

Sažetak

Autor prikazuje pastoral mladih u Crkvi u prvim stoljećima (I-VII st.) koji je pod snažnim utjecajem helenističke kulture, ali se osjeća i utjecaj vladajućeg rimskog mišljenja kao i židovskog poimanja o djetetu i mladiću. Autor se posebno osvrće na obiteljski pastoral, ulogu oca i majke, te na nasilje prema djeci. Uz poganske škole javljaju se i kršćanske, a za pastoral mladih posebno je važna liturgija i liturgijski pastoral. Svoj pregled autor zaključuje prikazom pastoral mladih za zvanja i pripremu mladih za brak, redovnički i svećenički život.

Ključne riječi: *pastoral mladih u antici*

1. ORGANSKI PASTORAL I/ILI PASTORAL MLADIH

Istraživanje pastoral mladih u drevnoj Crkvi postavlja problem njegove stvarne utemeljenosti i upućuje na današnje vrijeme s obnovljenim pitanjem odnosa između organskog pastoral i pastoral mladih. Budući da povijest drevne Crkve (I-VII. st.) započinje s poviješću prvotne Crkve (I-III. st.), koja simbolizira sveukupnu daljnju crkvenu povijest, znakovito je preispitati odgovor koji na naše pitanje daje prije svega prvotna Crkva.

1.1. *Danas: prema diobi?*

Postavlja se pitanje legitimnosti pastoral mladih kao takvoga. Neki odgovaraju da je za dozrijevanje vjere odgovorna crkvena zajednica, koja ne delegira drugima taj zadatak za koji ona drži da ga se ne može odreći i da ga ne može prepustiti spe-

cijaliziranim djelatnicima. Pastoral mladih je samo dio općeg pastoral. Drugi naprotiv, iako se slažu s onim što smo upravo rekli, ističu kako je element po kojemu se sve to razlikuje upravo specifična »situacija«, koju predstavljaju mladi »koje označavaju konstitutivne crte: biti mlad i biti to danas«. Štoviše, nastavljaju oni, crkvena se zajednica izgrađuje zahvaljujući aktivnom doprinosu mladih, koji su povlašteni sugovornici (R. Tonelli).

1.2. *Antička Crkva: koji oblik pastoral?*

Odgovor odgadamo za kraj ove naše rasprave. Općenito je inače poznato kako je neprikladno govoriti o istinskom i pravom pastoralu mladih u tom razdoblju.

* Naslov izvornika: *Pastorale giovanile*, u: M. MIDALI – R. TONELLI (ur.), *Dizionario di pastorale giovanile. Supplemento alla prima edizione*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1992, str. 87-122.

Među opravdanjima koja se navode, glavni predstavlja pojam djeteta, prvo u poganskom a zatim i u kršćanskom okruženju. Valja međutim priznati da se tema kojoj namjeravamo pristupiti nikad nije izravno i organski proučavala, a ni mi nemamo namjeru iscrpno to učiniti. Ipak nam se čini da pažljivije proučavanje odnosa mladih i drevne Crkve bez predrasuda može na nov i zanimljiv način osvijetliti, a da pritom sasvim ne obori opću tezu koju smo maloprije spomenuli. Prošlost nije nikad tako monolitna i jednooblična kao što bi nas u to htio uvjeriti određeni prosvjeteljski mentalitet.

2. DIJETE U HELENIZMU I U DREVNOJ CRKVI

Na početku je obavezno podsjetiti kako upravo u helenističkoj i kršćanskoj antici nedostaje priznanje djeteta kao takvoga. Ta je činjenica ključ za tumačenje mnogih činjenica antičke povijesti koje se odnose na odgoj i obrazovanje mladih.

2.1. U helenizmu

Veliki poznavalac klasičnog odgoja, Marrou, vidi u formaciji odraslog čovjeka prvotni cilj helenističkog odgoja, tumačeći poput Klementa Aleksandrijskog *paideiu* kao »postupak koji valja primijeniti na dijete«¹ kako bi mu se pomoglo da postane čovjek. Tome se priklanjaju i Latini prevodeći *paideiu* kao *humanitas*². On tu tvrdnju tumači zanemarivanjem dječje psihologije, nepostojanjem pouke prije sedme godine i disciplinskom krutošću. Nepostojanje odgoja djeteta izražava možda nesvjesno, ali ipak formalno odbacivanje. Suprotno pedagoškim kanonima Rousseauova *Emila* i moderne škole, za Grke je jedino

opravdanje djetinjstva privesti ga do odrasla čovjeka. »Odrasli« ideal čovjeka, koji uopće ne poznaje dječje zahtjeve i raspoloženja, unaprijed određuje njegove kriterije³, a djetetom se bavi jedino zato da ga pouči kako da samoga sebe nadiđe: riječ je o praznini profinjene kulture, kakav je bio klasični humanizam helenističkog odgoja koji je kasnije naslijedio Rim. Te postavke nalaze svoje tumačenje u ulozi odgoja, koji je »kolektivna metoda pomoću koje neko društvo uvodi mlade u vrednote i tehnike koje obilježavaju život njegove uljudbe«⁴. Ideja vodilja je odgoj *civisa*, građanina koji će biti sposoban izvršiti zadatke koje mu povjeri država. Stoga djetinjstvo može očekivati kako će imati pravo zahtjeva na vlastito postojanje, ne toliko zbog motiva koji su mu svojstveni, nego ukoliko jamči daljnje valjanije stanje fizičke i intelektualne zrelosti.

2.2. U antičkoj Crkvi

S obzirom na ideju djeteta, prvi vid odnosi se na dokidanje djetinjstva, ne priznajući mu njemu svojstveno značenje, štoviše dajući mu negativan naglasak, koji se može nadići jedino rastući u dobi.⁵ »Rasti, rasti što je brže moguće! To je u očima crkvenih otaca bio je jedini način da se pobjegne od djetinje dobi.«⁶ U kasnoantičkoj Crkvi prevladava nezainteresiranost za vrijeme. Za neke crkvene Oce, kao što

1 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.*, I, 16, 1.

2 Usp. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 295.

3 C. XODO, *Cultura e pedagogia nel monachesimo altomedievale*, »Divinae vacare lectioni«, Brescia 1980, str. 156.

4 H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 13.

5 A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, I, 7, 11.

6 A. GIALONGO, *Il bambino medievale*, Bari 1990, str. 18.

su Augustin i Izidor Seviljski, rano djetinjstvo i dječjačka dob simboliziraju prva dva razdoblja biblijske povijesti (stvaranje-potop; potop-Adam), koja su negativna jer je riječ o razdobljima prije Krista. Irenej Lionski uspostavlja odnos između Krista, djeteta i mladića: »Krist je prošao sve dobi, bio je dijete s djecom kako bi posvetio djecu; mladić s mladićima, nudeći im svoj primjer«⁷. »Dijete« izražava teološku ideju, kako to tvrde neki crkveni oci u IV. stoljeću.⁸ Ono predstavlja život Crkve, proljeće vječnog života.⁹ Za Augustina je ljudski život priprava na smrt. »Reci, Bože, ... kaži, ... je li koja moja već umrla dob prethodila mome djetinjstvu. Možda ona koju sam proveo u utrobi svoje majke?«¹⁰ Ono što je važno, jest vječnost: »Koje godine, ako ne one koje ne dolaze i ne prolaze?... Božje su godine Božja vječnost.«¹¹ U polemici s mentalitetom usmjerenim prema odrasloj dobi i obilježenim gnozom, Klement brani djecu: »Za nas je oznaka dječje dobi proljeće čitavoga života«¹².

