

PSIHOLOŠKI VID SAKRAMENTA POMIRENJA (I)

Osjećam potrebu da prije nego počnem s raspravom dadnem *tri napomene*.

Prvo: ovdje govorim samo kao psiholog, a ne kao dogmatičar ili moralist, pogotovo ne kao asketik i mistik. Zato govorim samo o naravnoj strani toga sakramenta jer sam za to zamoljen, a ne o njegovoj nadnaravnoj strani, o kojoj bih, dakako, također znao meritorno raspravljati, da to nisu preuzeli drugi. To naglašavam zato, da se ne bi tko bez potrebe nada mnom zgražao, kao da »zanemarujem« nadnarav, koja je ipak najvažnija kod sakramenta. Tako zgražanje je toliko pogrešno koliko je pogrešno kad bi vas netko nasred Mostara zamolio da mu pokažete koja cesta vodi u Sarajevo, a iza toga se počeo zgražati kako ste mogli biti tako bezobzirni da mu niste pokazali put prema — Splitu.

K toj prvoj napomeni dodao bih još jedno sjećanje iz svojih studentskih dana, koje me prati cijelog života. Čitao sam knjigu poznatog pedagoga Fr. W. Foerstera: »Lebensführung« i »Christus und das menschliche Leben«. Tada me je tadašnji direktor sjemeništa upozorio da Foersterove knjige, koje su inače dobre, imaju tu slabu stranu da ne vode računa o nadnaravi. Ja sam to direktorovo upozorenje ozbiljno uzeo k srcu, ali ono je na mene utjecalo loše, tako da sam knjigu čitao sa strahom gdje ću naletjeti na »sablaznjiva« mjesta koja će me pokvariti. Začudo: nigdje me ni jedno mjesto nije »sablaznilo«. Naprotiv: nijedno štivo u mojim školskim godinama nije na mene tako pozitivno djelovalo i nije mi utvrdilo vjeru u Kristovo božanstvo kao upravo Foersterove knjige koje »nisu vodile računa o nadnaravi«. Zašto? Jer *gratia supponit naturam* i tek kad je ta natura i njezina *potentia oboedientialis* razjašnjena, očišćena i pripravljena, milost djeluje vrlo djelotvorno, možda čak bolje nego kad bismo je s traktatom o nadnaravi htjeli preteći.

Drugo: psihologija je empirijska znanost i zato ne prvenstveno »normativna«, ona je prije svega deskriptivna i eksplikativna. Zato neka se opet nitko ne zgraža ako psiholog ne daje pedagoško-asketskih savjeta za čestu ispovijed, ili ako ustanovi da je neka određena praksa psihološki pogrešna, neka nitko u tome ne gleda »kritike« »koja njega pogađa«, nego samo brigu i nastojanje pisca da bi primanje toga sakramenta produbio i tako pomogao učinkovitijem djelovanju nadnaravne milosti (usprkos specifično znanstvenom vidu, rasprava o naravnim elementima sakramenta ne može se sasvim dijeliti od njegovih nadnaravnih elemenata i učinaka!).

Treće: prve dvije napomene bile bi uistinu suvišne kad bi barem svećenici imali toliko povjerenja i istinske kršćanske ljubavi prema svojoj subraći, osobito starijoj (koji imaju svoje životno djelo već iza sebe i

ne mogu im više podvaljivati sumnje što bi sve još mogli u kasnijim godinama heretično reći) te ne bi iza svake druge rečenice, koja ponekad možda nije sasvim jednoznačna, sumnjičili zbog krivovjerja i sablažnjavali se. To znači: ako bi čitajući takve rasprave (referate) u sebi imali potrebnu benignu a ne malignu motivaciju, da se izrazim terminom suvremene psihologije, ne bi se tako brzo »sablaznili« nad autorom. Na žalost, premalo smo svjesni da s takvim pomanjkanjem međusobnog povjerenja i bratske ljubavi nehotice kod protivnika potvrđujemo predrasudu koju je slavni psiholog C. G. Jung izrazio ovako: »Schlichte Laune ist das Laster der Frommen« (Slabo raspoloženje mana je pobožnih).

Prapotreba ljudskog srca

Zanimljiva je činjenica da ljudi one svećenikove funkcije u kojima prevladava »opus operatum« (osobito u žrtvi sv. mise) najmanje kritiziraju. Naprotiv su najčešći predmet kritike one funkcije gdje je istaknutiji »opus operantis«. To su propovijedi, sprovodi i razni drugi obredi. Što se tiče kritike sakramenta pomirenja je nekako u sredini između ta dva ekstrema. Tu je dio koji otpada na opus operantis nekako (molim, ne matematički!) jednak s opus operatum, to tim više što u sakramentu pokore opus operantis ima svoj sastavni (integralni) dio i u penitentu još više nego u samom ispovjedniku.

