

TEMELJNI OBLICI ŠTOVANJA SVETACA KROZ POVIJEST CRKVE

Dr Franjo Emanuel HOSKO

Kad se nastoji odrediti oblike štovanja svetih u prošlosti (Kato-
ličke) Crkve, valja se opredijeliti: da li kroz svojevrsnu teološku siste-
matizaciju istaknuti uvijek prisutne i priznate oblike kulta svetaca
tijekom prošlosti Crkve ili, opet, rekonstrukcijom povijesnog slijeda
kulta svetaca pokušati naznačiti očitovanje tih oblika. Čini se zgodnije
slijediti ovaj drugi postupak, premda on stavlja težište razrade na
prva stoljeća kršćanstva, a u kasnijem vremenu upozorava na napredak
ili odstupanja.

Osim toga vrlo je važno, ali u ovakvim prikazima gotovo nemo-
guće, izbjeći dojam da je svetost Crkve i njezinih svetaca samo ispu-
njavanje nekog nepromjenjivog, nadnaravnog, moralnog imperativa
koji bi bio jedanput zauvijek nepromijenjen i obvezatan za sve gene-
racije.¹ Povijest svetosti u Crkvi, kao i povijest kulta svetaca, morala
bi pokazati da su sveci inicijatori i stvaralački uzori upravo one sve-
tosti koja je karakteristična za određeno razdoblje života Crkve. Svaki
svetac stvara novi stil i novi oblik vrhunskog ostvarenja Božje milosti,
a taj stil i oblik su vjerodostojan odgovor na primljenu milost i, isto-
dobno, istinska mogućnost za druge.²

U ovoj raspravi potrebno je pretpostaviti poznavanje naravi kulta
općenito, a kulta svetaca napose; također poznavanje antropološke i
biblijske utemeljenosti kulta, kao i striktno katoličke interpretacije
utvrđene na teologiji zajednice svetih.³ Imajući sve to u vidu jedno-
stavno se može postaviti pitanje: kada se u kršćanstvu javlja i kako se

¹ Pojam svetost želi označiti nešto što je bitno i isključivo Božje svojstvo: ono što jest njegovo, jasno i nesaopćivo. Takvo svojstvo je cjelovitost ili punina bića (ontološki), odnosno punina vrline Božje volje u djelovanju (moralno). Svetost se može pripisivati čovjeku i stvo-
rovima koji se odnose na Boga, i to ili zbog specijalne pripadnosti njemu ili zbog neke više
njegove nazočnosti u stvorenju. U ovom posljednjem smislu svetost u kršćanstvu dobiva bitno
značenje za čovjeka: ne u kreposti moralnog savršenstva, već u kreposti nadnaravnog udjela
božanske biti u čovjeku; u čovjeku se začinje nešto kao druga narav i razvija život milosti.
Svetac je čovjek koga ova participacija čini sličnim Bogu pa je svetac čovjek koji je dostigao
visok sklad, moralnu savršenost (usp. G. LANCZKOWSKI, *Heilig und profan, religionsgeschicht-
lich*, u: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. izd., Tübingen 1959, III svezak, 146—148).

² K. RAHNER, *Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung*, u: P.
Manns, *Reforme der Kirche*, Mainz 1970, 13.

³ Kult je osnovni izraz religije; sadrži unutarnje i vanjske čine kojima se — u kršćan-
stvu — izričito časti Boga, a u analognom smislu također osobe i stvari Bogu na poseban na-
čin pridržane. Bogu se izražava štovanje zbog njegove beskonačne transcencije i svetosti s
istodobnom spoznajom vlastite potpune ovisnosti te s uključnom željom prionuti Bogu u sve-
tom ujedinjenju (usp. E. J. LENGELING, *Kult*, Handbuch theologischer Grundbegriffe (HTG),
München 1962, I svezak, 865—880).

izražava štovanje svetih? Odgovor pruža povijesna epoha koju nazivamo Ranokršćanska velecrkva prvih triju stoljeća. koji su svojom krvlju posvjedočili vjeru i po tome postali svjedoci Božje objave u Kristu.

Najstarije svjedočanstvo o štovanju mučenika odnosi se na Polikarpa, biskupa Smirne, koji je 155. g. mučen u tom gradu. Opis nje-

I

Prvi sveti koji su bili štovani, a dan smrti im se slavio kao pravi rođendan, bili su mučenici. Do sredine 2. st. mogla je grčka riječ »martyr« značiti svjedoka koji je neku istinu potvrdio; i Krist je bio nazvan veliki svjedok jer je objavio Božji plan spasenja i posvjedočio istinu o Bogu. Od sredine 2. st. upotrebljava se riječ »martyr« samo za one govog mučeništva, »Martyrium Polycarpi«, napisan je godinu ili dvije kasnije, a svojom preciznošću nadomješta šutnju dokumenata iz ranijih godina: »Njegove kosti, dragocjenije od najljepših dragulja i suhoga zlata, sahranismo na dostojnom mjestu. Neka nam Bog dopusti da se na tom mjestu možemo sastati i radosno slaviti rođendan ovoga mučenika.«⁴ Upravo mjesne crkve u Maloj Aziji prednjače u odavanju štovanja mučenicima. Kult svetih, izgleda, razvio se kasnije u Rimskoj Crkvi, jer je u svom prvom martirologiju »Depositio martyrum« sačuvala samo spomen mučenika iz 3. stoljeća; još se teže nalaze tragovi štovanja mučenika u judeokršćanskim crkvama Sirije i Palestine onoga vremena.⁵

Nije teško rekonstruirati način štovanja mučenika; u početku on se nije razlikovao od štovanja koje su suvremenici iskazivali svojim pokojnicima. Okolnosti i prilike su također diktirale da se kršćani zadovolje općim pogrebnim počastima, ali je Crkva te pogrebne obrede nadahnula mišlju na besmrtnost i na bratstvo u Kristu, pa je tako uključeno ispovijedala kako ovi članovi, koji su umrli za Boga, dalje u Bogu žive, ali i u zajedništvu s braćom svojom u Kristu na zemlji. Bila je to prva etapa štovanja svetaca u kojoj se mučenicima iskazuju iste vanjske počasti kao i ostalim vjernicima.⁶ Međutim pred kraj 2. st. nastaje među kršćanima zabrinutost zbog vječne sudbine manje uzornih kršćana, a i zbog svih onih koji nisu umrli kao mučenici. Klement Aleksandrijski († prije 215) i Origen († 253/254) traže molitve za takve kršćane, što nalaže i Tertulijan († poslije 220). »Didascalia apostolorum« naređuju za takve: »Na vašim sastancima na grobljima... prikazujte kruh bez ljage«. Za mučenike pak nije potrebna molitva; naime: »Čovjek, koji ostavlja svijet preko mučeništva, blažen je jer su pokriveni njegovi grijesi«, govore ista »Didascalia«.⁷ Na kraju vremena progonstva poprimilo je štovanje mučenika drukčiji karakter: kršćani

⁴ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, Dictionnaire de théologie catholique (DThC), XIV sv. zak, 888; sadržaj spisa i obrazloženje autentičnosti vidi: B. ALTANER, *Patrologia*, izd. Marietti 1968, str. 53—54.

⁵ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 897.

⁶ P. SEJOURNÉ, *Isto*, 889.

⁷ P. SEJOURNÉ, *Isto*, 890—894; »Didascalia apostolorum« su nastala najvjerojatnije u prvim desetljećima 3. st. u sjevernoj Siriji, usp. B. ALTANER, *Patrologia*, 87—88.

su na grobove mučenika stavljali preporuke i zazive, proslava godišnjice pogibije ima izgled svečanosti; kod slavljenja euharistije na grobu mučenika jasno se uočava razlika između godišnjice jednog mučenika i godišnjice nekog drugog kršćanina. Opravdano se može pretpostaviti da je godišnjica mučenika bila slavljena proslavom euharistije i, često, vigilijom.⁸

Kod ovih godišnjih okupljanja na grobovima mučenika oblikovalo se liturgijsko štovanje mučenika, a također je uskoro postalo sastavni dio kršćanske pobožnosti. Istovremeno je teološko razmišljanje razjasnilo da subsidijarno posredništvo svetaca ništa ne oduzima univerzalnom Kristovom posredništvu.⁹ Kao očiti oblici štovanja svetaca pojavljuju se: traženje zagovora za grešnike, prozbeno molitva mučenicima, nadijevanje mučeničkih imena novokršćenicima i odavanje osobitih počasti.

