novom duhu, „u Gospodinu", mora živjeti ne „više sebi već njemu koji za nas umrije i uskrsnu" (Vere sanctus IV. EM). Društvenost se ostvaruje jedino u jedinstvu sa Stvoriteljem budući da je jedino tako moguće odbiti neurednu ljubav prema sebi koja je okarakterizirana kao grijeh. Vertikalno jedinstvo s Bogom očituje se kroz horizontalno jedinstvo s ljudima (usp. 1 Iv 4,7-21; 3,15-17), tako da su „svi pričesnici jednog kruha i kaleža Duhom Svetim sabrani u jedno tijelo" (Poslijeposvetna epikleza IV. EM). Mnoštvo ljudi u Kristu čini samo jedno tijelo, Crkvu (usp. Rim 12,3-8; 1 Kor 12,12-30; Ef 4,4-16) koja Ocu „prinosi onu istu žrtvu po kojoj nam je (si) darovao pomirenje" (Poslijeposvetna epikleza III. EM). „U slučaju Crkve jasno se pokazuje da je društvenost toliko nutarnja ljudskoj naravi da ima svoj odraz u komunitarnom načinu kojim se vrhunaravno Kraljevstvo pruža pojedincima".³³ Stoga se i moli Oca da „usliši molbe ove svoje zajednice" (Zagovori III. EM) te da dade „svima nama, djeci svojoj da s blaženom Djevicom Bogorodicom Marijom, s (tvojim) apostolima i svetima, postignemo baštinu nebesku u (tvome) Njegovu kraljevstvu" (Zagovori IV. EM).

Čovjekovu društvenost moguće je uočiti i kroz prizmu stvorenosti i otkupljenosti (spasenja).

a) Čovjek društveni subjekt kao stvorenje

Bog nije stvorio samo pojedince već i zajednicu ukoliko je u narav ljudske osobe utisnuo transpersonalne zahtjeve u ostvarenju kojih sâm sudjeluje osobito poslije grijeha kad je „svima milosrdno pritekao u pomoć da (te) Ga tražeći nađu" (Vere sanctus IV. EM). To sudjelovanje očituje se kroz poticanje čovjeka da ulazi u odnos s drugima i tako izgrađuje vlastitu osobnost i osobnost drugih.

³³ FLICK-ALSZEGHY, *Temelji*, 101.

Imajući to u vidu, očito je da ljudsko zajedništvo nije plod ljudske proizvoljnosti već Stvoriteljeve volje koja ipak ne zapostavlja ljudsku slobodu.^{3 4}

Ljudsko zajedništvo gotovo je neostvarivo bez svijesti o transcendentnom zajedništvu s Bogom, bez življenja „njemu koji za nas umrije i uskrsnu” (Vere sanctus IV. EM). Dijalog u zajednici i osobni dijalog s Bogom usko su povezani. Čitavo čovječanstvo za Boga je dijaloški partner kao narod što ga je „sebi stekao” (Zagovori III. EM), i to preko pojedinaca koji nisu samo numerički dio cjeline već dio za cjelinu. Tek u toj perspektivi zajedništva s Bogom osoba je sposobna predstavljati zajednicu jer i njezino vlastito biće i zajednica u cjelini ima svoj korijen u Bogu prototipu svega.^{3 5}

I stvorenost na sliku Božju, o čemu smo već govorili, također uključuje društvenu dimenziju ljudskog bića. Zajednica bolje odražava sliku Božju nego pojedinac, i to ne samo utoliko ukoliko je kvantitativno savršenija jer je zbroj pojedinačnih slika, nego je i kvalitativno savršenija budući da odnos pojedinih slika tvori novu sliku koju ne nalazimo u pojedinačnim slikama. Ipak, pojedinačna slika, budući da je originalna, ne gubi se u zajedničkoj slici.