Radi toga integralnog dijela koji ima opus operantis, tj. čovjekovo osobno sudjelovanje, vrlo je važna i psihologija sakramenta pokore. Ona je tim važnija i zato što su njene komponente radi sve veće osobne osjetljivosti modernog čovjeka sve više zapletene (komplicirane).

Možda bismo mogli susret čovjeka s Bogom u Euharistiji i u sakramentu pomirenja najbolje ovako specificirati: čovjekov susret s Bogom doseže u Euharistiji svoju najintimniju mističnu dubinu, a u sakramentu pomirenja svoju najintimniju ljudsku dubinu.

Mogli bismo još reći: ako gledamo povijest Katoličke crkve i uspoređujemo njezin pastoralni rast s pastorizacijom kod pravoslavnih i protestanata, neće biti pretjerano ustvrditi da veće pastoralne uspjehe kod nas treba zahvaliti prije svega dsisciplini sakramenata, osobito sakramenta pokore, koji vjernike doslovno disciplinira na putu prema Bogu bolje nego ikakva druga pobožnost.

Protestanti su u povijesti, a i danas, više puta u različitim krajevima i u različitim oblicima zapažali da im je stvarno potreban sakrament pokore. Stoga su razne skupine uvijek iznova predlagale da bi bilo potrebno ponovno uvesti ispovijed.

Zanimljivo je također da su znameniti mislioci, koji su uzrasli u protestantskom kulturnom ozračju, a kao slobodni mislioci u vjreskom pogledu od njega se udaljili, u kritičnim životnim situacijama zavidjeli katolicima upravo na sv. ispovijedi, koje protestanti nemaju.¹

¹ Opširnije citate o njemačkom pjesniku Goetheu i drugima vidi u: **Pastoralna psihologija**, Celje 1946, 209—231.

I ne samo pripadnici drugih konfesija, nego i suvremeni mislioci, koji se hvale da nemaju nikakve vjere, izjavljuju da suvremenom (modernom) čovjeku najviše nedostaje katolička ispovijed. Tako se je izjasnio pred nekoliko godina ljubljanski profesor dr. Fran Černe.²

Pogledamo li u povijest i etnologiju vidjet ćemo da ispovijed u biti uopće nije ni iznimka ni privilegij kršćanske vjere, nego da su je poznavali stari poganski Grci, Frigijci i Sirci i razni »prirodni narodi« u Africi i drugdje: ispovijed pred prijateljem, magom ili svećenikom bila je od pradavnina nešto vrlo uobičajeno, osobito u životnoj opasnosti.

I u moderno vrijeme susrećemo u rubnim situacijama sličnu potrebu za ispovijeđu: na fronti, oficir prije bitke odjednom klekne pred svoga »posilnoga« i moli ga da mu se ispovijedi. Taj ga čudno pogleda, a oficir ne čeka nego mu već otkriva svoju dušu.

Poznato je da zločinci obično sami sebe izdaju, jer im savjest ne da mira. Nisu u stanju sami nositi teret zločina. Tek kad se ispovijede svom znancu (koji ih kasnije izda!) odmah im je lakše. Tako su u Berlinu pred II. svjetski rat objavili zanimljive statističke podatke: većina zločina je otkrivena putem neke samoizdaje, kad su se zločinci »neoprezno« sami otkrili drugima.

Kad su 13. veljače 1917. na Elizejskim poljanama u Parizu uhapsili slavnu plesačicu Matu Hari kao ratnog špijuna i osudili je na smrt, ona je kao svoju posljednju želju izrazila da bi stupila u Katoličku crkvu. Kad su je u čudu upitali zašto baš u katoličku a ne u protestantsku (bila je bez konfesije iz mješovitog braka) dala je značajnu izjavu: »Jer tamo imaju ispovijed«. Tražila je mir srca! Nije uzalud Krist ustanovio sakrament pomirenja s pozdravom: »Mir vama!«.

U svjetlu povijesti i psihologije ispovijed je dakle prije svega prapotreba ljudskog srca.

Krist je i tu stranu ljudskog srca dobro poznavao i zato je ustanovio sakrament tihe ispovijedi i odlaganje osobnog ljudskog bremena na rame brata čovjeka, koji će mu ga pomoći prenijeti u beskrajnu dubinu Božje ljubavi i smilovanja.