Crkva već od Ireneja († 202), kako svjedoči »Pismo lionskih kršćana« iz 177. godine, jednostušno vjeruje da mučenici imaju po zaslugi svojeg krvnog svjedočenja pravo zagovarati grešnike i da Bog uslišava zbog njihovih zasluga takve preporuke. U raspravi »O mučenicima« preporuča Ciprijan († 258) godine 251. grešnicima da se utječu mučenicima u slavi. Tako nastoji spriječiti uvriježen običaj, koji je doveo do zloraba, po kojem bi zagovor onih koji su bili mučeni, ali su preživjeli muke, imao neke pokorničke ovlasti.¹⁰

Zbog moći mučeničkog zagovora njima se upućuju molitve; pokazuju to natpisi na grobovima, a grafiti na stijenama katakombi u blizini svetačkih tijela upravo su dirljivi: »Sveti Petre i Marceline, primite svoga druga!«, »Sveti Lovro, primi moju dušu!«, »Mučenici sveti, sjetite se Marije!«, »Hipolite, ne zaboravi grešnika Petra!«¹¹

Među drugim oblicima, koji će se ustaliti tek u srednjem vijeku, bio je običaj novokršćenicima davati imena svetaca. Znak je to ljubavi prema svecu i želje da se osigura njegov zagovor, ali također i da kršćanin nasljeđuje primjer dotičnog sveca. Dionizije Aleksandrijski († 264/265) prvi spominje taj običaj u svom gradu gdje se kršćanima često davalo ime Petra i Pavla te Ivana, budući da je taj posebno nadahnjivao udivljenje.¹²

Štovanje se također izražavalo iskazivanjem počasti i priricanjem osobitih naslova mučenicima. Kao izraz želje da se sačuva uspomena na mučenike, nastaju »acta martyrum«; mučenicima se pridaju naslovi: *beatus*, *benedictus*, *dominus*; Tertulijan ih naziva »*martyres designati*« aludirajući na dostojanstvo najvišeg rimskog upravnog tijela; svećenici i đakoni dobivaju službu bdjeti nad ukopom mučenika i organizirati proslavu njihovih godišnjica.¹³

Crkva je mučenicima iskazivala najveće poštovanje, ali je brižno pazila da narod ne štuje one koji od Crkve nisu bili priznati kao mu-

⁸ J. SPLETT, *Heiligengeschichte*, Herders theologisches Taschenlexikon, (HTT), Freiburg i. Br. 1972, III svezak, 228.

⁹ B. KOETTING, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 634.

¹⁰ P. SEJOURNE, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 893—894.

¹¹ P. SEJOURNE, *Isto*, 894—895.

¹² P. SEJOURNE, *Isto*, 896—897.

¹³ P. SEJOURNE, *Isto*, 896.

čenci. Činjenica mučeništva nije bila dostatna da se daje pravo na službeno štovanje. Bila je potrebna upravo smrt za vjeru, dakle ortodoksnost, strpljivost u mukama i stanovito dostojanstvo života. Poznato je npr. da od dvanaest kršćana u Smirni, kojih se je mučeništvo nedvojbeno dogodilo kad i Polikarpovo, samo se je njemu iskazivalo svetačko štovanje. Isto tako Crkva nije priznavala mučenike neke hereze, jer Ciprijan izričito piše: »Ne može biti mučenik tko nije u Crkvi«. Bilo je, dakle potrebno ispitati okolnosti mučenikova života i smrti. Mnogo se je raspravljalo da li je dopušteno kršćaninu predati se progoniteljima. Nerazboritu revnost svi su kudili. Tako koncil u Elviri 300. određuje: »Ako netko razbije idole i daje se na mjestu ubiti, budući da to nije spomenuto u evanđelju i nije se dogodilo u vrijeme apostola, mislili smo da takav ne smije biti primljen u krug mučenika.«¹⁴ Sve je to dokaz da je Crkva nadzirala javno štovanje mučenika pa se ne može zamisliti neka godišnja komemoracija svečanog karaktera bez pristanka crkvenog autoriteta. No, tada nije trebalo u svakoj mjesnoj crkvi uspostaviti crkveno sudište koje će središtvati stvari štovanja i raspravljati o natpisu mučenika u diptihu. Biskup i njegov kler bdjeli su nad tim da se sve pravilno izvede, a posebno da ne uđu neprikladni u službeni i autentični katalog. Zato je bilo dovoljno sabrati svjedočanstva prisutnih koji su mučenika poznavali još za života i u vrijeme mučeničke smrti. Nakon takvih izvještaja nije bilo potrebno neko odlaganje, već je dostajao biskupov pristanak da se oko groba uspostavi liturgijsko štovanje.¹⁵

Ove, prvenstveno povijesne, odrednice ne smiju zapriječiti uviđaj u značaj mučeništva kao ideala svetosti. Samo tako se može razumjeti svetost Crkve, obrazložiti kult mučenika i svetaca te shvatiti oblike svetačkog štovanja, a jednako tako i ideala svetosti kroz vjekove života Crkve. Prvotno kršćansko štovanje mučenika razvilo se, usprkos primjera poganskog kulta heroja i židovskog kulta velikih biblijskih ličnosti, direktno iz pojmova Kristova svjedočanstva i posredništva sadržanih u Novom Zavjetu i iz njihova nasljedovanja.¹⁶ Mučeništvo se stoga shvaća kao milost, kao djelovanje Duha Svetoga, kao pobjeda u borbi sa Sotonom, a također kao znak ljubavi prema bližnjima. To uči Klement Aleksandrijski tumačeći Polikarpovo mučeništvo: »Polikarp je strpljivo poput Gospodina čekao kad će biti predan, jer nas je htio poučiti primjerom kako ne smijemo misliti samo na vlastite želje nego i na bližnje. To je, naime, znak prave i trajne ljubavi da se ne traži vlastito spasenje, već spasenje braće«. Stoga »mučeništvo nazivamo savršenstvom ne zato što je savršenstvo čovjekova života, već zato što izražava savršenu ljubavi.«¹⁷ Zato je mučeništvo izraz nasljedovanja Krista i istinskog sjedinjenja s Kristom. Jednom riječju: mučeništvo je znak savršenog kršćanina.

¹⁴ P. SÉJOURNÉ, *Isto*, 898.

¹⁵ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, u: P. Manns, *Reformer der Kirche* (MRK), Mainz 1970, 29.

¹⁶ J. SPLETT, *Heiligengeschichte*, HTI, III, 228, B. KOETTING, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 635.

¹⁷ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger 1965, I svezak, 143–144; H. JEDIN, *Velika povijest Crkve*, Zagreb 1972, I svezak, 324–325.