Ljudska društvenost je nužna i zato da jasnije očituje troosobnog Boga ili, bolje rečeno, zajedništvo troosobnog Boga u reciprocitetu ljubavi koja je prototip svakoga stvorenog i ljudskog zajedništva. Zakon ljubavi koji je temelj unutar-trojstvenog života a koji je i „nagnao” Boga da „sva djela svoja mudro i s ljubavlju učini (o)” (Vere sanctus IV. EM) postaje i temeljni zakon svakog zajedništva i spasenja jer samo zato jer je „ljubio svijet, poslao nam je u punini vremena Spasitelja . . .” (Vere sanctus IV. EM). Na to nas upozorava i Isus kada moli Oca da svi budu jedno kao što su jedno on i Otac. Jedinstvo Božje djece u istini i ljubavi i bivanje u Kristu po Duhu Svetom kao jedno tijelo i jedan duh (usp. Poslijeposvetna epikleza III. EM) slično je jedinstvu božanskih osoba, a „ta sličnost pokazuje da se čovjek, koji je jedino stvorenje na zemlji koje je Bog htio radi njega samoga, ne može potpuno pronaći osim po iskrenom darivanju samoga sebe” (GS 24).

b) Čovjek kao zajednica na putu spasenja

Božji povijesno-spasiteljski plan računa s čovjekovom društvenošću. Ukoliko povijest spasenja ima svoj početak i cilj ona se mora ostvarivati na neindividualan način. Za hod prema cilju nužan je kontinuitet među generacijama. Objava i teologija izražavaju to kategorijom posredništva gdje je Krist savršeni posrednik između Boga i ljudi koji daje sama sebe kao otkup mjesto svijetu (usp. 1 Tim 2,5), što i sam tvrdi prigodom ustanove euharistije kada kaže: „(. . .) ovo je moje Tijelo koje će se za vas predati (. . .) ovo je kalež moje krvi (. . .) koja će se proliti za vas i za sve ljude (. . .)” (Izvještaj o ustanovljenu II., III., i IV. EM).

34. Vidi, Mater et Magistra, AAS, 53., 1961., 417.

35. Usp. G. HOLZHERR, *L'uomo nella comunità*, 470–474.

Osim posredništva, tj. solidarnosti u dobru, Sv. pismo pozna i solidarnost u zlu. Te dvije vrste solidarnosti temelj su zajedničarskog komuniciranja spasenja i u Starom i u Novom savezu. U Starom savezu zajednica Saveza nosilac je spasenja, a u Novom Crkva.

Poziv pojedinca na spasenje ostvaruje se u zajednici i radi zajednice. Pavao to izražava u nauci o karizmama koje baštini svaki pojedinac na službu zajednici Crkve (usp. 1 Kor 12,4-11).

Na kraju možemo reći da EM kao molitva Crkve nedvojbeno očituje da pred Boga stupamo jedino u zajedništvu kao „braća i sestre” (Zagovori II. i III. EM), kao „narod od Boga okupljen” (Predslovlje II. i III. te Zagovori IV. EM), kao „Crkva njegova” (Zagovori II. i III. te Poslijeposvetna epikleza IV. EM), kao „jedno tijelo i jedan duh” (Poslijeposvetna epikleza II., III., i IV. EM), kao „zajednica” (Zagovori III. EM), kao „sinovi i kćeri” (Zagovori III. EM) te kao „djeca njegova” (Zagovori IV. EM). Takvi izrazi novih EM jasno uče da je ljudska društvenost bitan preduvjet ljudskog života i spasenja u Bogu.

4. Čovjek kao povijesni subjekt

„(. . .) i zahvaljujemo ti što si nas pozvao (. . .)” (Anamneza II. EM).

Povjesnost je jedna od dimenzija ljudske egzistencije koja je, uslijed pretjeranog interesa za esenciju stvari, bila dugo vremena u teologiji zapostavljena. Kad se i govorilo o „povjesnosti”, htjelo se jednostavno reći da se neka određena činjenica dogodila u prostoru i vremenu. Danas je stanje sasvim drukčije. Čovjeka živo prožima svijest o povjesnosti kao o bitnom aspektu njegove egzistencije te je gotovo nemoguće s bilo kojeg aspekta shvatiti čovjeka ako se ne vodi računa o njegovoj povijesnoj dimenziji.