Kao Božji poznavalac ljudskih srdaca Krist je znao da bi ljudi i sami pronašli ljudski nadomjestak za ispovijed kad je on sam ne bi ustanovio kao poseban sakrament olakšanja, pomirenja i duševnog mira.

Poznato nam je da ljudi i uz sakramentalnu ispovijed ponekad u raznim prilikama traže duge oblike nesakramentalne ispovijedi, koji će im sakramentalnu ispovijed dopuniti ili čak nadomjestiti.

Prapotreba nevjernoga srca

Tako smo se već našli kod glavnog psihološkog pitanja koje se suvremenom pastoralcu nameće kod sakramenta pomirenja.

² Vidi članak »Veliko smo opustili«, Cerkev v sedanjem svetu, 9 (1975), 2—7.

Ako je ispovijed uistinu prapotreba ljudskog srca, kako onda moderni čovjek postepeno sve više mimoilazi katoličku ispovijed? Kako to da moderni ljudi mnogo češće idu k raznim psihoanalitičnim psihoterapeutima i traže izlaza iz svoje duševne tjeskobe u brojnim savjetlvalištima a u isto vrijeme žale za gubitkom katoličke ispovijedi?

Odgovor glasi: krivnja je na obadviije strane, i kod modernog čovjeka i kod ispovjednika.

Moderni ljudi sve više gube podlogu za primanje sakramenta pomirenja. Gube naime vjeru u Boga i Crkvu, a vjera je nužna podloga za primanje sv. sakramenata. Tko više ne vjeruje, ne može uspješno primiti sakramenta, nego ide tražiti utjehe i preodgoja samo u modernim oblicima psihoterapije.

Ako nam je jasno da je glavna, i to nenadoknadviva prednost sakramentalne ispovijedi pred sekulariziranom psihoanalizom u tom da daje čovjeku Božju garanciju otpuštanja grijeha i u isto vrijeme Božju garanciju (oslonac) za umirenje savjesti, onda je sasvim jasno da čovjeku koji nema vjere nedostaje i sama podloga za tu Božju garanciju. Takav ne samo da nema vjere u Boga, on nema ni vjere u Božje oprostjenje niti Božje garancije za mir savjesti.

Odatle zanimljiva okolnost da se opadanje vjerskog života počelo vidno opažati upravo kod primanja sv. sakramenata, do kojih je redoviti put upravo pristupanje k ispovijedi. Tu se najprije počelo opažati poimanjanje žive vjere: mnogo je ljudi još išlo misi a počelo zanemarivati ispovijed. To vrijedi i danas iako je taj raskorak znatno manji (zbog liturgijske obnove).

Naravno ima tu i drugih razloga: kod ispovijedi ljudi više nego kod mise doživljavaju svećenika kao posrednika. Kod ispovijedi im je »opus operantis« više u središtu nego kod mise, gdje je više u središtu »opus operatum«. Stoga imaju protiv ispovijedi više čisto osobnih, »ljudskih« izgovora, kritike i poteškoća nego kad se radi o misi, jer tu ljudski element ide više u pozadinu ne samo kod svećenika nego i kod vjernika.

Međutim, u modernom čovjeku se ruše ne samo vjerski nego i moralni oslonci za pristup k sakramentima. Moderni čovjek sve više gubi samu moralnost i njezine temelje.

Suvremena sekularizirana, tj. naturalizirana, racionalizirana i mehanizirana misaonost sve više reducira sav moral na čisto prirodno, mehaničko i racionalno događanje. Tako sve više nestaje razlike između moralnog dobra i zla, između grijeha i kreposti, između slobode i nužnosti. I sav ljudski moral su reducirali na razinu čistog uspjeha i neuspjeha, istine i zablude, sreće i nesreće, a razlika između zasluge i grijeha samo im je »metafizički opterećen« pojam.

Tako čovjek nije više ni grešnik ni svetac. Svi su ti pojmovi demitologizirani. Zato više nema ni potrebe da bi išao na ispovijed i tamo se optuživao za svoje grijeha ili čak molio za oprostjenje ili odrješenje.

To je slika suvremenog, tzv. potrošačkog društva i njegova mentaliteta. S druge strane moderni čovjek je svoj moral, kojega još ima, »pomakao« u više pravaca i s tim se hvali da je pred nama, kao da mi sa svojim ispovjednim obrascima zaostajemo za tim njegovim moralom. Tako mu opet nedostaje temelja za pristup k sakramentu pomirenja.