Kad su završila vremena progonstava kršćana (313.), a osobito kad je kršćanstvo postalo državnom religijom rimskoga carstva (381.), biti kršćaninom više nije bila hrabrost nego prednost. Tada mučeništvo nije moglo i nadalje biti neposredni i konkretni uzor kršćanskog života. Ono je ipak zauvijek ostalo apsolutnim mjerilom kršćanske svetosti, ali se uz mučeništvo razvilo drugo, bliže mjerilo. To su askete, djevice i mučenice te njihovo djevičanstvo, odnosno udovištvo.¹⁸ Kršćanski oci njihov život interpretiraju kao nekrvno mučeništvo zbog beskompromisne dosljednosti.¹⁹ Tertulijan upotrebljava častan naslov »Kristova zaručnica« za djevičanske askete obaju spolova, a Ciprijan u njima vidi »divan udio Kristova stada, cvat Majke Crkve.«²⁰ On ih upozorava da u njima mora živjeti duh mučeništva, tako da Crkva u razdoblju kršćanske slobode gleda u djevičanskoj suzdržljivosti dostojan nadomjestak za krvno mučeništvo, jer ovakav život zahtijeva potpuno predanje poput krvnog mučeništva. Tako se javlja novi ideal svetosti, novi ideal nasljedovanja Krista, premda će u kršćanskoj misli ostati uvijek prisutno da nijedno nasljedovanje Krista nije cjelovito osim mučeništva.²¹ Zajedničko ime za svece koji nisu mučenici jest priznavaoci. Prvi puta to ime susrećemo kao naziv za one koji su hrabro trpjeli u progonstvima, premda nisu podnijeli smrt. Rano je kršćanstvo i takvim iskazivalo posebne počasti već za života pridružujući ih kleru, kaže Ciprijan, »ako su u stanju da to budu, ali uvijek po biskupovu ređenju.«²² Još prije završetka progonstava neki su od njih uvršteni u broj svetih: prvi svetac koji nije bio mučenik na Istoku je Grgur Čudotvorac († oko 270), a na Zapadu Martin iz Toursa († 397), zatim Paulin († 358), Dionizije Milanski († 359) i Ambrozije Milanski († 397). Njihov se kult odvijao kao i onaj mučenika: proslava godišnjice smrti, štovanje relikvija, podizanje bazilika, itd.²³

Razdoblje prvih četiri stoljeća slobode kršćanstva (4. do 8. st.) označeno je prije svega bujnim razvojem štovanja mučenika, kako brojem, tako intenzitetom. Sredinom 4. st. tražile su mjesne crkve koje nisu imale mučenika iz vremena progonstava grobove zaboravljenih mučenika i preuzimale štovanje mučenika susjednih mjesnih crkava. Prvo pronalaženje jednog nepoznatog groba mučenika i podizanje kostiju bilo je za vrijeme Ambrozija Milanskog, i to kostiju sv. Gervazija i Protazija 386. Tako su 415. pronađene kosti sv. Stjepana Prvomučnika. Traženje i prenošenje mučeničkih preostataka toliko se je razmahalo da je na kraju 4. st. jedna sinoda u Kartagi najstrože zabranila takav postupak bez odobrenja biskupa.²⁴

Ova je potražnja za mučeničkim kostima uvjetovala više značajnih novosti u štovanju svetih.

¹⁸ J. SPLETT, *Heiligengeschichte*, HTT, III, 228—229.

¹⁹ B. KOETTING, *Heiligengeverehrung*, HTG, I, 636—637.

²⁰ H. JEDIN, *Velika povijest Crkve*, I, 327.

²¹ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, MRK, 31—32.

²² P. SÉJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 892—893.

²³ B. KOETTING, *Heiligengeverehrung*, HTG, I, 636; P. SÉJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 905.

²⁴ H. LECLERCQ, *Reliques et reliquaires*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DACL), XIV/II, 2300—2301.

Prije svega tako su nastala hodočašća u pravcu poznatih središta gdje su bili grobovi mučenika, npr. onovremena su poznata hodočasnička mjesta: grob sv. Menasa u Egiptu, grobovi sedmorice braće Makabejaca i sv. Babile u Antiohiji, sv. Ivana u Efezu, sv. Petra i Pavla u Rimu, sv. Demetrija u Solunu, sv. Anastazije u Sirmiju, sv. Kvirina u Siscii; pa sveta mjesta u Palestini, i to »martyria« iz Kristova života, ali i značajni starozavjetni lokaliteti.²⁵

Istovremeno se razvio i kult relikvija.²⁶ Teolozi su naglašavali da se dijeljenjem relikvija ne nanosi mučeniku nikakva nepravda jer to neće predstavljati nikakvu prepreku kod uskrsnuća. Osim toga, sva je moć sveca prisutna u jednoj čestici relikvije. Jeronim († 420), a i Augustin († 430) u spisu »De cura mortuis gerenda«, pokušavali su produžiti taj kult upućujući uvijek na to da je objekt štovanja sam svetac koji je na određen način prisutan svugdje. Svakako je štovanje relikvija u ono doba poprimilo osobito velike razmjere jer je Crkva prihvatila antičku filakteriju kojom je bila izražavana želja da se čovjek vidljivim sredstvima zaštiti od svih nevolja. Otačka izlaganja potvrđuju da je to Crkva učinila zato kako bi istisnula upotrebu amuleta i filakterija što su kršćani prihvaćali iz poganske sredine.²⁷ Tako je razumljivo da su hodočasnici bili spremni poduzeti sve samo da se domognu kakvih relikvija za sebe, a i za trgovinu,²⁸ premda je već 386. car Teodozije najstrože zabranio prenošenje relikvija i trgovinu s njima.²⁹

Sa štovanjem relikvija ubrzo se razvio kult slika.³⁰ Crkva je dugo vremena pokazivala protivljenje slikanju svetaca i štovanju ovih slika. Osnovni je razlog bio u tome što su u poganskoj okolini bogovi i heroji na taj način bili prikazivani narodu. Ipak, krajem 4. st. ustalilo se mišljenje da se svetačkim slikama smije iskazivati štovanje onakvo kakvo se iskazuje i relikvijama. Ovo je štovanje slika prevladavalo više na Istoku, dok je na Zapadu dominirao kult relikvija. Ipak je taj kult slika stoljećima ostao sporno pitanje dok konačno, nakon dugih teoloških rasprava, različitih intervencija crkvenog učiteljstva, političkih intriga i sukoba, nije II Nicejski sabor 787. izjavio kako je štovanje slika smislen i prikladan izraz štovanja svetaca. Štovanje koje se izražava slikama svetaca naziva se »cultus duliae relativus«, a samim svecima pripada »cultus duliae absolutus«.³¹

U vremenu ranog srednjeg vijeka bujanje svetačkog kulta donosi još jednu značajnu novost: legendarnu svetačku književnost.³² Uz spise koje je nalagao liturgijski kult svetaca, naime: sakramentare³³ i martirologije,³⁴ javljaju se putopisi³⁵ koji služe kao vodiči hodočasnici,

²⁵ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger, I, 321.

²⁶ H. LECLERCQ, *Reliques et reliquaires*, DACL, XIV/II, 2294—2359.

²⁷ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligensprechung*, MRK, 30—31.

²⁸ D. ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, izd. Marietti 1951, I svezak, 507—508; G. SCHNUEBERGER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1930, svezak III, 259.

²⁹ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger, I, 321.

³⁰ H. LECLERCQ, *Culte et querelle des images*, DACL, VII/I, 179—302; V. GRUMEL, *Images*, DThC, VIII/I, 766—844.

³¹ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligensprechung*, MRK, 34; ISTI, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 637.

³² P. SEJOURNE, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 931—937.

³³ P. SEJOURNE, *Isto*, 946—947.

³⁴ H. LECLERCQ, *Martyrologe*, DACL, X/II, 2523+2619.

³⁵ P. SEJOURNE, *Culte des Saints*, XIV, 938—940.

životopisi svetaca i slični hagiografski iskazi.³⁶ Životi svetaca i različita »acta martyrum« pisani su pod utjecajem onovremene narodne pre-daje, ispunjeni su različitim poganskim i praznovjernim elementima, a napose bujnom fantazijom. Svi ti elementi već su ispunili novozavjetnu apokrifnu književnost, kao: »Djela Ivanova«, »Djela Pavla i Tekle«, »Djela Petrova«, »Protoevanđelje Jakovljevo« i dr.³⁷ Usprkos borbe, koju je osobito Rimska crkva vodila protiv te književnosti u 4. i 5. st., kršćanska je misao, napose pobožnost, bila pod njezinim velikim utje-cajem. Na Istoku naprotiv, bizantski povjesnici i crkveni pjesnici po volji su se nadahnjivali takvom literaturom. Hagiografska književnost cijeloga srednjeg vijeka bila je pod utjecajem te apokrifne književno-sti, a sve je to nužno dovelo do najrazličitijih karikatura u svetačkom štovanju.