Drugi vid pojma djeteta u antičkoj Crkvi izražava se kao poistovjećivanje »djeteta« s »učenikom«. Kategorija »djetinjstvo«, lišena vremenskog značenja, označava onoga tko je, usmjerujući se prema vječnim vrednotama, jednostavan duhom: pred Bogom čovjek treba uvijek ostati dijete koje mu se sasvim predaje. »Zrelost pripada Bogu koji je učitelj, a djetinjstvo i dječastvo nama koji smo uvijek učenici.«¹³ Za crkvene oce, prema tome, »dijete« označava ili ograničenu vremensku mjeru, mjesto nesavršenstva, ili početak traženja objavljenih istina. Kod Augustina, zatim, budući da se nepostojana i promjenjiva ljudska narav suprotstavlja vječnoj i nepromjenjivoj božanskoj naravi, nema mjesta za dijete.¹⁴ Valja zapaziti da je kršćanstvo, iako u središte postavlja čovjeka a ne građanina pedagoški

ponajviše slabo osjetljivo. Budući da se djetinjstvo drži najizvornijim izričajem tijela i materije, odgojno će djelovanje smjerati nadilaženju dobi koja je plijen instikata, pa je prema tome podložna i izopačenosti.

3. KLASIČNI I ŽIDOVSKI ODGOJ

Kršćanski se odgoj rađa i razvija usko povezan s klasičnim i židovskim svijetom, koji na njega utječu.

3.1. Klasični odgoj

U grčkoj civilizaciji od drevnoga pa sve do helenističko-rimskog razdoblja opaža se kontinuitet grčke uljudbe zbog čega mediteranski grčki i latinski svijet poznaje jedinstven i sustavan klasični odgoj. Odgoj, koji je podređen uljudbi, predstavlja njezin sažetak. »To pretpostavlja neku vrstu razbistrivanja u vremenu: potrebno je da neka uljudba dostigne svoj vlastiti *oblik* prije nego će biti u stanju proizvesti odgoj koji će biti njezino ogledalo.«¹⁵ Taj konačni *oblik* helenističkog odgoja može se uočiti nakon Aristotela i Aleksandra Velikog; on se nastavlja u rimsko-kršćansko-bizantinsko vrijeme, trajat će osam stoljeća (od IV. st. pr. Kr. do IV. st. poslije Kr.) i obilježen je religioznom dimenzijom.

Sadržaji helenističkog odgoja svode se prije svega na fizički odgoj i sport, koji su nepromijenjeni od VI. st. pr. Kr., ali s vre-

7 I. LIONSKI, *Adv. Haer.*, II, 22,4.

8 G. LADOSCI, *Bambino*, u: DPAC, str. 470.

9 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.*, I, 5,204.

10 A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, I, 6,9.

11 *En. in Ps.* 101, 2,10.

12 *Ped.* I, 20,4.

13 *Isto*, I, 5.

14 A. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XXII, 16.

15 H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 13.

menom preteže intelektualni odgoj mladih isključujući atletiku.¹⁶ Glazbeni se odgoj (instrumentalna glazba pomoću lire, pjevanje uz pratnju glazbala ili koralno, ples) također postupno gasi: odgojem sve više ovladava literatura, kao što ćemo vidjeti kasnije kad budemo govorili o školi. Idealni, transcendentni oblik helenističkog odgoja, u koji su uključene vječne vrednote, teži formiranju cjelovitog čovjeka, čovjeka kao takvog («čovjek protiv tehničara»), čovjeka koji prethodi svakoj specifikaciji. Tome se pridružuje prvenstvo moralnog odgoja i obrazovanja nasuprot pouci; to je očito na temelju semantičkog razvoja zbog kojega se jednostavni izraz »pedagog« (rob koji vodi dijete u školu) razvija u »odgojitelja« koji nadilazi učitelja, ukoliko ovaj poučava ali ne odgaja. Ako je za pripadnike moderne temeljni problem škola, za ljude antike to je moralni odgoj i obrazovanje: to će prvenstvo prijeći i u antičku Crkvu.

3.2. Židovski odgoj

Kršćanski odgoj u antičkoj Crkvi prvenstveno je obiteljski; na njega snažno utječe židovski odgoj vezan uz obitelj.

3.2.1. Uloga Pisma

Pismo uključuje prije svega odgoj za slušanje: »Čuj, Izraele!« Prorok koji sluša Božju riječ predstavnik je hebrejske kulture.¹⁷ Stoga je povijest prvotna vrijednost Hebreja: »A kad te sutra zapita tvoj sin: što su te upute, zakoni i uredbe što ih je Gospodin, Bog naš, vama propisao – kaži svome sinu: 'Bili smo faraonovi robovi u Egiptu'« (Pnz 6,20). Na drugome mjestu izranja lik oca ili starijih, koji odgovaraju na pitanja sina (Ps 44,1). Otac treba slušati i živjeti riječ kako bi je prenio sinovima: »Riječi ove što ti ih danas naređujem neka

ti se urežu u srce. Napominji ih svojim sinovima. Govori im o njima kad sjediš u svojoj kući« (Pnz 6,6-7). Otac nastavlja djelo učitelja iz sinagoge. U talmudskom razdoblju djetinjstvo je temeljna dob u formativnom razdoblju; u to vrijeme već je na snazi slušanje Riječi: Ivan Zlatousti usvaja tu pouku.¹⁸ S time u vezi je simbolička povijest Josipova (Post 37-50).¹⁹

3.2.2. Pjevanje psalama, himana, molitva

U judaizmu je prvo liturgijsko mjesto kuća, koju se smatra svetištem: stol je poput oltara, objedi poput svetog obreda, roditelji poput svećenika koji slave. U kućnom svetištu odvija se svakodnevno slavlje povezano s blagovanjem, jednom tjedno što se podudara sa Šabatom i jednom godišnje povezano s blagdanom Pesaha. Posebni blagoslovi prate svakodnevne obroke; molitva blagoslova stola predstavlja susret između dobrotivog Boga i zahvalnog čovjeka.²⁰ Jasan je utjecaj judejske molitve u obitelji na kršćansku molitvu kakvom je želi npr. Zlatousti. Pravilo trosatne molitve sinagogalnog bogoštovlja održavano je u prvotnoj Crkvi.²¹

3.2.3. Odnos između roditelja i djece. »Obiteljske tablice«

»Obiteljske tablice« odražavaju patrijarhalnu obitelj, posebice u odnosu između

16 O. PASQUATO, *Educazione classica e educazione cristiana...*, u: »Orientamenti Pedagogici« 34 (1987), 11-40, ovdje str. 19-20.

17 S. CAVALLETTI, *L'educazione ebraica*, str. 13.

18 O. PASQUATO, *Eredità giudaica*, str. 74.

19 O tome govori G. von Rad. Usp. C. BISSOLI, *Bibbia e educazione*, Roma 1981, str. 149.

20 C. DI SANTE, *La preghiera d'Israele*, str. 144-145.

21 Usp. W. O. E. OESTERLEY, *The Jews and Judaism during the reek Period*, London 1971; C. W. DUGMORE.

đu odraslih i mladih. U novozavjetnima je prihvaćena helenistička (posebice stoička) etika posredovanjem helenističkog judaizma.²² Starozavjetne mudrosne knjige sadrže pedagoške norme između roditelja i djece²³ te podložnost sinova ocu²⁴, među kojima spominjemo: »Poštuj oca svoga i majku svoju« (Pnz 5,16). Tu se sastavljaju novozavjetne kućne tablice, koje u ime Isusa Gospodina podsjećaju, kao i u SZ, na odgojnu dužnost roditelja prema djeci i obratno (Kol 3,18-21; Ef 6,1-4). Prema tome pedagoška tradicija Ponovljenog zakona obogaćuje se mudrosnom tradicijom, dvama glavnim polovima roditeljskog odgojnog poimanja u Starom zavjetu.