Znamo prije svega da se moderni čovjek udaljio od seksualnog morala. Tu on više ne pozna prave razlike između dopuštenog i nedopuštenog. Sve mu je prirodno i kao takvo dopušteno, pa radilo se i o stvarima koje duboko zadiru u naravno organsko zbivanje (npr. pobačaj, nasilni prekid trudnoće!).

Grijesi protiv 6. i 9. Božje zapovijedi za mnoge moderne ljude, makar se još smatrali vjernicima, nisu više *materia necessaria sacramenti*.

I tu se već nalazimo na pravom raskršću: do sad smo u svojoj ispovjednoj praksi pretežno obraćali pažnju upravo na tu materiju. Pri tom smo imali svoje pastoralne razloge (zle posljedice tih grijeha za pojedinca i za društvo), iako znamo da Dekalog ima drukčiju ljestvicu vrednota na kojoj je grijeh protiv seksualnosti tek na 6. i 9. mjestu, a ne na prva tri. Jedan od osobitih pastoralnih razloga bio je u našem stoljeću bez sumnje upravo u suvremenom, pod uplivom freudstva (psihoanalize) raširenom panseksualizmu, protiv kojega se katoličko dušobrižništvo naravno moralo odupirati.

Osim toga, moderni se čovjek — možda podsvjesno kao za izgovor i opravdanje — utječe na druga područja ljudskog djelovanja, osobito na društveno relevantni moral. Mjesto grijeha protiv čistoće naglašava osobito grijeh protiv društva, razne socijalne dužnosti prema državi i narodu i preko njih prema cijelom čovječanstvu.

Štaviše, idu još dalje i naglašavaju čovjekove moralne dužnosti i prema životinjskom i biljnom svijetu i prema cijeloj prirodi. Ljudski moral odsad ne bi više smio biti individualističan (»briga za vlastitu dušu«), nego u isto vrijeme i prije svega socijalan, povrh toga i planetaran (mora obuhvaćati sav planet!) čak i kozmičan (sav svijet!): zaštita prirode od upropašćavanja šuma, zagađivanja zraka, trovanja vode itd. Predbaciju nam da su naši obrasci ispita savjesti zastarjeli: individualistični, premalo vode računa o socijalnim dužnostima čovjeka prema društvu a posebno o najnovijim dužnostima koje nalaže mehanizirano ljudsko društvo, kao što je npr. pitanje: »Jesam li se javio vlasniku kola koja sam na parkiralištu nehotice očešao?«

Konačno, moramo još naglasiti i činjenicu da je suvremeno društvo neurotično. U zapadnim zemljama na klinikama su najpopunjeniji psihijatrijski odjeli. Zapadnom čovjeku, barem on tako subjektivno doživljava i izjavljuje, treba prije svega riješiti njegove egzistencijalne probleme: tražiti rješenje opstojnosti da bi u sebi nadvladao otuđenje (alienaciju), tek po tom možda bi bio u stanju ispitivati se i o »milostivom Bogu« i o »oproštenju grijeha«. Nije mu prvenstveno stalo do raščišćavanja vlastite savjesti i grijeha, nego neposredno samo do raščišćavanja vlastite opstoj-

nosti (egzistencije) i njezine problematičnosti, nesigurnosti. Suvremeni čovjek ne sumnja na prvom mjestu u svevišnjeg Boga, nego u vlastitu egzistenciju. To je uistinu paradoksalno stanje, ali — na žalost — to je činjenica, a ne čista teorija.

Tu se dakle sučeljuje sakrament pomirenja, koji smo nazvali »prastarom psihoanalizom«, s modernom psihoanalizom i njezinim psihoterapeutskim metodama.

O tom nisu pisali samo brojni drugi autori, nego sam i ja već imao prigode o tome pisati i uspoređujući ustanoviti višestruke sličnosti kao i osobite prednosti koje ima sakrament pomirenja kad se usporedi s psihoanalizom i drugim modernim psihoterapeutskim tehnikama.³

Ta poređenja upozoravaju da postoji odveć velika podudarnost ili barem sličnost između ispovijedi i psihoanalitičkog postupka ako promatramo čisto psihološku stranu u svih pet točaka koje kod sakramenta pomirenja brojimo kao djela penitenta (ispit savjesti, ispovijed, kajanje, odluka, pokora ili zadovoljština). Isto tako svi znamo da među njima postoje i velike razlike, osobito u točki »kajanja«, jer psihoanaliza zapravo i ne pozna pravoga kajanja ili žaljenja, iako zahtijeva ili barem pretendira na neko obraćenje ili preodgoj, u stvari na preusmjerenje i u tom »liječenje« pacijenata.