Rani srednji vijek pružio je kultu svetaca jasnoću u dvije stvari: najprije je u cijelosti izdiferencirao oblike štovanja svetih, a zatim je taj kult obrazložio u polemici s protivnicima te potvrdio koncilijskim autoritetom.

Liturgijsko štovanje svetaca dobiva u ovom vremenu važnu novost izgradnjom bazilika u koje se prenose mučeničke relikvije, a od 6. st. ugrađuju i u oltare. Osim toga, pojedine mjesne crkve uvode u svoje kalendare mučenike i priznavaoće susjednih mjesnih crkava što predstavlja značajan faktor liturgijskog i općecrkvenog jedinstva.³⁸ Povjesničar Euzebije († 339) ukratko opisuje liturgijsko štovanje svetaca u 4. stoljeću: »Na godišnjicu smrti ljudi koji su mili Bogu, kršćani se svečano okupljaju. U nas je, naime, običaj pohađati njihove grobove, ondje izgovarati svoje molitve i zavjete te častiti njihove blažene duše. I mislimo da imamo dovoljno razloga činiti tako.«³⁹ Crkveni sabor u Gangresu oko 360. još je odlučniji: »Neka bude proklet tko iz oholosti, držeći se savršenim, napada sastanke na grobovima i u bazilikama mu-čenika ili prezire žrtve (euharistiju) koje se ondje prinose. Tako daje misliti da ne treba cijeniti 'memoriae sanctorum'«. ⁴⁰

Ovo liturgijsko štovanje, naravno i pučka pobožnost, a posebno teo-loška misao, u ranom su srednjem vijeku posve izričito utvrdili već prije naznačena tri oblika štovanja svetih, i to: zazivanje svetaca, posre-dovanje svetaca i nasljedovanje svetaca. To su temeljni oblici štovanja svetih, a izražavaju se nizom manifestacija tijekom crkvene prošlosti.⁴¹

Veliki crkveni oci Istoka, kao Bazilije († 379), Ćiril Jeruzalemski († 387), Grgur Nazijanski († 390) i Ivan Krizostom († 407), ističu u svo-jim spisima činjeničnost i opravdanost zazivanja svetih. To je osnovni oblik štovanja svetih i Grgur Niški († 394) ga ovako izražava: »Mi koji

³⁶ Povijesnu metodologiju za analizu vjerodostojnosti spomenutih spisa razrađuje: R. AI-GRAIN, *L'hagiographie*, izd. Bloud et Gay, Poitiers 1953; osobito 256—272.

³⁷ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 888; značaj ovih apokrifnih spisa u hr-vatskoj književnosti posredno, a u vjerskoj literaturi napose, također je vidljiv: usp. M. KOM-BOL, *Poviest hrvatske književnosti do narodnog preporoda*, Zagreb 1945, 11—52; V. ŠTEFANIĆ, *Hrvatska pismenost i književnost srednjeg vijeka*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga I, Ztgreb 1969, 39—46; B. GRABAR, *Apokrifi u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti*, Croatica I/1970, 15—28.

³⁸ H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, izd. Herder 1960, 528—685.

³⁹ P. JOUNEL, *Il culto dei santi*, u: A. G. Martimort, *La Chiesa in preghiera*, izd. Des-clée 1963, 837—441.

⁴⁰ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 906.

⁴¹ Budući da je ovaj prikaz prvenstveno informativan, a ne povijesno-teološka rasprava u strogom smislu, dostaje prenijeti otačke izvaje bez uvida u kritička izdanja samih spisa pre-ma: P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 907—916.

imamo sreću slaviti uspomenu tih velikih ljudi, zahvaljujemo im; ne onoliko koliko bismo morali, jer se to ne može, već koliko možemo... da nas učine dionicima svojeg dobročinstva«. Zapadni oci nisu manje jasni u svjedočanstvu zazivanja svetaca. Tako Ambrozije Milanski potiče vjernike da se svojim molitvama obraćaju mučenicima tražeći njihov zagovor: »Oni mogu moliti milost za naše grijehе, jer su oni svoje — ako su ih imali — oprali u vlastitoj krvi. Oni su mučenici Božji, naši poglavice, svjedoci našeg života i naših djela. Nemojmo se stidjeti uzeti ih za zagovornike u našim slabostima. I oni su poznavali slabosti tijela, iako su ih krotili«.

Od zazivanja mučenika i priznavalaca manje je bilo jasno teološko pitanje moći zagovora svetih, njihovo posredovanje, premda je pučka pobožnost osobito insistirala na tom obliku kulta. Crkveni učitelji 4. i 5. st. vjerojatno se nalaze pod dojmom pretjeranog pouzdavanja vjernika u posredovanje svetaca pa se trude naznačiti umjereno pouzdavanje u moć svetačkog posredništva. Hilarije iz Poitiersa († oko 367) upozorava da »pomoć svetaca, koliko god bila dragocjena, ne može se usporediti s Božjom pomoći, a još manje nadoknaditi naše loše ponašanje. Prihvatljivo je samo ovo: sveci nas svojim molitvama i primjerom pozivaju da od Gospodina kupimo čime ćemo snabdjeti svoje svjetiljke«. Na pitanje zašto se Bog na zemlji ipak služi anđelima i svetima da nam pomaže, Hilarije odgovara: »Njihovo posredovanje ne treba Bog, već naša slabost. Oni su zaista poslani 'onima koji moraju baštiniti spasenje' (Hebr 1,14). Bog doduše zna sve što mi činimo, ali naša slabost da molimo i zaslužimo osjeća potrebu za njihovim duhovnim posredovanjem«. Ivan Krizostom, premda je u svojim propovjedima ponekad poticao sa svim zanosom na traženje svetačkog posredništva, jasno uči: »Ako smo sami bili nemarni pa sada stavljamo svu svoju nadu za spasenje u svete, neće nam ništa donijeti njihova pomoć, i to zato što nas je izdala naša vlastita lijenost«.

Kad je riječ o posredovanju svetih, treba razjasniti kako sveci znaju za pojedinačne potrebe ljudi. I na to pitanje davali su odgovore crkveni oci Istoka, a također Ambrozije, Jeronim i Augustin rješavajući već tada dilemu koju će kasnije postaviti reformatori. Augustin ističe: »Premda ovo pitanje nadilazi snagu mojega uma — pitaju me kako mučenici dolaze u pomoć onima kojima pomažu — samo pomažanje je sigurna činjenica. Jesu li sami po sebi nazočni u isti čas na više razdaljenih mjesta, ili su samo ondje gdje su im grobovi, ili i daleko od grobova, tj. svagdje gdje osjećamo da djeluju? Ili su samo na mjestu koje odgovara njihovim zaslugama, dakle daleko od svake veze sa smrtnicima? Postavivši tako pitanje Augustin predlaže odgovore: »Sveci mogu naučiti nešto i od anđela koji se brinu za neke stvari ovdje na zemlji, prema tome koliko Bog sudi da je dobro... Konačno mogu upoznati naša djela po objavi Duha Božjega, kao što su to primali proroci za života, i (vidjeti) što nam je potrebno«.