4. MLADI I OBITELJ: OBITELJSKI PASTORAL

Prvi kršćanski odgoj vrši se u obitelji koja zatim prati djecu od djetinjstva do stupanja u brak. Obiteljski odgoj i bračni život ne valja razlikovati.

4.1. Bračni život

Dva bračna druga nalaze se na međusobno jednakoj razini, iako je u obiteljski hijerarhiziranom društvu suprug glava. Zlatousti potvrđuje: »Ništa ne uznemirava toliko naš život koliko ljubav muškarca i žene... nije se sv. Pavao bez razloga toliko brinuo za tu činjenicu... kad je rekao: 'Žene neka budu podložne svojim muževima kao Gospodinu'²⁵. Već Ignacije Antiohijski, po uzoru na Pavla, ističe autoritet muškarca i dužnost žene da mu se podloži.²⁶ U *Pseudoklementovim* poslanicama kao i u *Sirijskoj didaskaliji* ocrtava se idealna slika sretne obitelji, u čijem se temelju nalazi literarna vrsta »domaćih tablica«. Ponekad je prisutan motiv naravne i psihološke inferiornosti žene.²⁷ O dužnostima muža u

kući malo ih se izjašnjava, dok se drage volje naglašava ženina potpora mužu prema Post 2,18. Iz podjele zadaća međutim ne proizlazi nikakva nejednakost na pravnom području: svi su Božja djeca i braća u Kristu.

Tome valja nadodati prijanjanje crkvenih otaca uz carsku filozofiju jednakosti spolova. Oci, posljedično tome, pristaju uz monogamni brak, jednako osuđujući nevjernost jednoga kao i drugog supružnika prema antičkom pravu i praksi.²⁸ Protiv preljuba bore se trajnim ili privremenim izopćenjem. I u antici je stanje rastavljenih koji su se ponovno oženili težak pastoralni problem. Svakom je bračnom činu, zatim, cilj stvaranje potomstva i na snazi je obdržavanje povremenog uzdržavanja zbog bogoštovnih ili pokorničkih razloga.²⁹ »Brak je uistinu veliko otajstvo, i za onoga tko stvara i odgaja i za onu koja začinje i rađa u boli i muci.«³⁰ Štoviše, i više od toga, kao što se otajstvo Krista i Crkve izvršava u jedinstvu i u karitativnoj ljubavi, u braku je jedinstvo dano podvrgavanjem i slogom supružnika u sudjelovanju u istim dobrima, dok se ljubav vrši i izražava u djeci, koja su »most ljubavi«³¹.

4.2. Posebnost žena

Kod Otaca na poimanje žene utječu lik Eve i Marije, kao i povijesnokulturalno oz-

22 Usp. C. BISSOLI, *Bibbia e educazione*, str. 237-238.

23 Izr 13,24; 22,25; Sir 7,22-25; 30,1-13.

24 Izr 19,17; Sir 3,16; Tob 4,4.

25 *In ep. ad Eph. hom.* 20.

26 *Ad Polyc.* 5.

27 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* II, 33.

28 1 Kor 6,12-20; JUSTIN, *Dial.* 93, 1-2; *Didascalia* VI, 22,10; LAKTANCIJE, *Instit.* VI, 23.

29 Usp. Ch. MUNIER, *Famiglia*, u: *DPAC*, 1329-1330.

30 I. ZLAUSTI, *In ep. ad Eph. hom.* 20.

31 *Isto.*

rače. Tertulijan je opsjednut opasnošću ženine ljepote; naime, s obzirom na muškarca »plod ženske fizičke ljepote je pohota«³², a »žena je, mada ne griješi, odgovorna za njegovu (muškarčevu) duhovnu propast«³³. *Stidljivost* žene treba biti povezana sa *gravitas* i *severitas* u licu, u odijevanju i u čitavoj osobi.³⁴ Kod nje se ljepota žrtvuje moralnoj strogosti: »Neka vaša odjeća bude svila poštenja, lan svetosti, purpur stidljivosti. Takvim čvetovima i šminikom zaslužiti da Bog, a ne čovjek, bude vaša zaljubljenost«³⁵. Rasprava *De virginibus velandis*, koja potječe otprilike iz 213. godine, iz montanističkog razdoblja, i novija je od *De cultu feminarum*, sadrži žalobne pozive i onima koje nisu djevice: »Molim te, bila ti majka ili sestra ili kći djevoja: pokrij svoju glavu. Za djecu si majka; za braću si sestra; za očeve si kćerka. Sve dobi su u opasnosti zbog tebe«³⁶. Slični iako manje radikalni naglasci svojstveni su i Ivanu Zlatoustome.

Tertulijan, napokon, kršćanskoj ženi namjenjuje specifične dužnosti: sudjelovanje u obredima *stationes*, u pokorničkom bogoštovlju, posjećivanje siromaha i bolesnika, zalaganje u djelima potpomaganja, sudjelovanje u liturgijskim bdijenjima (u uskrasnoj noći), posjećivanje ispovjedalaca vjere u tamnicama i ljubljenje njihovih okova.³⁷ Crkveni oci jasno razlikuju ženu poganku od kršćanske žene koju povezuju s Evom i Marijom.³⁸ U temeljnoj jednakosti koja postoji između muža i žene, žena je obilježena time da se njoj pripisuje izvorni grijeh,³⁹ premda Evin dug plaća Marija. Krist preobraća njezinu situaciju, iako na razini alegorijskog tumačenja oci ženu trajno tumače dvoznačno.

4.3. Obiteljski pastoral

Slavnu definiciju obitelji, koja potječe iz judaizma, daje Zlatousti: »Kuća je mala

crkva«⁴⁰, stoga rečenica: »Neka vaša kuća bude poput crkve«⁴¹ dobro sažima ideal obitelji kod Otaca. Odgovornost supružnika za spasenje djece nije različita od odgovornosti svećenika i biskupa za spasenje vjernika. Ocu Zlatousti tvrdi: »Ti si po Božjem nalogu učitelj cijele obitelji«⁴². »Tamo gdje su muž, žena i djeca složni i sjedinjeni prijateljstvom i vezama kreposti, tamo je Krist.«⁴³

Ideal je uzvišen, a stvarnost je to puno manje. Augustinovu obitelj sačinjava otac poganin i preljubnik te izigrana majka. Ne nedostaje prilježništva, posebice među siromašnima. Crkva nastoji te veze razviti u pravi brak: Monika međutim odbija to učiniti za prilježništvo šesnaestogodišnjeg Augustina, unatoč rođenju Adeodata, koji je zakonski priznat. I on sam će se kao pastir pokazati strožim prema mladima Hipona negoli je to bio prema sebi samome.⁴⁴ Antička crkva nastoji neutralizirati sve što obitelj potiče na raspad, braneci kršćanski brak, neophodni temelj kršćanskog odgoja djece.