Sve većim naglašavanjem povjesnosti mijenjalo se i na kraju gotovo potpuno i promijenilo značenje riječi povijest. Riječ „historia” grčkog je porijekla i znači poznavanje ili istraživanje određene stvarnosti ili događaja. Međutim, danas se pod riječju „povijest” prvotno shvaćaju ljudski događaji, „proživljena povijest”, tj. „individualna ili kolektivna stajališta koja su ljudi zauzimali u konkretnim situacijama.”³⁶ Ta su stajališta nečim izazvana, ali čovjek, za razliku od životinje, potaknut određenom situacijom, „manipulira” svojom vlastitom stvarnošću. Zbog toga ljudsku povijest možemo definirati kao „niz ljudskih događaja (individualnih ili kolektivnih) koji pripadaju prošlosti, po kojima osoba ili društvo, izazvani vanjskim ili nutarnjim činjenicama, mijenjaju (razvijaju, preoblikuju, razaraju) same sebe, ukoliko takav niz može biti spoznat i protumačen od ljudskog duha.”³⁷ Takva definicija povijesti pokazuje da je ona točka u kojoj se susreću prošlost, sadašnjost i budućnost. Čovjek, svjestan onoga što se zbilo,

36. FLICK-ALSZEGHY, *Temelji*, 68.

37. Isto, 69.

zauzima stav u sadašnjosti i usmjerava se prema budućnosti. Prava ljudska povijest je plod slobodnih opcija kojima ljudski rod gradi svoje vlastito postojanje. U tom smislu, ma koliko bilo vrsta povijesti (filozofije, umjetnosti, religije, znanosti . . .), uvijek ostaje svijest da je povijest jedna jer čitavi razvoj čovječanstva sačinjava jedan jedini proces čiji su različiti odsjevi u trajnoj međuovisnosti.

Povjesnost je pozadina koju Objava, a u skladu s njom i nove EM trajno pretpostavljaju, ona je bitni element kršćanske vizije čovjeka. Samim time što je stvorenje, što ga je Bog „sazdao” (Vere sanctus IV. EM), što je dio materijalnog svijeta, čovjek je i povijesno biće. Ipak, jer je slika Božja, tj. osobno biće, čovjek nije pasivno podložan promjenama. On se mijenja odgovarajući slobodno na izazove situacije, kroz angažman za neke vrednote i osobe namećući pri tom sebi jednu određenu normu ili formu postojanja kojom treba „služi(ti) samo tebi, Stvoritelju, a svemu stvorenju gospodari(ti)” (Vere sanctus IV. EM). Ta forma postojanja na način služenja samo Bogu, a gospodarenja svime ostalim temelj je njegove odgovornosti.

Već u SZ-u, koji i nove molitve vrednuju, ne samo da je pretpostavljena čovjekova povjesnost već je i izričitim tvrdnjama obogaćena vizija povijesti koju čovjek gradi. Tu pravi protagonist povijesti jest Bog. On ipak ne dokida već samo specificira čovjekovu povijesnu dimenziju. Naime, ljudska aktivnost sama po sebi nije dovoljna da čovjek izgradi svoju egzistenciju koja je poslije grijeha „pod vlašću smrti” (Vere sanctus IV. EM), ali ta aktivnost je uvjet da Bog ostvari svoje planove, da ga, naime, ljudi „tražeći nadu” kako se izražava IV. EM. Osim što je time obogatio viziju ljudske povijesti, SZ je obogaćuje i isticanjem točke kojoj Bog vodi povijest Izraela. On, naime, ponudom Saveza i proročkom poukom upozorava ljude „da iščekuju spasenje” (Vere sanctus IV. EM). Taj pojam spasenja poprima sve dublji i transcendentniji značaj do te mjere da i pred smrću otvara nadu. Spasenje³⁸ je univerzalno i definitivno dobro koje će zadovoljiti svim zahtjevima svih i zauvijek. Kada će se ostvariti to spasenje, Izrael ne zna, ali njegovo očekivanje prožima sav njegov religiozni, osobni i društveni život. Jedna od rječitih biblijskih tema koja govori o takvom spasenju je tema o „danu Gospodnjem”.³⁹