Ipak je daleko važnije što su oci već u svoje vrijeme jasno naznačili da je zajedništvo svetih, općinstvo svetih, temelj svetačkog posredovanja i tako temelj samoga kulta svetaca. Ambroziaster (oko 380.) piše da sveci pomažu vjernicima zato »što su postali dužnici pobožnima... Sad su na nebu bogati i podržavaju vezu s vjernima na zemlji

koji su zaslugama siromašni«. Ivan Krizostom ovako tumači Pavlovu misao o otajstvenom tijelu Kristovom: »U Kristovom tijelu mi smo noge, mučenici glava. A glava ne može reći nogama: 'Ne trebam vas!' Sveci su slavni udovi, ali izvrsnost njihove slave ne čini ih tuđima jedinstvu koje vlada među njima i ostalim dijelovima tijela. Doista ono najljepše što sveci izvlače iz svoje slave jest činjenica da nisu prekinuli veze s nama. I oko je sjajnije od svega tijela; ipak, ako čuva svoju slavu, to je tako dugo dok nije rastavljeno od tijela«. Augustin opet vidi to zajedništvo kao grad Božji: »Ispovijest vjere... morala je ujediniti s Trojstvom Crkvu kao kuću sa stanovnikom; Boga s njegovim hramom, kao grad s njegovim utemeljiteljem. Grad, koji ovdje treba uzeti u njegovoj cjelini, obuhvaća ne samo Crkvu što putuje po zemlji, nego također i onu koja je na nebu; koja uvijek, od svog utemeljenja, prijanja uz Boga i koja dolazi u pomoć — kao što i mora — svom putujućem dijelu«. Smisao ovih dugih odlomaka iz otačkih spisa je jasan: potvrđuje i opravdava posredovanje svetih i utjecanje njihovu posredništvu.

Učitelji Crkve nisu nikada zaboravili poticati na nasljedovanje svetaca kao osobiti oblik štovanja svetih. Budući da je svetost konkretna realizacija Božje milosti i savršen izraz kršćanskog savršenstva, sveci su uzor ostalim kršćanima. Ivan Krizostom većinu svojih govora završava pozivom: »Nemojmo se zadovoljiti samo slušanjem; nasljedujmo! Ne treba častiti svete riječima već djelima, kako ne bi lijepe stvari koje govorimo izgubile svoju svježinu zbog našeg ponašanja«. Poznat je govor koji se pripisuje Augustinu, ali mu je vjerojatno autor Cezarije iz Arlesa († 542): »Pravo su pobožni mučenicima oni koji slijede njihove primjere. Sve su svečane proslave mučenika poticaj na mučeništvo; ne smije nam biti teško nasljedovati one koje nam je ugodno slaviti. Svaki put kad slavimo svečanosti svetih mučenika, onda računamo da ćemo po njihovu zagovoru primiti vremenita dobra. No ne smijemo zaboraviti da ćemo zaslužiti vječna dobra, ako ih budemo nasljedovali!«

Uspirkos razgranate prakse štovanja svetih i dovoljne teološke jasnoće samoga kulta javljaju se i u ovom razdoblju opozicije štovanju svetaca, i to — kako to već redovito biva — protivljenjem i pretjerivanjem.

Već spomenuti azijski koncil u Gangresu (oko 360.) osudio je nekog Eustata i njegove drugove koji su zazirali od »loca sanctorum martyrum« i njihovih bazilika te prigovarali onima koji se skupljaju da na tim mjestima slave euharistiju. Jeronim opet u svom spisu »Contra Vigilantium« razlaže štovanje svetaca i predbacuje svećeniku Vigilanciju odbacivanje štovanja mučenika i njihovih relikvija, a napose njezino učinkovitosti zagovora svetih poslije njihove smrti. S druge strane osudio je pokrajinski koncil u Laodiceji 381. idololatrijsko štovanje anđela riječima: »Neka kršćani ne napuštaju Crkvu Božju da bi zivali anđele i okupljali se. Tko se predao toj idololatriji, neka bude proklet!«⁴²

U tom vremenu još uvijek jakog poganstva bili su oci i crkveni pisci pozvani razjašnjavati štovanje svetaca pred svojim nekršćanskim

⁴² P. SEJOURNE, *Isto*, 906—907.



suvremenicima, osobito stoga što su ovi optuživali kršćane za idololatriju i mnogoboštvo. Origen, a kasnije Jeronim, Augustin i Ćiril Aleksandrijski († 444) razvijaju u svojim djelima apologiju kulta svetih. Tako Ćiril Aleksandrijski u spisu »Contra Julianum« piše: »Mi ne nazivamo bogovima svete mučenike niti im se klanjamo kao takvima; mi ih štujemo štovanjem ljubavi i čašćenjem«. ⁴³ Rasprava s poganskim misliocima, teološka razmišljanja otaca, a napose problematika štovanja svetačkih slika, omogućit će formulaciju štovanja svetih kao religioznog čina različitog od štovanja Boga. Nakon duge teološke priprave, posebno sa strane Ivana Damaščanskog († 754), Drugi je nicejski sabor postavio jasnu razliku između »veneratio« (što pripada svecima, njihovim slikama i relikvijama) i »adoratio« (koje pripada Bogu, Kristu, odnosno slikama što se na njih odnose). Za štovanje bl. Djevice Marije upotrebljen je grčki izraz »hyperdouleia« koji nema adekvatni latinski termin. ⁴⁴

Nakon Drugog nicejskog sabora ima štovanje svetaca u Crkvi punu povijesnu potvrdu, a osnovni oblici tog štovanja zadobili su teološku opravdanost i odobrenje crkvenog autoriteta. Nadalje će se razvijati liturgijsko izražavanje kulta, a u pučkoj će pobožnosti doći do novih manifestacija izazvanih društvenim i religioznim promjenama.

III

Takve, ponekad zapanjujuće, manifestacije u štovanju svetih osobito su vidljive tijekom visokog srednjeg vijeka. Prije svega uznemiruje pitanje: kako je Crkva mogla tolerirati da njezina jasna nauka, koja teoretski nije bila postavljena u pitanje, nije bila djelotvorna u normiranju pučke pobožnosti, a prečesto ni u liturgijskim izražajima kulta?

U kasnom srednjem vijeku vladao je relativno visok kulturni nivo, ali je bio spojen s niskim tehničkim i higijenskim uvjetima. Događale su se velike katastrofe (epidemije kao tzv. »crna smrt«, glad, ratovi) za koje čovjek nije imao moći da ih otkloni, pa je vladalo uvjerenje da su to Božje kazne grešnom čovječanstvu. Zbog toga je tražen lijek istog tipa kao i uzrok, pa je to dovelo do nekog općenitog osjećaja nemoći da se naravnim sredstvima izbjegnu nesreće, te se je pribjegavalo pretjeranom utjecanju svetima, zaštitnicima u svim potrebama.

Očituje se tri fenomena karakteristična za štovanje svetaca u tom vremenu:

- specijalizacija i proklamiranje kompetencija svetaca za određene potrebe; sveci postaju uzori zaštitnici pojedinih zvanja i zanimanja te ideali različitih kreposti i vježbanja u krepostima, a iznad svega pomoćnici koje se može zazivati u svakojakim nevoljama;
- podjela i akumulacija relikvija kao zalag zaštite svetaca;

⁴³ P. SEJOURNÉ, *Isto*, 908.

⁴⁴ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger, III, 200+202.

— vjera u čudesa i traženje čudesa jer se je svako oslobađanje od zala i nevolja pripisivalo direktnoj i čudesnoj intervenciji postignutoj zagovorom svetih.⁴⁵

Bilo bi preuzetno na ovom mjestu opravdavati navedene karakteristike štovanja svetih u tom vremenu. Dovoljno je upozoriti samo na neka obrazloženja dvovrsnog značaja, i to: religijskog i sociološkog.