4.3.1. Kršćanska formacija djece

Započinjemo od djeteta i dječaka, tj. od rođenja do 14. godine, kako bismo za-

32 TERTULIJAN, *De cultu fem.* II, 3, 1.

33 *Isto*, II, 2,4.

34 *Isto*, II, 8,3.

35 *Isto*, II, 13,7.

36 TERTULIJAN, *De virginibus velandis*, XVI, 3-4.

37 TERTULIJAN, *Ad ux.*, II, 4. Usp. C. TILLETI, *La donna in Tertulliano*, u: *Isti, Raccolta di studi*, Roma 1989, str. 452-464.

38 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* II, f 46; JERONIM, *Ep.* 148,25-27; I. ZLATOUSTI, *Cat.*, I 34.37.38.

39 IRENEJ, *Adv. haer.*, III, 22,4; AMBROZIJE, *Hex.* V, 1.

40 I. ZLATOUSTI, *In ep. ad Eph. hom.* 20.

41 I. ZLATOUSTI, *In Gen. hom.*, 2.

42 I. ZLATOUSTI, *In illud, Vidua eligatur* 9.

43 I. ZLATOUSTI, *In Gen. sermo VIII*, 2.

44 Usp. A. HAMMAN.

tim prešli na adolescenta i mladića. Situaciju paradigmatički predstavlja Krizostom kvalifikacijom odgojnog nezalaganja popustljivih očeva koji su nedosljedni kada je riječ o kršćanskom životu djece.⁴⁵ Štoviše, oni djecu navikavaju da se brinu samo za postizanje unosnog i časnog zvanja⁴⁶; škola je isključivo sredstvo karijere. U korišćenju nedostaje kršćanska mudrost života. »Sveukupan moralni život antike oslanja se... na slavu koju dobro djelo donosi onome tko ga je učinio. Ako je riječ 'slava' jedna od najuobičajenijih u grčkom rječniku, riječ 'taština' dobiva u jeziku Otaca važnost koju nikad prije nije imala. Kao što 'slava' za poganina tvori ozračje u kojemu on voli živjeti, tako je i 'taština' za kršćanina napast od koje valja prije svega bježati.«⁴⁷

U grčkom svijetu obiteljski je odgoj slab, jer je otac potpuno usmjeren prema javnom životu, a u rimskom je svijetu ozbiljniji, pod očevim vodstvom, uz kojega je »majka obitelji«. Obiteljski odgoj poslije šeste godine grčkom svijetu dobit će dobru zamjenu u gimnaziji, a u latinskom u *collegia iuvenum*, omladinskim udruženjima. Umnažanjem obraćenja povećava se broj kršćanskih obitelji, koje su otvorene religioznom i moralnom odgoju djece. Preporuke Očeva o dužnostima roditelja i djece produžuju mudrosnu tradiciju i novozavjetni nauk, koje smo već spomenuli. Apostolski oci ističu strah pred Bogom, što je temelj kršćanske formacije, posebna oznaka na koju je Crkva uvijek upozoravala i koju valja shvatiti prije svega kao religiozno obilježje: »S jedne strane postoji dogmatičko uvođenje: u koje istine valja vjerovati da bi se čovjek spasio? ... Taj kršćanski odgoj, u svetom i transcendentnom smislu riječi, nije se mogao predavati u školi kao profani odgoj, nego u Crkvi i to je mogla činiti Crkva te, s druge strane, unutar obitelji.«⁴⁸

Kao i u židovstvu, u kršćanstvu je obitelj također prvi prirodni okoliš cjelovitog odgoja djeteta. Religiozno-moralni odgoj mora biti najvažniji za kršćanske roditelje, čije očinstvo i majčinstvo ne proizlaze samo iz rađanja nego i iz odgoja koji pružaju djeci u stezi i u pouci o Gospodinu.⁴⁹ »Ono što je svojstveno majci, nije rađanje, jer je to dio naravi, nego je svojstvo majke odgoj, jer odgoj ovisi o volji.«⁵⁰ Uostalom, djeca se smještaju između oca i majke kao »most ljubavi«. Naime, »dijete je poput mosta. Stoga tri osobe postaju jedno tijelo, a dijete sjedinjuje jednog supružnika s drugim. ... most braka tvori narav jednog i drugog roditelja, zbog istog razloga zbog kojega glava i tijelo postaju jedno. Između glave i tijela nalazi se vrat; dok ih on razdvaja, on ih i ujedinjuje... Stoga je dobro rekao Gospodin: 'Bit će sjedinjeni u samo jedno tijelo', tj. u tijelu djeteta; ta nije rekao: 'Bit će jedno tijelo'.«⁵¹

4.3.2. Uloga oca, majke i obiteljska sredina

Prvi odgojitelj djece, posebice muške, jest otac, kojemu pripada upravljanje obitelji kao cjelinom. Očevi razvijaju pavlovsku ideju (1 Tim 3,4) prema kojoj ne može predsjedati crkvenoj zajednici onaj tko nije dokazao sposobnost upravljanja vlastitom kućom.⁵² Majka ima manju moć nad djecom i na temelju Pavlove misli (1 Kor 14,35) njihov je učitelj otac. Majka, koja upravlja kućom, ima međutim prednost kod odgoja kćeri, koje treba da se nadahnjuju njezinom skromnošću i umjerenom-

45 I. ZLATOUSTI, *In illud, Vidua eligatur* 9.

46 I. ZLATOUSTI, *Adv. app. vitae mon.* II, 5.

47 A. M. MALINGREY.

48 H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 411.

49 I. ZLATOUSTI, *In ep. ad Eph. hom.* 21,2.

50 I. ZLATOUSTI, *De Maccab.* I, 3.

51 I. ZLATOUSTI, *In ep. ad Col., hom.*, 12.

52 I. ZLATOUSTI, *In ep. 1 ad Tim., hom.* 10,2.

šću. Uzor kršćanske majke je snažna majka iz Knjige o Makabejcima. »Očevi i majke neka se brinu za odgoj djece obaju spolova; čak više majke, koje su obično kod kuće«⁵³: teoretsko prvenstvo oca-odgojitelja u praksi dobiva novu dimenziju.

4.3.3. Odgojne dimenzije i faze

U odgojnom procesu Oci pokazuju poštovanje prema tjelesnoj dimenziji kojoj je podređena duhovna. Dive se vježbama u vježbaonici i gimnaziju, kojima je cilj očvršćivanje tijela i volje. Umjerenost u hrani i u odijevanju. Što se tiče intelektualne dimenzije, Oci su, osim izuzetaka, otvoreni prema školi i prema klasičnoj kulturi, napose u IV. stoljeću.⁵⁴ Na religiozno-moralnoj razini prevladava zalaganje za postizanjem istinske »filozofije« ili kršćanske mudrosti; posebna je pažnja upravljanje prema čistoći, a posljedica je uzdržavanje od predstava i priredbi (Tertulijan, Zlatousti, Augustin). Unatoč slaboj osjetljivosti za djetetov razvoj, antička Crkva posvećuje pozornost razdoblju djetinjstva, jer je djetetov duh poput voska te je sigurno da će ostati tragovi⁵⁵; duša djeteta je poput grada s petero vrata (osjetila)⁵⁶. Dijete (1-7 godina) ne sudjeluje u Logosu, koji se međutim razvija kod dječaka (7-14 godina). Dijete valja poučavati ne pomoću mitoloških, nego biblijskih pripovijesti. Igračke koje su pronađene u poganskim ili kršćanskim dječjim grobovima, uobičajene su dječje igračke.⁵⁷ Minucije Feliks opisuje igru odskoka dječaka na obali u Ostiji.⁵⁸ Augustin ističe sposobnost majki da se spuste na razinu svoje djece. »Majke znaju govoriti djeci jedinim jezikom koji ona razumiju.«⁵⁹

Utjecaj obitelji manji je kod adolescenta i mladića, koji su često izvan kuće radi škole ili rasonode. Smatra se kako su

adolescenti i mladići skloni požudi, osim prekomjerne želje za bogatstvom. Crkveni oci upozoravaju na privikavanje na zlo. Naprotiv, prednosti odgoja za krepost osjećaju roditelji-odgojitelji (djeca su im utjeha), a zatim i djeca te njihovi potomci poput dugog lanca.⁶⁰ Adolescentice i mlade djevojke odgajaju se strože nego muška djeca. One, koje puno žive u obitelji, moraju sačuvati djevičanstvo do braka.