NZ, kojim su prožete nove EM i koji je njihova srž, razvija i upotpunjuje starozavjetnu ideju o Bogu protagonistu povijesti koji preko ljudske aktivnosti vodi ljude, a osobito svoj narod, prema spasenju. Konkretna situacija⁴⁰ označena je u njemu kao „punina vremena” (Ef 1,9-10; Gal 4,4; Vere sanctus IV. EM), kao trenutak u kojem Bog ispunja u Kristu svoj plan spasenja (usp. Vere sanctus IV. EM) pripreman od davnina, a koji će se još jasnije očitovati u budućnosti kada Duh Sveti poslan od Oca „djelo njegovo dovrši i izvrši svako posvećenje”

38. Vidi, X. L. DUFOUR, RBT, 1230–31.

39. Usp. J. SCHARBERT, *Storia e ordine della salvezza nell' Antico Testamento*, u MYSTERIUM SALUTIS, II. dio, sv. 4., 885–910.

40. Vidi, BLASER, *Heilsgeschichte*, u Wörterbuch theologischer Grundbegriffe; L. DUFOUR, *Spas*, u RBT.

(Vere sanctus IV. EM). Novost novozavjetnog gledanja na povijest jest njegova kristocentričnost. Potpuno i definitivno spasenje se ostvaruje participacijom u životu proslavljenog Krista, u življenju ne „više sebi, već njemu koji za nas umrije i uskrsnu” (Vere sanctus IV. EM). Kristova prisutnost u povijesti očituje Božju spasiteljsku volju na novi način i daje novu dimenziju povijesti. Spasenje je u njemu već prisutno u sadašnjosti, ali još nije definitivno posjedovano. Ta napetost između „već sada” i „još ne” koja nije napetost između prisutnosti i odsutnosti već između skrivene prisutnosti koja je kao u sjemenu i one očite, potpuno razvijene, usmjerava kršćaninov život prema „gore”, proslavljenom Kristu, iščekivanju njegova slavnog dolaska (usp. Anamneza III. i IV. EM). Paruzija, Kristov dolazak u slavi na koncu vremena neće donijeti bitnu novost već će samo u potpunosti očitovati spasenje koje se već sada ostvaruje.⁴¹

Ključni termin kojim nove EM u skladu s Pismom izražavaju čovjekovu povjesnost jest poziv. Od svega stvorenja samo je čovjek osobno pozvan od Boga da ispuni određeno poslanje zbog čega je njegov osnovni stav pred Bogom zahvalnost (usp. Predslovlje II. EM); nutarnje je potaknut na određenu aktivnost „da stoji(mo) pred tobom (Bogom) i tebi služi(mo)” (Anamneza II. EM). Zbog Božjeg poziva sva ljudska aktivnost biva vrednovana prema usmjerenosti cilju koji joj Bog određuje.

Božju volju da se svi ljudi spase II. vat. sabor izražava isticanjem poziva upućenog svakom čovjeku.⁴² Sabor je zabrinut, a u njegovu duhu i III. EM, da se poziv na nadnaravno spasenje ne odijeli od čovjekova življenja u Crkvi koja je na „putu zemaljskom” (Zagovori III. EM).

I enciklika „*Populorum progressio*”⁴³ (a i na nju se oslanjaju nove EM) naglašavajući da je poziv upravljen „svakom i cjelovitom čovjeku” (br. 14), ističe čovjekovu povjesnost te kaže: „U Božjem planu svaki čovjek je rođen da se razvija, jer svaki je život poziv. Već od rođenja, svima su u klici dane sile i sposobnosti koje moraju donijeti ploda: njihov puni razmah koji dolazi i kao plod odgoja primljenog od sredine i vlastitog napora, omogućit će svakome da se okrene prema sudbini koju mu nudi Stvoritelj” (br. 15). Ista enciklika označava i put kojim svatko mora ići da bi manje ljudske uvjete života pretvorio u više ljudske. Taj put je vjera koja je ujedno dar Božji i slobodno prihvaćanje ljudske volje te jedinstvo u ljubavi s Kristom koji nas poziva da participiramo na njegovu sinovstvu, na životu živoga Boga, Oca svih ljudi (usp. br. 21). To isto III. EM izražava kada moli Oca da „Crkvu svoju na putu zemaljskom utvrđuje u vjeri i ljubavi”.