Zbog tih sličnosti mogli bismo u psihoanalizi otkriti uistinu neku religioznu jezgru, neki residuum koji je iz nekadašnje religiozne prakse ostao i u sekulariziranom obliku suvremene psihoterapeutske tehnike.

Tako je psihoanaliza — vlens nolens — neki surogat, nadomjestak za staru kršćansku ispovijed.

Usprkos nenadomjestivoj prednosti, što je ima sakrament pomirenja sa svojom Božjom garancijom za čovjeka (naravno za onoga koji vjeruje) da su mu grijesi izbrisani tako da ih je sam Bog »zaboravio«, kako tješi već prorok Ezekijel (18, 22) u Starom savezu, i usprkos priznatoj garanciji ispovjedne tajne koju je Crkva sankcionirala strogim kaznama, ipak uza sve to suvremeni psihoanalitičari predbacuju da katolička ispovijed stavlja penitenta u psihološki neugodan položaj, što otežava čovjeku pristup tom sakramentu. Radi se o inferiornom položaju koji ima penitent u odnosu na ispovjednika. Ta inferiornost ima više sastavnih dijelova.

Najprije je to već po svojoj definiciji ili, ako se toga ne držimo, već po svom nutarnjem smislu — pokora. To je kako ga redovito nazivamo sakrament »svete pokore«. Stoga je ispravno kad u novije vrijeme radije obnavljamo starokršćanski izraz sakrament pomirenja (s. reconciliatio-nis) da barem u izrazu odmislimo to stanje.

U stvari taj sakrament pomirenja jest i mora biti »pokora«, jer je jedan od njegovih sastavnih dijelova ili točaka u katekizmu upravo pokora ili zadovoljština za grijehe. Između ostaloga u tom se razlikuje taj

³ Vidi: Religöser Kern in der psychoanalytischen Katharis. Proceedings of the 3 rd Intern. Congr. of Soc. Psychiatry, Zagreb 1970, vol. 4, Zagreb 1971. (separat); isto: Religiozna jezgra u psihoanalitičkoj katarzi, *Sveci*, 17—18, Zagreb 1970, 35—39; Religiozno jedro v psihoanalitički katarzi, *Bogoslovni vestnik*, 30 (1970) 188—192.

starodavni sakramenat od moderne psihoanalize: čovjek se mora ne samo kajati za grijeh, nego davati zadovoljštinu i činiti pokoru za njih. U tome je također sredstvo »popravka« i jedan od ciljeva svake sakramentalne ispovijedi. A istina je i obratno: upravo odsutnost pravog popravka ili zadovoljštine za grijeh modernim ljudima je povod za predrasude protiv ispovijedi, naime, »upravo oni koji idu na ispovijed nisu ništa bolji od nas koji ne idemo; ništa se ne popravljaju« i sl.

I sami vjernici ispravno shvaćaju ispovijed kao »pokoru«. Bez sumnje se svaki iskusan svećenik u svojoj dugogodišnjoj praksi susretao sa sličnim epizodama kao što je ova: u punom povjerenju netko vam u sitnice priča svoj život, sve što je sagriješio, možda više kao zanimljivost nego kao pravu ispovijed. Kad mu zatim reknete da bi mu nakon takve detaljne ispovijedi već mogli dati odrješenje, on vam — na vaše iznenađenje — odgovori: »Oh, ne, ne! Za odrješenje ću ja još ići na ispovijed. Ovdje sam to onako usput pripovijedio, a tamo ću još jednom namjerno 'za pokoru'«.

No, doživite i suprotne slučajeve: netko razgovara s vama na široko o svojim moralnim zabrudama. Kad mu prigovorite zašto to ne kaže i na ispovijedi, zašto neće na ispovijed, jednostavno odgovori: »Ne, na ispovijed ne idem jer me je 'stid' to kazati. To me ponižava!«.