4.4. Nasilje nad djecom

Postoje dva glavna oblika nasilja: abortus i napuštanje, a potonje je u »žrtvi« pro našlo lijek koji je pripremila Crkva.

4.4.1. Abortus

Smješta ga se u pozadinu Pnz 30,19: »Život, dakle, biraj«, što preuzima shema puta života i smrti u spisu *Didache* 15-17 te kod Barnabe, *Ep.* 19,5, zbog čega onaj tko izabire život ne ubija ni fetus. Abortus je prisutan među poganima: »Postoje i žene koje pijući lijekove u svojoj utrobi uništavaju klicu novog budućeg čovjeka«⁶¹; »Slabo se hranite djecom (aluzija na optužbu upravljenu kršćanima da su čedoubojice), jer cijelo dijete već unaprijed uklanjate«⁶². Pobačaj mijenja majčinu utrobu od kolijevke života u grob smrti⁶³; pobačaj je

53 I. ZLA TOUSTI, *De Anna sermo*, 48.

54 Usp. BAZILIJE, *Govor mladićima*; Grgur NAZIJANSKI, *Or.* 43.

55 Usp. I. ZLA TOUSTI, *De inani gloria*, 20.

56 *Isto*, 23.

57 Usp. G. LADOSCI, *Bambino*, u: DPAC 472.

58 M. FELIKS, *Dial.* 3,5-6.

59 Usp. L. MÈNARD.

60 Usp. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, Paris 1958, str. 548-561.

61 Minucije FELIKS, *Octavius* 30,2.

62 TERTULIJAN, *Ad nationes* I, 15,8.

63 KI. ALEKSANDRIJSKI, *Strom.* 2,18.

ubojstvo⁶⁴. »Ima ljudi koji ne samo da ubijaju svoju novorođenčad nego im i brane da ugledaju svjetlo.«⁶⁵

Prvotna Crkva, suprotno Zlatoustome koji u suprugu vidi glavnog odgovornog za abortus, izjednačuje onu koja abortira i onoga koji je na to potiče.⁶⁶

Augustin govori o ženama koje, ustanovivši nedjelotvornost otrova sterilnosti, ubijaju fetus u svojoj utrobi.⁶⁷ Za sve crkvene Oce abortus je istovremeno i grijeh i krivično djelo, jer prekida ljudski život, koji je predmet Božje ljubavi.⁶⁸

4.4.2. Napuštanje i pastoralni postupci

Zauzimanje stava antičke Crkve prema napuštanju započinje s Atenagorom⁶⁹, za kojega se napuštanje podudara s ubojstvom; prema Justinu mučeniku,⁷⁰ »gotovo se svu djecu poticali na prostituciju«; Klement Aleksandrijski u III. st. one koji napuštaju djecu smatra »djecoubojicama«⁷¹. Za Justina kao i za Klementa napuštanje može biti uzrokom incesta s napuštenim krvnim srodnikom.⁷² Klement tu ističe motiv komotnosti.⁷³ Za njega i za Metodija anđeo čuvar brine se za odgoj izloženog djeteta. Kod Tertulijana prevladava strah od incesta.⁷⁴ U III. stoljeću prevladava strogo otačko stajalište.⁷⁵

U IV. st. zamjenjuje ga motiv krajnjeg siromaštva roditelja koji su potaknuti na napuštanje djece. Laktancije prvi ističe rađanje kao jedini cilj bračnog čina, zbog čega se onaj tko ne može odgajati još jedno dijete mora suzdržati. Sveta Melanija (+439), udana s 14 godina, slaže se s mužem da se povuku iz svijeta nakon što su rodili dvoje djece s kojima će podijeliti baštinu. Ima roditelja koji napuštaju djecu pod izgovorom redovničkog života⁷⁶ tako da 374. intervenira sam Valentinijan I⁷⁷. Bazilije razlikuje tri kategorije roditelja kad

je u pitanju napuštanje.⁷⁸ Trostruko razlikovanje predstavlja temelj istočnoga kanonskog zakonodavstva.

Na Zapadu valja zamijetiti određeno moralno i pravno razumijevanje prema roditeljima napuštene djece. Valentinijan II naime 391. izdaje dekret u kojemu izjavljuje: »Svima onima koji su zbog sažaljenja vrijednih uvjeta njihovih roditelja, lišenih sredstava, predani u ropstvo, valja povratiti izvornu slobodu«⁷⁹. Među Ocima, Ambrozije (+397) na Zapadu označava odlučan prijelaz od prethodne nepomirljivosti Otaca na ublaživanje, koje će vrijediti tijekom sljedećeg tisućljeća, zbog beznadnih uvjeta siromaštva.⁸⁰ Augustin na kraju naročito osuđuje slučajeve u kojima je bilo moguće izabrati nešto drugo. On tvrdi: »Preporučuje li se biskupima više dobro maloljetnih negoli milost malenih? Biskup štiti maloljetnika kako ga zbog smrti roditelja stranci ne bi uništili.«⁸¹

Biskupi, osim toga, imaju znatnu vlast u tome: Teodorik 412. određuje da oni budu suci u tom predmetu, a 428. određuje da se silovane djevojke obrate biskupu,

64 BAZILIJE, *Ep.* 188,2; usp. također B. HONNINGS, *Aborto*, u: DPAC 10-12.

65 I. ZLATOUSTI, *In ep. a Eph.*, hom. 20.

66 BARNABA, *Ep.* 20.

67 Usp. A. AUGUSTIN, *De nupt. et concep.* I, 15, 17.

68 Usp. P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, Brescia 1975.

69 Usp. ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, 35.

70 Usp. JUSTIN MUČENIK, *I Apol.* 27.

71 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Strom.* 2,18.

72 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* 3,3.

73 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* 3,4.

74 TERTULIJAN, *Apol.* 9.

75 Usp. J. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale*, Milano 1991, str. 25-106.

76 Usp. *Sinoda u Gangri*, kan. 15.

77 Usp. *Cod. Just.* VIII, 52,2.

78 BAZILIJE *Ep.* 217,52; *In Hex.*, hom. 8.

79 *Cod. Theod.* III, 3.