Prije svega, od ranog srednjeg vijeka prihvaćeno je štovanje relikvija i slika što je uvjetovalo da se štovanju svetaca dade privatni karakter, jer je posjedovanje relikvija i slika omogućilo da se subjektivno svetac učini bližim. Taj doživljaj prisnosti sa svecima izbljedio je sve više i više obvezu nasljedovanja sveca tako da među oblicima kulta nasljedovanje dolazi u drugi plan, dok se u prvi plan probija zazivanje svetaca. Svatko je težio imati kakve relikvije. Redovito su ih nosili kao kakav amulet. Javnom pak štovanju relikvija, posebno u vremenu karolinške renesanse i kasnije, nije bilo mjere, pa se može usvojiti opća tvrdnja da je u to vrijeme »štovanje relikvija napustilo svaku razboritu suzdržljivost rimske prošlosti«.⁴⁶

Zatim, antiteološki stav u štovanju svetaca omogućila je onovremena hagiografska književnost zajedno s pučkom propovijedi. Različiti živopisi svetaca pisani su s namjerom proslaviti nekog zaštitnika, često puta sveca iz prvih vremena Crkve. Velikodušno su takvi hagiografi, ako se to smije tako nazvati, uljepšavali povijest služeći se velikom slobodom u pogledu povijesnih i geografskih podataka. Mnogi hagiografi pišu serije životopisa svetaca; tako Beda Časni piše životopise engleskih redovnika, Jona od Bobbia životopise monaha i misionara Srednje Evrope, Flodoard posvećuje svecima spjev u 19 knjiga, Pavao Đakon opisuje svece Italije, Alkuin († 804) opet piše o svecima današnje Belgije, Anastazije Bibliotekar preveo je životopise grčkih svetaca, Raban Maurus je u svoj martirologij sakupio sve legende o sv. Magdaleni i sv. Katarini, itd. Spomenuti spisi, kao i niz drugih, nakon različitih obrada slili su se u tzv. »Legenda aurea« Jakova de Voragine.

Sva ta legendarna književnost samo je znak pobožnosti prema svetim. Hagiografi su postali jeka oduševljenih masa pa su pripovijedali najvjerovatnija čudesa tako da je među crkvenim povjesnicima novoga vijeka opće uvjerenje: »U tim pričama ima čitav jedan dio čudesa kojih autentičnost nije nikako dokazana; čudesa čiji karakter sam po sebi pokazuje neispravnost... Danas bismo se bolje osjećali da tih izvještaja uopće nije bilo.«⁴⁷

Onovremene propovijedi odjek su ove legendarne hagiografije. Prkazuju svece kao zaštitnike i uzore pojedinih kreposti. Sačuvane zbirke sastavljene su na temelju panegirika latinskih otaca, ali su izostavljene upravo povijesne pojedinosti. Jednom riječju: sveci su bili onakvi kakve su ih vidjeli propovjednici; bez vlastite fizionomije i snage uzora.

⁴⁵ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2. izd., Freiburg i. 1941. Br. Svezak, I, 68—138; B. KOETTING, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 639.

⁴⁶ J. SPLETT, *Heiligengeschichte*, Sacramentum mundi, izd. Herder 1968, 601—602.

⁴⁷ J. DUBOIS, *Les saints du nouveau calendrier*, La Maison-Dieu, (LMD), br. 100/1969, 157—178; P. SÉJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 941—954.

Treba, osim toga, spomenuti još jedan teološki razlog. Karolinška kateheza smatra kao središnji predmet vjere nauku o trima božanskim osobama, a zanemaruje isticanje otajstva Kristova. Zapostavljeno je Kristovo čovještvo, a time i svijest o milosnoj Božjoj blizini u koju je kršćanin došao po Bogočovjeku. Zato je morao srednjovjekovni ugroženi čovjek, kad mu se jedini posrednik Isus Krist na neki način sakrio u sjaju svoga božanstva, tražiti druge posrednike i pomoćnike. Naravno, to je itekako utjecalo na razvoj kulta svetih, ali i na devijacije u tom kultu.⁴⁸

Dva sociološka razloga djelovala su također na spomenute izražaje srednjovjekovnog kulta svetaca. Prije svega, kao što je nekada u heleniističkom svijetu kult svetaca u svojim manifestacijama bio pod utjecajem štovanja heroja, tako su i novokršteni germanski i slavenski narodi u srednjem vijeku umijeli u kult svetaca sebi svojstvene predaje i običaje.⁴⁹ Očito je to u svetačkim legendama po samom sadržaju, a u pučkoj pobožnosti po načinu.⁵⁰ Jednako tako novonastali srednjovjekovni feudalni poredak uvjetovao je sa svojom hijerarhijskom raščlanjenošću sličnu sliku o svecima razdijelivši i njih po njihovim zadacima, a svojim potrebama i vrstama nevolja.⁵¹ Ta svetačka specijalizacija dovela je do formiranja grupa svetaca, npr. ona od četrnaest zaštitnika, i dodjeljivanja posebnih uloga određenim svecima. Rijetko postoje povijesne opravdanosti za određeni izbor; najčešće se radi o vanjskim kombinacijama koje su se lako mogle razviti iz legendi. Tako se dogodilo da su u srednjem vijeku bili obljubljeni upravo oni sveci oko kojih su se ispreplele legende samo zato što o njima nema autentičnih biografija, npr. Katarina, Cecilija, Kristofor, Juraj i drugi.⁵²

Posljedice ovakvog pristupa svecima očite su u religioznoj praksi na taj način što su sveci prestajali biti zagovornici, a postajali samo pomoćnici. To je novi pomak među oblicima štovanja svetaca. Takav je stav prodro i u liturgiju. Umnožili su se svetački blagdani. U liturgijskim knjigama keltske, mozarapske i galikanske redakcije izvanredno je nabujao broj svetačkih blagdana. Kad je Alkuin sastavljao svoj sakramentar od 25 misa, za štovanje svetaca bilo ih je 10, tako da je osnovna karakteristika ovoga sakramentara: odsutnost ciklusa liturgijske godine u korist svetačkih dana. Premda je 785. Karlo Veliki nametnuo crkvama svoga carstva rimske liturgijske knjige koje su bile daleko umjerenije, upravo ih je upotpunio Alkuin svetačkim blagdanima. To je i nadalje omogućavalo da svećenici čitaju mise svojih omiljelih svetaca, jer je Alkuinova redakcija preplavila carstvo i u 10. st. osvojila sam Rim.⁵³

⁴⁸ H. JEDIN, *Velika povijest Crkve*, III/I, 353.

⁴⁹ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, MRK, 33.

⁵⁰ Tako je npr. u južnoslavenskim krajevima prošireno štovanje sv. Jurja. Na njegov su kult djelovala narodna pričavanja, a legende o sv. Jurju utjecale su opet na narodnu usmenu književnost, usp. S. NOVAKOVIĆ, *Legenda o sv. Gjurgju u staroj srpsko-slovenskoj i u narodnoj usmenoj literaturi*, *Starine JAZU*, knjiga XII, Zagreb 1880, 129–164.

⁵¹ B. KOETTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, MRK, 33.

⁵² R. AIGRAIN, *L'hagiographie*, 247–255; J. DUBOIS, *Les saints du nouveau calendrier*, LMD, 100/1969, 162–169.

⁵³ P. SEJOURNE, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 946; P. JOUNEL, *Les développements du sanctoral romain de Grégoire XIII à Jean XXIII*, LMD 63/2/1960, 74–81.