»Tako — mislim — dok čovjek o svojim grijesima pripovijeda kao o svom junaštvu, dovitljivosti i zabavi lako mu je sve to reći, a ako sve to mora priznati kao grijeh i krivnju, nema za to snage, to je za njega preveliko poniženje i pokora!«

Zaključimo li iz oba primjera i povučemo li logične konsekvencije vidimo da ljudi u obje skrajnosti pravo shvaćaju sakramentalnu ispovijed: to je uistinu sakramenat koji traži od čovjeka pokoru i zadovoljštinu; i ta zadovoljština je upravo na prvom mjestu u tom poniženju koje od čovjeka traži skrušeno priznanje grijeha i slabosti. Već sam zahtjev za pokajanje u sebi imanentno sadrži i dio poniženja; i čovjek koji nije dovoljno ponizan uopće nema psihološke podloge za kajanje. Priznanje da nešto nisam uradio kako treba i da moram to opozvati (požaliti) i stvoriti tvrdnu odluku da toga drugi put neću učiniti, već samo po sebi »ponižava«. Na takve stvari čovjek ne može biti »ponosan«, to mu ne može biti motiv za »hvalisanje« i oholost. A vrijedi i obratno. Česta ispovijed je najbolja (psihološka) vježba u poniznosti.

Ako se kod toga netko sablažnjava, kao da tim naglašavanjem »pokore« i »poniženja« sam sakramenat »ponižavamo« i da o najsvetijim stvarima ne govorimo s poštovanjem, to je u stvari lis de verbo ili — ne možemo to drukčije rastumačiti — zlonamjerno tumačenje riječi koje i ti isti koji se sablažnjuju nad takvim govorom upotrebljavaju u samim službenim i poluslužbenim obrascima toga sakramenta kad kažemo: »Ponizno priznajem svoje grijeha itd.«

Neki mi je župnik jednom pisao: »Već 40 godina se ispovijedam a još nikada mi ispovijed nije bila pokora i poniženje nego uvijek utjeha i milost«.

Takvo pisanje je pravo izmotavanje, jer naglašava milost koja je ustvari plod i nakana sakramenta, a niječući poniznost zaboravlja da i tu milost u sakramentu dobivamo samo putem »ponižavanja« pred Bogom i čovjekom. Ljudski bismo mu mogli jednostavno odgovoriti: »Žalosno bi bilo ako bi svećenik imao takve grijeha koji bi ga na ispovijedi ponižavali da bi više doživljavao poniženje nego milost«. Povrh svega moramo još napomenuti da je psihološki lako »doživjeti« samo poniženje, a ne milost, jer u milost i njenu prisutnost možemo vjerovati i nadati se (tko bi obratno tvrdio došao bi u sukob s dogmom i dogmatičarima pa makar to tako »pobožno« branio protiv psihologa).

Drugi se opet zgražaju i govore da ispovijed nije pokora za penitenta, nego za ispovjednika kad mora sate i sate sjediti u ispovjedaonici. Mislim da je taj prigovor više samohvala »pobožnih ljudi«, koji rado ističu kako veliku duhovnu utjehu nalaze baš u tom sakramentu. Pri tom zaboravljaju da dobru svećeniku ispovijed ne može biti »pokora«, nego je i za njega prije svega prigoda za dobro zaslužno djelo, to znači milost. Smije li svećenik shvaćati dijeljenje sakramenata kao pokoru ili teret, a ne kao milost — i za sebe? Jesmo li zbilja tako daleko da vjernici gledaju za sebe u sakramentu prije svega milost a za svećenika »pokoru« ili »kaznu«. Takvo mišljenje bilo bi žalosna svjedodžba i za vjernika i za svećenika! Kao psiholog moram još nastaviti.

Na drugom mjestu osjeća vjernik u ispovijedi inferiornost pred ispovjednikom u svojoj ulozi. Već sam vanjski položaj je takav da penitent mora kleknuti pred ispovjednikom i klečeći moliti za oprostjenje grijeha. Penitent dolazi kao grešni, sam se optužuje pred ispovjednikom koji je po Božjoj ovlasti »sudac«, Božji namjesnik, vicarius Christi s vlašću vezanja i odrješivanja. Istina je da penitenti u većini slučajeva odu iz ispovjedaonice kao »odršeni« a ne »osuđeni«. Ipak je imanentno toj ulozi da za penitenta označuje inferiorno stanje u odnosu na ispovjednika.

Ali u takvo inferiorno stanje dolazi pred suca ispovjednika i sam ispovjednik čim zamjeni ulogu i pođe sam na ispovijed. To vrijedi za sve vjernike. Ni papa nije u tom izuzet niti može biti. Ako mislimo na to, odmah se ta inferiornost penitenta odjednom izjednači sa samim najvišim poglavarom Crkve i gubi svoj negativni predznak, barem u toliko da više ne predstavlja stvarne psihološke zapreke.