80 Usp. AMBROZIJE, *Hex.* 18,58.

81 AUGUSTIN, *Sermo* 176,2.

umjesto građanskoj vlasti.⁸² Crkva nastoji pomoći praktičnim mjerama nadahnutim na Evandelju, ali s otvorenim očima za stvarnost. Crkvenim pravnim odredbama cilj je prije svega brižna skrb roditelja za djecu. U slučaju sumnje, valja krstiti djecu oslobođenu od barbara. Zatim se preporučuje prihvaćanje izloženih.⁸³ Onaj tko prihvati dijete neka to javi Crkvi⁸⁴; a ta se odluka ponavlja i nakon deset godina⁸⁵. Crkva, potaknuta poštivanjem prema životu, donosi pozitivne promjene, iako je stanje *alumnusa* (hranjenika) bilo poznato već i u poganskom okruženju.⁸⁶ U kaosu VI. stoljeća Crkva donosi pravila kojima uređuje izlaganje i odgoj djece. Organizacija crkava i župa⁸⁷ priprema kuće za izložene.

Zaključimo: Crkva se bori protiv proširene prakse izlaganja i sakuplja djecu kako bi je spasila⁸⁸ zajedno s bogatim obiteljima. Nakon Konstantinova obrata, zakonodavstvo preuzima na sebe tu djecu, braneći ih kao slobodne ljude.⁸⁹ Pojavom »žrtve« u IV. st., posebice samostani preuzimaju brigu za njihov odgoj, oslobađajući ih istovremeno od svake društvene, pravne i religiozne inferiornosti.

4.4.3. Kršćansko iznašašće: žrtva

Ona bitno mijenja oblike »ropstva« kojemu je dijete subjektom i predstavlja »najneočekivaniji razvoj u povijesti napuštanja na Zapadu tijekom kasnog srednjeg vijeka«⁹⁰. To kršćansko iznašašće prelazi obiteljske granice kako bi postiglo duhovne ciljeve. Nastalo na Istoku, gdje već Filon opisuje prihvaćanje djece u redovničke zajednice terapeuta⁹¹, potvrđuje se na Zapadu. Nije lako razlučiti religiozne od socijalnih pobuda, pa ipak i Jeronim⁹², kao i Raban Mauro, citira Samuela (1 Sam 2, 11sl), kao prethodno žrtvovanje. Krajem

V. st. potvrđuje se praksa pozivanja djece u samostan, u kojemu će njihovo redovničko zavjetovanje biti valjano tek »nakon 16. ili 17. godine života«⁹³. Franački zakon s kraja V st. brani nametanje tonzure dječacima bez prethodnog pristanka roditelja.⁹⁴ *Učiteljevo pravilo* (krajem V/početcem VI st.), kan. 91, raspravlja o konačnom prihvaćanju djece plemića, tako te su razbaštinjeni kako ne bi bili u napasti da se vrate u svijet. *Benediktovo pravilo* (prva polovica VI. st.) raspravlja o žrtvi u kan. 59 (»O plemićkim sinovima ili o siromasima koje daruju«).

5. MLADI IZMEĐU ŠKOLE I DRUŠTVA

Nakon obitelji dolazi škola koja se dijeli u prvu, drugu i retoriku. Kršćani će također, iako kasnije, imati vlastite škole uz poganske koje i dalje postoje. Među kršćanskim školama razlikuju se samostanske, biskupijske te svećeničke ili župne. Školsko područje ne iscrpljuje mladenački prostor koji se produljuje u društvo.

82 *Cod. Theod.* XV, 8,2.

83 Usp. *Koncil u Vaisonu*, 402. godine.

84 Usp. *Mansi* VI, 451.

85 *II. koncil u Arlesu*, kan. 51, oko 452. godine. Usp. J. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini*, str. 112-117.

86 Usp. F. ROMITA, *Gli illegittimi nei secoli. I brofotrofi*, Roma 1966, str. 17-20.

87 Usp. O. PASQUATO, *Parrocchia e liturgia nella tradizione*, u: »Rivista Liturgica« 83(1991), 183-236.

88 AUGUSTIN, *Ep.* 98.

89 *Cod. Just.* VIII, 52,3.

90 J. BOSWELL, *nav. dj.*

91 FILON ALEKSANDRIJSKI, *De vita contempl.* 9.

92 Usp. JERONIM, *Ep.* 107.

93 BAZILIJ, *Regulae fusius tract.* 15 i *Ep.* 199.

94 E 34,1; D 35,1-2: za djevojčice.

5.1. Kršćanstvo i klasična kultura: obzorje

Suočavanje kršćanstva s klasičnom kulturom obilježilo je helenistički svijet i Rimsko Carstvo u dvostrukom grčkom i latinskom *facies*. Kršćanski autori, iako protivnici poganskih religija, postaju glas vjerske slobode u Crkvi mučenika (*Diognetu* 7,2-4, Irenej, Klement Aleksandrijski, Hipolit, Tertulijan i Laktancije).⁹⁵ Stoga iznenaduje zaokret što su ga u IV st. načinili Konstantinovci nasljednici sve do Justina. Na filozofskom polju kršćanski intelektualci djeluju usklađeno. Za Justina grčki filozofi šire »sjeme istine«⁹⁶ sveopćeg Logosa; stoga »ono što su svi dobro rekli, pripada nama kršćanima«⁹⁷. Tertulijan se, naprotiv, ozlojeđen pita: »Što ima zajedničkoga među Atenom i Jeruzalemom, među Akademijom i Crkvom?«⁹⁸ Tako i Hipolit i Epifan. Ali intelektualac Klement Aleksandrijski, nadovezujući se na Justinovo »sjeme Riječi«, filozofiju drži božanskim darom Grcima⁹⁹, štoviše filozofija je »sluškinja teologije« (S. Lilla); isto tako i Origen, Euzebije Cezarejski, Bazilije te, na Zapadu, Augustin¹⁰⁰. Grgur iz Nise vidi u svim klasičnim disciplinama sredstvo za shvaćanje kršćanstva.

Na Zapadu se Minucije Feliks nadahnjuje na Ciceronu i Seneki; Laktancije je nazvan »kršćanski Ciceron«; Ambrozije zadržava tragove neoplatonizma i stoicizma, a Augustin se hrani novoplatonizmom. Na literarnom planu, sve do smrti Lava Velikoga (+461) kršćanska se literatura zatvara za formalne vrednote klasične kulture.¹⁰¹ Na pedagoškom planu, pedagogija, rijetko u čistom obliku, ipak je posvuda prisutna kao pravilo ponašanja; svako djelo pokorava se pedagoškom cilju.¹⁰² Homeru crkveni oci suprotstavljaju Bibliju, sred-

stvo obraćenja i sažetak svih znanosti: želiš li čitati priče, imaš Knjigu o kraljevima; želiš li se baviti filozofijom i poezijom, imaš proroke; želiš li pjesme, imaš psalme; želiš li upoznati podrijetlo svijeta, imaš Postanak; želiš li zakone i propise, imaš slavne Božje zakone.¹⁰³

Središnji problem kršćanske pedagogije je soteriološki, a njegov je oslonac Krist Spasitelj. Kršćanska paideija silazi odozgor: »Tvoj jedini učitelj je Krist« (Mt 23, 10). Kršćani su novi narod i novi rod.¹⁰⁴ Riječ je o uočavanju odnosa između učitelja i učenika. Taj temeljni problem kroz određeno vrijeme zasjenjuje problem didaktičko-odgojnih sredstava: sukob između poganstva i kršćanstva ide prema kraju; ciljevi, koje se drži zanemarivima, obilježeni su poganskom civilizacijom i kulturom. Bitne točke klasične civilizacije spajaju se u nove književne rodove, koji zadobivaju vlastitu fizionomiju u liturgiji (sada kristološkoj) i u biblijskoj egzegezi.¹⁰⁵ Tako se unutar kršćanske zajednice širi pojam kulture, obuhvaćajući sveukupnu duhovnu formaciju, u kojoj se svaka disciplina usklađuje s drugom radi jedinstvenog cilja.