Božji poziv poblize određuje i čovjekovu stvorenost na sliku Božju; čovjek je pozvan da je u vremenu ostvaruje do savršenstva,⁴⁴ da traži Boga „iskrena srca” (Zagovori IV. EM).

41. Vidi, J. MOLTMAN, *Theologie der Hoffnung*, München, 1965.

42. Prvi dio GS nosi naslov: „Crkva i čovjekov poziv”.

43. Vidi, AAS, 59., 257–299.

44. Vidi, FLICK–ALSZEGHY, *L'uomo*, 83–84.

Govoreći o čovjekovoj povjesnosti kroz kategoriju poziva jasno se očituje da je čovjek, čija je egzistencijalna stvarnost niz susljednih događaja, shvatljiv jedino u svjetlu povijesti spasenja. Ta povijest jest „niz vremenitih događaja, poznatih u svjetlu vjere, kojima Bog poziva čovječanstvo na spasenje i preko kojih čovječanstvo odgovara Božjem pozivu, a koji zbog svoje međusobne povezanosti pripravljaju eshatološko spasenje”,⁴⁵ tj. postignuće nebeske baštine u Božjemu kraljevstvu gdje ćemo ga sa svim stvorenjem, oslobođeni raspadljivosti grijeha i smrti, slaviti po Kristu našem Gospodinu (usp. Zagovori IV. EM).

U svjetlu vjere povijest pojedinca i čitavog čovječanstva pokazuje se kao progresivno ostvarivanje čovjeka u ulozi sina u Sinu. Čovječanstvo u cjelini i svaki pojedinac kao zajednica koja Božjom milošću stoji pred Bogom (usp. Zagovori III. EM) neprestano je pozivano od Krista da izrasta u puninu savršene dobi Krista (usp. Ef 4,10-16). Taj rast se događa u sinovskom i progresivnom prihvaćanju volje Očeve koja nam se postupno očituje u povijesti, u pripuštanju Ocu da nas milostivo k sebi privede (usp. Zagovori III. EM).

Na kraju recimo ukratko: Kada nove EM zahvaljuju Bogu što „nas je pozvao” (Anamneza II. EM), kad mu se obraćaju da usliši molbe onih koji njegovom „milošću ovdje pred njim stoje” (usp. Zagovori III. EM), ili traže da se spomene „svega naroda svoga i svijetu koji ga traže iskrena srca” (usp. Zagovori IV. EM), kada izjavljuju „više si puta ljudima i savez ponudio i poučavao ih po prorocima da iščekuju spasenje” (Vere sanctus IV. EM) ili da „iščekuju njegov (Kristov) drugi dolazak” (Anamneza III. i IV. EM), tada jednostavno dijaloško egzistencijalnim biblijskim rječnikom tvrde da su čovjek i čovječanstvo bitno obilježeni povijesnom dimenzijom rasta prema eshatološkom ostvarenju u Bogu.

5. Čovjekova otuđenost po grijehu

*„A kad je neposlušan izgubio
tvoje prijateljstvo (. . .)”* (Vere sanctus IV. EM)

Stvarnosti, kao što su rat, bijeda, tlačenja, a najviše osjećaj krivnje koji prožima čovječanstvo, upućuju na zaključak da konkretni čovjek ne odgovara onoj prvotnoj Božjoj zamisli – slici Božjoj.

S jedne strane, čovjek se osjeća neodoljivo povučen od dobra, a s druge strane, neizbježno udaljen od dobra. Iskustveno doživljava svoju višestruku ograničenost, a voljno se osjeća neograničenim. Nerijetko čini ono što neće, a ono što bi htio, ne čini. Jednostavno čovjeka muči podvojenost u njemu samome koja onda rezultira brojnim razdorima u društvu i svijetu (usp. GS 10).

Čovjek s lakoćom konstatira takvo stanje u sebi i u svijetu koji ga okružuje, no, ne zadovoljava se samom konstatacijom već traži uzroke takvoga stanja.

Prihativši Boga kao dobrog i svemogućeg Stvoritelja, čovjek se ne može pomiriti s mišlju da bi Bog mogao uzrokovati takvo stanje. U svjetlu vjere uzrok

⁴⁵ FLICK-ALSZEGHY, *Temelji*, 76.