Dobar ispovjednik zna čovjekovu inferiornost i poniznost, kad mora priznati svoje grijeha i pogreške, smanjiti na minimum i tako uistinu pokazati da zna biti dobar psiholog u razumijevanju ljudske bijede. Za primjer navodim poznatog ljubljanskog ispovjernika, koji star skoro 100 godina ispovjedi »još polovicu Ljubljane«, a poznat je po svojem divnom obziru, koji graniči sa svetačkom priprostošću premda ima tri doktorata. Taj ispovjednik ima običaj da penitentu uz grijeha koje mu ispovijedi

312. pokaže na njegove dobre strane: »Znate, vi imate i dobrih svojstava; znate, vi niste samo zlo činili, učinili ste i mnogo dobra; znate, ako ste majku jednom uvrijedili, sigurno ste joj svaki dan napravili i kakvo veselje; ako ste se jednom zaboravili, znate, više puta ste se i svladali« i sl. Takva pohvala ima dvije strane: nije samo izraz neke naivne dobrote koja ne vidi grijeha i ne može zamisliti ništa zla, nego je u isto vrijeme s lijepim osjećajem motivirana opomena penitentu neka drugi put radi dobro a ne zlo. Takva »pohvala« u biti je najsnažnija motivacija za obraćenje: kad penitent osjeti da ga ispovjednik takvim riječima diže previsoko, postaje za pravo svjestan kako je stvarno preduboko pao i da mora prestati s takvim načinom života. Uostalom, svi znamo da je pozitivna motivacija, tj. pogled na krepost i vrednotu koju treba ostvariti, već principijelno snažnija od negativne motivacije koja ga samo upozorava na grijeh i zabludu; samo na ono što ne smije a ne na ono što mora. Takva negativna motivacija je okrenuta u prošlost, a pozitivna u budućnost, kamo smjera svaki popravak ili obraćenje. Obratiti se ili popraviti se ne možemo nikada za prošlost, nego uvijek samo za budućnost.

U usporedbi s psihoanalizom moramo reći da i tamo klijent dolazi pred psihoterapeuta u inferiornoj ulozi, ne s obzirom na vanjske okolnosti: da bi morao klečati; on može udobno sjediti pa čak i ležati (grčki: klinein), što ga doslovno stavlja u kliničko ozračje.

Ovdje moramo poći još dalje: svaki je pacijent u odnosu prema svom liječniku u inferiornom stanju. To vrijedi opet i za samog liječnika čim zamijeni ulogu i pođe kao bolesnik svom kolegi liječniku tražiti liječničku pomoć. Ta inferiornost je dakle u sličnim duševno-zdravstvenim odnosima opet imanentna, nedjeljivo sadržana u samom procesu liječenja. Zato odnos penitenta prema ispovjedniku nije u stvari nikakva iznimka. Razlike u pogledu inferiornosti između ispovijedi i psihoanalize su nebitne, sporedne.

Moramo dodati još i ovo: ni u psihoanalizi nije taj odnos bez trenja i otpora (to je u stvari pravi terminus technicus). Otpor spada u integralne sastavne dijelove psihoanalitičkog odnosa i procesa liječenja. Tako taj otpor stvarno kod psihoanalize — mutatis mutandis — predstavlja onu kritičnu fazu koja kod ispovijedi paralelno traži poboljšanje, obraćenje, kojemu se ponetko hotimično ili nehotice suprotstavlja jer je odveć vezan na svoje ustaljene pogreške ili mane.

Radi se o pravnoj metanoi koju sakrament pomirenja traži od čovjeka, a koju također traži — mutatis mutandis — i psihoanalitički proces duševnog liječenja.

U toj metanoi, obraćenju, radi se na prvom mjestu o promjeni onoga što suvremena psihologija zove stav ili atituda. Suvremena moralka snažno naglašava upravo taj stav za ispravnu ocjenu grešnosti. Razumije se, to je naglašavala i prijašnja katolička moralka kroz sva vremena, samo je radi odveć naglašene kazuistične jasnoće u praksi (ne u teoriji!), na žalost, to išlo u pozadinu.

Upravo radi stavljanja naglaska na osnovni stav koji odlučuje da li je i kako dugo čovjek habitualno u stanju grijeha, potanko nabranje grijeha s obzirom na njihov broj sekundarnog je značenja. U tom se današnja moralka ništa ne razlikuje od moralke ranijih stoljeća, ali je praksa opet upozorila na teoretski uvijek primarnu važnost habitualnog stava.