95 Usp. P. F. BEATRICE (ur.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, u: »Cristianesimo nella storia« 11(1990), 441-641, ovdje str. 441-443.

96 JUSTIN, *1 Apol.* 44,10.

97 *Isto* II, 13,4.

98 TERTULIJAN, *De praescr.* 7,9-119.

99 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Strom.* I, 20,1.

100 AUGUSTIN, *De vera rel.* 12.

101 Usp. E. AUERBACH.

102 G. FAGGIN, *La pedagogia della patristica*, u: L. VOLPICELLI (ur.), *La pedagogia. Storia della pedagogia*, 8, Milano 1971, str. 225-287, ovdje str. 226.

103 *Constit. Apost.* I, 6,1-5.

104 *Poslanica Diognetu* 1,1. Usp. A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura nei padri*, Brescia 1974, str. 12.

105 A. QUACQUARELLI, *Paideia*, u: DPAC 2569.

5.2. Pogrnska škola i mladi kršćani

Crkva ne mijenja ustroj antičke poganske škole. U prva četiri stoljeća poganski i kršćanski dječaci u istim školama čitaju iste tekstove. Uostalom, profana je kultura nužna za činovničku karijeru. Poučavanje poganskih učitelja može izgledati neškodljivo i u najboljem se slučaju može neutralizirati kršćanskim odgojem u obitelji i u crkvi. U Crkvi nekima ne promiče opasnost od nabranjanja imena bogova i mitoloških pripovijesti: Tertulijan zabranjuje kršćanima učiteljsku struku budući da je nespojiva s vjerom, iako dopušta da kršćansko dijete pohađa onu školu koju brani kršćanskom učitelju. Tako će misliti i Jeronim: »zločin je namjerno izvršiti ono što je kod djeteta nužno«¹⁰⁶. Dijete se, sa svoje strane, mora ponašati »kao netko tko, znajući to, prima otrov, ali dobro pazi da ga ne popije«¹⁰⁷.

U metodi nema razlike između poganskih i kršćanskih učitelja, iako se nadodaju neki kršćanski elementi, kao što su molitve na početku i na kraju lekcije.¹⁰⁸ Bilježnica egipatskog kršćanskog đaćića iz IV. st. ne razlikuje se od poganskog helenističkog udžbenika, osim po zazivu »Blagoslovljen budi Bog« koji je napisan na početku prvoga lista te po monogramskom križu na početku svake stranice.¹⁰⁹

Što se tiče školske organizacije, i dalje postoji ustroj na tri razine, koji smo već spomenuli.

5.2.1. Prva ili osnovna škola (*ludus litterarius*)

Pohađaju je djeca od 7 do 12 godina kako bi naučila čitati, pisati i računati. Za imućnije takva se pouka može dati i u obitelji; to se izgleda redovito događalo s djevojčicama. Trebat će međutim doći do Jeronima kako bi se našlo ozbiljno zanimanje za odgoj djevojčica, koje, prema nje-

mu, poput dječaka, također trebaju pohađati školu.¹¹⁰ Jeronim, kao nekoć Tertulijan, angažira djevojčicu u učenju psalama napamet; sve do djevojačke dobi ona svoj duhovni profil¹¹¹ uči Salomona, Evanđelja, Djela apostolska i Proroke: kod kršćana pamćenje hrani duhovni život i podržava molitvu.

Među ciljevima primarnog poučavanja ističe se polaganje i točno učenje čitanja, prethodno poznavanje slogova, kojemu je cilj brže čitanje s pogledom upravljenim na sljedeću riječ, kako bi joj se dao pravi ton (Kvintilijan). Može se pribjeći i igri riječima. Vježba čitanja naglas primijenit će se u liturgiji (*Lectores infantuli*). Drugi je cilj vježbanje pamćenja. »Postoji prijelaz od *cogitatio* na *memoria*, od *inventio* na *locutio*.«¹¹² U životu Crkve pamćenje se poistovjećuje s mudrošću. Pamćenje za nepismenog Antuna, koji čuje čitanje, zamjenjuje knjige.¹¹³ Origenov otac Leonid želi da on svakog dana nauči napamet dio Biblije.¹¹⁴ Daljnji je cilj igra. Tjelesna kazna čest je element u antici. Augustin se toga sjeća s pravom tjeskobom¹¹⁵; *šiba* i štap ostat će neuklonjiva sredstva, »pomoć odgojitelju«, tijekom čitavog srednjeg vijeka.

5.2.2. Škola drugoga stupnja ili srednja škola (*schola grammaticae*)

Obitelj više nije dovoljna kad dječak pohađa školu drugoga stupnja ili gramati-

106 JERONIM, *Ep.* 21,13.

107 JERONIM, *De idol.* 10.

108 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* III, 34.

109 H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 424.

110 JERONIM, *Ep.* 107,4.

111 JERONIM, *Ep.* 128,4.

112 A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura*, str. 37.

113 Usp. ATANAZIJE, *Vita di Antonio* 3,7.

114 Usp. EUZEBIJE, *HE VI*, 2,8-9.

115 Usp. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, I, 9,14-15; I, 14, 23.

ku, koja je također u rukama privatnih učitelja, o kojima ovisi kulturalna i moralna budućnost dječaka. Tu se ovjekovječuju građanske i religiozne tradicije, predrasude okruženja i svijest o povijesnom kontinuitetu poganstva. Škola gramatičara namijenjena je proučavanju klasičnih pisaca; u tom se kontekstu povremeno pomoću čitanja klasika predaju lekcije iz povijesti, zemljopisa, morala i mitologije (Kvintilijan): osnove kulture. Zadatak gramatičara (*litterator*) svodi se prvenstveno na *lectio*, *enarratio* (povijesno, zemljopisno, mitološko i literarno tumačenje), na *emendatio* i na *iudicium*, ali i na umjetnost riječi, tj. na čitanje naglas i na poeziju. »Svaki odlomak klasične poezije i proze može se usporediti s nekim glazbenim odlomkom. Kao što se različite modulacije zvukova uočavaju izvođenjem, tako se i izmjena dugičkih i kratkih retoričkih figura uočava čitanjem naglas.«¹¹⁶ Jedino se u čitanju i molitvi naglas naime ističu npr. *ironija*, *sumnja* itd.¹¹⁷

Učinci će biti očiti na liturgijskom području¹¹⁸, gdje će pravila čitanja naglas biti primjenjivana i u srednjem vijeku u benediktinskim samostanima. Jeronim nam pomaže da upoznamo čitanje u gramatičkoj školi.¹¹⁹ Nakon čitanja uče se i elemente glazbe i pjesme s brojčanim zapisima.¹²⁰