Ne smije su optužiti crkveno učiteljstvo i crkvenu vlast da su u tom razdoblju zanemarili nadzor nad kultom svetaca. Od 933. Crkva je nastojala provesti određene norme za štovanje svetaca. Tada je papa Ivan XV. kanonizirao svecem Ulrika Augsburškog i za budućnost rezervirao javno štovanje svetaca pristanku Rimske Stolice.⁵⁴ Ipak se daleko više vodilo računa o eventualnom odstupanju od kulta nego o mnoštvu pretjerivanja i zloporaba. Četvrti je lateranski koncil 1215. osudio nekog Amaurya iz Pariza zbog toga što je tvrdio »da ne treba kaditi oltare posvećene svetima i njihovim slikama«, a nije sigurno da je ustao i protiv »zazivanja svetih kao idololatrije«. Ponekad odredbe pokrajinskih sinoda pogađaju i pretjeranosti svetačkog kulta. Tako sinoda u Avinjonu 1209. propisuje da se na »vigilijama svetačkih blagdana neće trpjeti po crkvama teatralni plesovi, utrke, neumjesne igre, erotičke pjesme«. Šest godina kasnije spomenuti je Lateranski koncil uredio izlaganje starih relikvija i podložio čašćenje novih odobrenju pape. Digao je također glas »protiv prelata koji dopuštaju da se hodočasnike vara lažnim dokumentima kao što je to običaj činiti u mnogim mjestima, i to zbog dobiti«. Sinoda u Mayensu 1233. govori o »sabiračima milostinje koji propovijedaju po crkvama i razmeću se relikvijama«. Tih odredaba ima premalo obzirom na brojnost zloporaba i više su dokaz samih zloporaba nego efikasan otpor istim. Razumljivo je stoga da su reformatori u praksi štovanja svetih pronašli »arsenal oružja« za svoje napade na Katoličku Crkvu.⁵⁵

Reformatori su se u svojim istupima protiv štovanja svetaca pozivali na katare i valdenze u 12. i 13. st. Danas je moguće samo tvrditi da su ovi doista bili napustili štovanje svetih, štovanje relikvija i slika, no nisu sačuvane izjave kojima bi opravdavali svoje postupke. Među povjesnicima vlada ista nesigurnost glede Wickliffa († 1384) i Husa († 1415). Izgleda da je Wickliff zadržao zazivanje svetih, dok se Husa sigurno ne može staviti među otvorene protivnike štovanja svetih. Bula pape Martina V. samo sumnjiči Husa zbog mlakosti prema štovanju relikvija i svetih slika i traži da se ispita njegov stav. Sam Hus u svom spisu »De adoratione« jasno bilježi ove riječi: »Molim za sve koji me progone bl. Djevicu Mariju...«⁵⁶

Lutherov (1483—1546) prekid s Crkvom događa se istovremeno s njegovim odbacivanjem štovanja svetaca. Tek jače naglašavanje tvrdnje o »Christus solus« učinilo je osjetljivim njegov pogled na zloporabe i pretjerivanja tog štovanja. Dolazi to do izražaja u Lutherovim ispovijestima u kojima nije a priori odbacio štovanje svetaca. Stav nje-mačkog protestantizma vidljiv je i u apologiji 21. članka Augsburške vjeroispovijesti gdje Melanchton († 1560) izlaže stavove reformatora: »Mi moramo zahvaliti Bogu što nam je u svecima dao primjere svoje milosti; na primjerima svetaca moramo živjeti svoju vjeru; njihove primjere moramo slijediti«. Melanchton, dakle, naučava nasljedovanje svetaca, a odbija zazivanje, premda ne niječe da se sveci mole za nas; oni posreduju za cjelinu Crkve kod Boga, a ne za pojedine vjernike.

⁵⁴ B. KOETTING, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 638.

⁵⁵ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 948—952.

⁵⁶ P. SEJOURNÉ, *Isto*, 962—963.

Najodlučnije odbija svetačko posredovanje jer je Krist sam pomirio ljude s Bogom; on je jedini posrednik. Reformacija i protestantizam odbacili su štovanje slika i relikvija.⁵⁷

Zwingli († 1531) je pod većim utjecajem racionalizma od njemačkih reformatora pa u skladu sa svojom težnjom, svesti kršćanstvo na filozofiju o Kristu, otklanja štovanje svetaca, svetačkih relikvija, svetačkih slika i osuđuje hodočašća. Kalvin († 1564) je još većom žestinom odbacio štovanje svetaca. Za njega i za njegove sljedbenike vjera u posredovanje svetaca jest đavolska prevara i obmana. Odlučno je odbacio nauku Drugog nicejskog sabora o štovanju slika držeći da nema nikakve razlike između tog kulta i poganske idololatrije. I anglikanci su također izrazili izjavan oprez prema kultu svetih, premda je Engleska sinoda pod Cromwelom 1536. u svojih tzv. Deset članaka među ostalim zadržala to štovanje usprkos prihvaćanja niza luteranskih postavki.⁵⁸

Tako su se osvetile pretjeranosti kulta svetih srednjega vijeka izazvši u reakciji reformatora odbacivanje samog kulta i svojevrsan novovjeki ikonoklazam.

IV

Reformacija i njoj paralelni pokreti prinudili su Crkvu na zbijanje vlastitih redova, preispitivanje stavova. Sve je to urodilo obnovom Crkve koja započinje Tridentskim saborom (1545—1563). Među mnogim zadacima koje je taj koncil imao riješiti pitanje štovanja svetaca nije bilo u prvom planu. Stoga se o tome i raspravljalo tek pri koncu satorskog rada, i to s dvovrsnom namjerom: ispraviti zablude reformatora, ali i dotadanje zloporabe u samoj Crkvi.

Zaključci sabora nemaju formu svečane definicije, nego su prvenstveno pastoralna uputa biskupima i propovjednicima. Sam je dekret razrađen u četiri stavka: zagovor svetaca (intercessio), zazivanje svetaca (invocatio), štovanje relikvija i pravilno upotrebljavanje slika. Dekret u obrazloženju štovanja svetaca polazi od činjenice vjere da sveci kraljuju s Kristom pa je dobro i korisno njima se ponizno obraćati za zagovor i pomoć da bi se preko Krista — to je istaknuto — koji je jedini Otkupitelj i Spasitelj, postigla milost od Boga. Odbacuje se tvrdnja reformatora da bi bila idololatrija protivna čašćenju Krista, jedinog posrednika, tražiti zagovor sveca za pojedinca. U obrazlaganju pak štovanja relikvija naglašava se da su sveci izabrani Kristovi udovi i hram Duha Svetoga, određeni za uskrснуće, a Crkva je svjedok da je njihovo štovanje donijelo milosti koje Bog daje. Ta činjenica predstavlja osnovni kriterij autentičnosti relikvija. Čini se da je bilo najviše diskusije o dijelu dekreta koji govori o štovanju slika. Koncil jasno uči da u samim slikama nije sadržana nikakva Božja snaga niti neka druga radi čega bi slike valjalo štovati. Štovanje, što se slikama iska-

⁵⁷ B. KOETTING, *Heiligenverehrung*, HTG, I, 639; O. SIMMEL-R. STAEHLIN, *Christliche Religion*, Frankfurt a. M. 1957, 122—124.

⁵⁸ P. SEJOURNÉ, *Culte des Saints*, DThC, XIV, 963—965.

⁵⁹ DENZINGER - SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus et morum*, 23. izdanje, Herder 1965, 419—420.

zuje, mora se odnositi na one koje slike predstavljaju, tj. na Krista i svece (cultus relationis). Naglašena je, dakle, pedagoška važnost slika. U disciplinarnom dijelu dekreta osuđene su zlorabe u samom štovanju i ozakonjeno pravo biskupa bdjeti nad štovanjem relikvija, nad priznavanjem čudesa i nad izlaganjem slika.⁵⁹

Jasnoća ovih tridentskih direktiva nije bila uvijek i svagdje dovoljna. U potridentskom razdoblju razvija se kršćanska pobožnost na svojevrsnoj racionalnoj podlozi i uz karakterističnu sistematsku razradu. Ideal takve pobožnosti je istinsko služenje Crkvi koja je jedinstveno tijelo i zajednica. Zbog takve pobožnosti Crkva je postala aktivnija, vremenu bliska i daleko energičnija od srednjovjekovne; kontemplativni život je prepustio mjesto aktivnom. No, u 17. st. jasno se očituje i negativna strana takve pobožnosti: kršćanska pobožnost izgubila je biblijski karakter i inspiraciju, razmahao se kult svetaca i izražavao se kroz množinu baroknih umjetničkih oblika, u moralizatorskim propovijedima i u takvoj literaturi. Množile su se pobožnosti svecima, i to do te mjere da više nije bila vidljiva misa. Posljedice takvog razvoja pobožnosti vidjele su se u niveliranju i opadanju religioznog života, posebno morala. Na to su pretjerano reagirali bajanizam i janzenizam što je prinudilo Crkvu na veću pažljivost u prvoj polovici 18. st.⁶⁰