Što koristi nabrojiti sve grijeha po broju, ako habitus, atituda, stav, ostane još uvijek jednako grešan. Tako bi brojčani integritet ispovijedi mogao ponekom biti podstrek za ogrezlost u grijehu. Kad je sve nabrojio, taj kaže »sad sam sve uredio«, kao da je samim nabranjem već dosegao bit sakramenta i kao da je u nabranju već sadržan popravak i obraćenje i početak novoga života.

S pojmom stava i potrebe za obraćenjem u sakramentu pomirenja već smo se dotaknuli točke koja je psihološki sudbonosno važna osobito kod čestog ispovijedanja malih grijeha.

Prapotreba vjerničkog srca

Za ljude koji ne idu ili više ne idu na sakramente najveći je pastoralni problem vjera kao temelj sakramentalnog života. Za vjernike koji redovito primaju sakramente najveći je pastoralni problem njihova pobožnost.

Za »nevjerne«, odnosno nereligiozne ljude najveći je problem sama vjera s principima morala, kako ih uopće pomiriti s blizinom Boga i Crkve i tek onda *pridobiti*. Za religiozne ljude koji se osjećaju vjericima i crkvenima najveći je problem kako *produbiti* njihov sakramentalni život. Oba su ta pastoralna nastojanja važna.

Sigurno je da bi naše prvotno nastojanje u pridobivanju i obraćenju nevjernika bilo da ih »spasimo«. To je dakle u biti već pravo »misijsko djelo« usred zapadnoevropskog svijeta. Kao preko noći misijska se zemlja iz Afrike i Azije preselila natrag u Evropu. Mi to premalo vidimo i o tom u stvari premalo vodimo računa.

Sigurno je da je i briga za produblivanje religioznog života vjernika pastoralno vrlo važna. Ponekad nam se čini da je to još važnije od misijskog obraćenja nevjernika; važnije stoga što se zbog krive pobožnosti i slaba primjera vjernika i sami nevjernici zgražaju, sablažnjuju i opravdavaju svoju nevjeru.

I to je važan psihološki momenat koji se zaista više tiče psihologije nego moralke ili asketike kao takve. Istina je da su poteškoće, zapreke i pitanja religioznog života, a osobito misijskog obraćenja ili pridobivanja nevjernika takve da im nikakva psihologija ne može doskočiti. Općenito, moramo imati na umu da u pitanju vjere psihologija nikada nema niti će imati zadnje riječi, osim da se vratimo na već zabačene jednostrane pozicije modernizma. A ipak nam psihološka strana sakramenta pomirenja u mnogim stvarima bolje razjašnjava i produbljuje pojavu naše pobožnosti i njezinu pastoralnu problematiku nego kad bismo sve to promatrali samo

tradicionalnim pastoralnim očima.

Upravo kod »pobožnih« ljudi je osnovni stav odlučan za sav njihov vjerski život. Promijeniti njihov stav psihološki je više puta skoro nemoguće. Oni u toj odlučnosti svog stava gledaju i odlučnost svoje vjere. Psiholozi religije gledaju cilj religiozne psihologije i pedagogije upravo u stvaranju vjerskog stava, koji već po svojoj definiciji označava stalnost mišljenja i čuvstvovanja u određenom smjeru i na određenim psihološkim temeljima.

Za čovjeka stav znači stabilnost, a stabilnost identičnost. Po svom stavu čovjek sam sebe na neki način već identificira. Čim se više ne bi mogao identificirati, to znači naći u sebi stalnih, konstantnih odziva i stavova u sučeljavanju s pojavama u svijetu, nastupila bi kod njega opasna osobno kriza: čovjek se više ne snalazi, postaje kolebljiv i ošamućen, ne pozna više sebe, nema pouzdanja ni u sebe, ne zna više »tko je«. Takav čovjek nije »osoba« (ličnost!).

Tu treba tražiti psihološki razlog zašto su ljudi osobito u religioznim stavovima i još više u religioznim praksama, tako grčevito stabilni i konstatni, skoro šablonski uvijek jednaki. U tom žele naći svoj splendid isolation, žele biti nepovredivi i traže »mir«, ne podnose promjena i reformi, sablažnjuju se nad reformama, ne primaju ih uopće ili s velikom nutarnjom rezervom i otporom, pa makar im ih propisivao — sam Sveti otac. Kod tog njihovog stava zaustavlja se poslušnost i samom papi. Sjetimo se samo olakšanja propisa o postu, kako su ih stari s rezervom i sablažnjavanjem na jeziku primali i dalje se držec »stare vjere«, iako je »ni papa više ne drži« (doslovni citati iz brojnih usta).

Slično možemo ustanoviti i s obzirom na praksu u primanju sakramenata.

(Nastavit će se)