Racionalističko i prosvjetiteljsko ozračje zahvatilo je sredinom 18. st. i Crkvu očitovavši se na dva načina: prvi je izazvan — samo se o njem redovito govori — nasilnim ingeriranjem državnog prosvjetiteljstva francuskog ili austrijskog tipa, dok se drugi način — nazvan »katoličko prosvjetiteljstvo« — razvio unutar same Crkve s tendencijom njezinog prilagodivanja ondašnjem vremenu i zahtjevima tog vremena. Ovo katoličko prosvjetiteljstvo podvrglo je među ostalim kritici predajom sačuvane pobožnosti, pretjeravanja i neke oblike štovanja svetaca, oprostite, pričešćivanje izvan mise, a naglasilo biblijsku pobožnost, umjerenost u kultu svetih; tražilo je ukidanje niza svetačkih blagdana, odstranjenje svetačkih slika i relikvija iz crkava da tako oltar prestane biti svetačko prijestolje i ukras kod izlaganja Euharistije; oltar mora biti žrtveni stol, itd.⁶¹ Zamisli katoličkih prosvjetitelja nisu imale velik odjek, ali je zato državno prosvjetiteljstvo, posebno jozefinizam, ostavilo duboke tragove u životu Crkve. Svećenici su promatrani prvenstveno kao narodni prosvjetitelji, odgojitelji i učitelji; propovijed postaje važnija od mise; sadržaj propovijedi je moralna pouka i svećenik joj se posvećuje više negoli dijeljenju sakramenata; kršćanstvo nije toliko poruka i ostvarivanje spasenja, koliko sredstvo povezivanja društva i jamstvo moralnog i materijalnog napretka. U takvom ozračju štovanje svetaca postaje zapravo štovanje svetosti; sveci su samo primjer pojedinih kreposti, gube vlastite stvaralačke fizionomije, prestaju biti pokretači i uzori cjelinom svoje pojave.⁶² Tako se do naših dana nije promijenila klasična slika svetaca stvorena još u srednjem vijeku i utemeljena na shvaćanju svijeta kao nečega nesvetoga što treba sa-

⁶⁰ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger, IV, 79, 93—94; J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1964, II svezak, 254.

⁶¹ *Geschichte der Kirche*, izd. Benzinger, IV, 101, 107.

⁶² *Isto*, 105.

kraljizirati ili od njega pobjeći. Zato do danas postoje dva tipa svetaca: na jednoj strani veliki vođe koji su se zauzimali za proširenje kraljevstva Božjeg (biskupi, osnivači mjesnih crkava, misionari, knezovi), a na drugoj strani su askete svih tipova bijega od svijeta. Obadva ova oblika klasične slike svetih očita su, kako u izvanrednim zgodama, tako u svagdanjim sitnicama, što ih opisuje hagiografija.⁶³ I to je još jedan razlog što su sveci postali i ostali uzori i zaštitnici pojedinih zvanja i zanimanja te ideali različitih kreposti i vježbanja u krepostima, a iznad svega pomoćnici u najrazličitijim životnim situacijama.

* * *

Put kroz prošlost upozorava nas da je kršćanska svetost u nasljedovanju Isusa Krista; nasljedovanje je potpuno u krvnom mučeništvu, a djelomično se ostvaruje u širokom prostoru od »odricanja svijeta« do »služenja svijetu«, posebno kroz konkretne svetačke ideale monaštva, djevičanstva i udovištva. Sveci su već za života plijenili udivljenje vjernika koje je nakon njihove smrti preraslo u štovanje. Štovanje svetih Crkva je od početaka do danas izražavala u tri osnovna oblika (zaživanje, traženje posredovanja i nasljedovanje). Ti su oblici utvrđeni pučkom pobožnošću, izražavani liturgijom, potvrđeni poviješću, opravdani teologijom i odobreni od vodstvenog crkvenog autoriteta. Čini kojima se ti oblici kulta izražavaju različiti su u određenim epohama prošlosti obzirom na jasnoću i intenzitet; ponekad su pojedini oblici osporavani, a manifestacije kulta pretjerane. Ostaje zajamčena istina da je štovanje svetaca značajna i trajna karakteristika Katoličke Crkve.

Obnova Crkve u duhu Drugog vatikanskog sabora ide za tim da se Krista stavi u središte vjerskog života pa ga ne smiju zasjeniti oni koji su od njega primili svoj spas.⁶⁴ Upravo to nameće danas obvezu suvremenoj hagiografiji pružiti autentične izvještaje o životnom putu i liku svetaca kako bi se ukazala vjerodostojna slika sveca tako da on svojim primjerom potiče na nasljedovanje.⁶⁵ Osim toga bilo bi nužno utvrditi nove tipove svetosti koji će biti mjerodavni za život u svijetu, pojedinom ljudskom zvanju i život u braku. Svijet, zvanje i brak nisu samo područja gdje se ostvaruje kreposti, već bi trebalo biti vidljivo da su to također mjesta gdje se svetost može ostvariti. Tako će se ispravno kompletirati dosadašnja jednostrana tipologija svetaca prema kojoj sveci žive ili u vanjskoj (redovnički život) ili barem u unutarnjoj emigraciji (odricanje svijeta).⁶⁶ Uza sve to i obnovljena liturgija ima zadatak uspješno izražavati kult svetaca te u pobožnosti jasno označiti mjesto subsidijarnog svetačkog posredništva.

⁶³ J. SPLETT, *Heiligengeschichte*, Sacramentum mundi, II svezak, 601—603.

⁶⁴ J. SPLETT, *Isto*, 603—605.

⁶⁵ Zadaci hagiografije su danas višestruki: potrebno je najprije tzv. doktrinom »hagiografskih koordinata« razlučiti autentično od legendarnog u kalendaru svetaca (usp. R. AIGRAIN, *L'hagiographie*, 247—254; 256—272), a zatim je nužno izvršiti korekcije u samom hagiografskom prikazivanju tako da sveci ne izgube ništa od svoje vjerodostojnosti stvaralačkih uzora (usp. B. KOETTING, *Hagiographie*, Lexikon für Theologie und Kirche, izd. Herder 1960, svezak IV, 1316—1321).

⁶⁶ V. JOANNES, *Il messaggio della santità nell'epoca secolare*, Rivista di pastorale liturgica, VIII/1970, br. 39 (3), 198—207; Lj. MATKOVIĆ, *Sveci jučer i danas*, Svesci 3/1967, izd. Kršćanska sadašnjost, 57—59.

To su zadaci pred kojima se štovanje svetaca nalazi u naše vrijeme. Njihovo ispunjenje omogućit će da kršćanski život lakše i sigurnije napusti okvire prosječnosti jer je stvaralaštvo svetačkih uzora sposobno uzdići ga na razinu svetačkih ostvarenja.

SUMMARIUM

Cultus sanctorum insignem occupat locum in liturgia Ecclesiae et in vita christianorum; est enim expressio fidei in communionem sanctorum; permanens est nota Ecclesiae Catholicae. Quem cultum Ecclesia a primordiis usque ad praesentem diem tribus formis exprimebat: invocatione, intercessione et imitatione. Hae formae in devotione populari inveniuntur, a theologia fundantur, a liturgia exprimuntur, ab auctoritate ecclesiastica approbantur. Singulae formae in diversis historiae ecclesiasticae periodis modo plus aequo extollebantur modo negligebantur, manifestationes vero earundem quandoque exaggerationibus et abusibus subiectae erant.

Post Concilium Secundum Vaticanum renovatae liturgiae et pietatis christianae est clare definire characterem subsidiariae mediationis sanctorum. Hagiographiae vero est vitas sanctorum ita authentice exarare ut ipsi hoc etiam tempore populum Dei ad Christi imitationem moveant. Maximi est momenti novos typos sanctitatis invenire ut omnibus exemplar praesto sit vocationis ad sanctitatem universalem explendae ad quam universus populus Dei vocatus est.