Čini se da se poznavanje pjesnika posebno sviđalo dječacima, koji se vježbaju u analizi riječ po riječ, redak po redak, iz čijeg značenja proizlazi opće tumačenje odlomka. Gramatička škola predstavlja središnji dio klasičnog odgoja sve do Kasiodora. Ta će škola pružiti značajne elemente grčkim i latinskim biblijskim komentarijama. Origen gramatički komentira svaki biblijski redak u izdanju Sedamdesetorice.¹²¹ Origen, učenik gramatičara Donata, koristi se metodom gramatičara Servija (u njegovom komentaru Virgilija) za biblij-

sku egzegezu. »Svetopisamska egzegeza postaje nova književna vrsta s komentarima koji slijede i dokumentiraju povijest kulture i školskog odgoja koji su zajednički poganima i kršćanima na Zapadu u prvim stoljećima.«¹²²

5.2.3. Škola retorike ili viša škola

Mladić koji ulazi u školu retorike već je bio odgajan za deklamatorsko umijeće. Od sastavljanja rečenica mladi učenici prelaze na sastavljanje priča ili kratkih pripovijesti.¹²³ Čitanje naglas prati *actio*, pretvarajući se u istinsku fizičku vježbu. Tu se uči i umijeće pravljenja rečenične periode, što zahtijeva misao koja je u stanju razlikovati drugotno od glavnoga. Upućivanja u deklamiranje, u obliku *kontroverzije* (na pravne teme) i *uvjeravanja* (na povijesne, mitološke, kulturalne teme), pripravlja na moralni život *kreposnog čovjeka* (*vir bonus*). Optužbe mladih učenika moraju se temeljiti na stvarnosti. Sadržaji deklamacija tiču se javnoga života u njegovim negativnim vidovima: lažno svjedočanstvo, incest, preljub, svetogrđe, nezahvalnost djece prema roditeljima, sve tematika zajednička i kršćanima.

Teme koje su drage poganskim govornicima preuzimaju i kršćanski govornici, kao što su ljepota tijela, prijateljstvo, prezir slave i bogatstva. Te teme naime postaju sastavnim dijelom vježbi u deklamacijama kršćanskih govornika, koji osim toga

116 A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura*, str. 41.

117 Usp. F. DI CAPUA.

118 Usp. A. QUACQUARELLI, *Retorica e liturgia antenicena*, str. 43-45.

119 Usp. JERONIM, *Ad Rufinum* 1,169.

120 Usp. F. ROMITA, *Piccoli cantori*, str. 39-40.

121 Usp. C. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935, str. 73.

122 A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura*, str. 47.

123 Usp. SVETONIJE, *Rhet.* 25,8.

posebno njeguju odgoj glasa, koji je važan za liturgiju, gdje nema »tajnih molitava« nego samo javnih. »Govorničko načelo da riječi proizvode veće učinke od flaute i citre, ... prelazi u liturgiju. Kršćanska je zajednica zabranjivala glazbene instrumente. Pjesma vjernika trebala je vibrirati ritmom uma i srca, jer je sav čovjek bio zauzet u molitvi prema Bogu, samim svojim prisustvom. Sv. Klement Aleksandrijski drži da je ljudski organizam po svom glasu najbolji glazbeni instrument koji hvali Boga.«¹²⁴

Crkveni oci, učenici poganske škole, usvajaju vrste i oblike poganske retorike pokoravajući ih kako bi prenosili kršćanske vrednote ponajviše biblijskoga podrijetla. Istodobno proučavanje Biblije daje život kršćanskoj kulturi.¹²⁵ Biblijska hermeneutika, zalaganjem kršćanske zajednice i crkvenih otaca, utječe na jezik, koji se mijenja. U govor ulaze oblici i elementi koji su prije toga bili poganima nepoznati, javlja se *način izražavanja* koji je u službi *biblijskog načina izražavanja*: to je jezik biblijskog načina pričanja, jezik liturgije, kateheze, jezik zajednice.

5.3. Kršćanska škola na početku kršćanstva

Naše se istraživanje premješta iz poganskih u kršćanske škole.

5.3.1. Kršćani i poganske škole

Jesu li kršćani utjecali na poganske škole? Mogli su prije svega uz pomoć kršćanskih učitelja. U Dj 19,9 govori se o školi Tirana, učitelja gramatike i retorike. Proklu je povjeren odgoj cara Antonina. Prvotna Crkva ne slijedi Tertulijana u njegovoj iznenadnoj srdžbi na kršćanske učitelje¹²⁶, po uzoru na *Trad. Ap.* 16 Hipolita Rimskog: »Ako netko djecu poučava u znatnostima ovoga svijeta, bilo bi bolje da se

toga odrekne; ipak će mu biti oprašteno, ako ne može vršiti drugu službu«. Kanonske su zbirke tolerantne: kršćanski učitelji, poput sedamnaestogodišnjeg Origena, koji u 202/203. otvara školu gramatike¹²⁷, nesmetano djeluju. Štoviše, biskup Demetrije mu povjerava katehetsko poučavanje¹²⁸; a 264. kršćanin Anatolij preuzima katedru aristotelovske filozofije¹²⁹, dok 268. prezbiter Melkion u Antiohiji vodi školu retorike¹³⁰. U IV. st. takvi se slučajevi umnažaju; tako, među ostalima, Proerezije 362. preuzima katedru u Ateni, a Marije Viktorin u Rimu.¹³¹

S druge strane, kršćanski učenici poganskih učitelja su, među ostalima, Atenagora, Klement Aleksandrijski, Grgur Čudotvorac, trojica Kapadočana, Ivan Zlatousti – među Grcima; Tertulijan, Minucije Feliks, Ciprijan, Arnobije, Laktancije, Augustin – među Latinima. Mnogi pagani pohađaju kršćanske učitelje. Prudencije pripovijeda kako je u Imoli vidio sliku koja prikazuje nagog čovjeka okruženog dječacima koji su ga napadali s pisaljka u rukama: bio je to školski učitelj, mučenik Kasijan.¹³² Poznat je osim toga neobičan eksperiment kršćanske škole koji su pokušala ostvariti dva Apolinara: pretvaranje Starog i Novog zavjeta u stihove u obliku platonskih dijaloga; povjesničar Sokrat međutim primjećuje da je Providnost učinila jednako nepotrebnim djelo Julijana kao i

124 A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura*, str. 59;

Isti, *Retorica e liturgia antenicensa*, str. 236-240.

125 A. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*.

126 TERTULIJAN, *De idol.* 10,1-5.

127 Usp. EUZEBIJE, *HE VI*, 15.

128 Usp. *isto*, VI, 3,3.

129 Usp. *isto*, VI, 2,15.

130 Usp. *isto*, VII, 29.

131 H. I. MARROU, *L'école de l'antiquité tardive*, str. 141.

132 Usp. *Perist.* 9.

pokušaj dvojice Apolinara.¹³³ Bazilijeva *Poslanica mladićima* (XXII. homilija) o čitanju poganskih klasika ima namjeru stvoriti kršćanski sud o klasicima.¹³⁴ Crkva službeno nije zainteresirana za organiziranje pučkih i srednjih škola. Cjelokupan sud o doprinosu kršćanskih učenika i učitelja ostavlja poučavatelja zbunjenim.¹³⁵

5.3.2. Prve kršćanske škole: više religiozno poučavanje

U prvim se stoljećima Crkva ne zanima za školu kao instituciju, kao što se ne zanima ni za druge profane institucije. Epizodičnim se može držati Jeronimov čin. Jeronim uz muški samostan u Betlehemu otvara školu za dječake i poučava ih u skladu s klasičnim programima. Crkva, koja se ne odriče slanja mladića u profane škole za propedeutičko poučavanje u religioznim studijima, zalaže se za katehetsko i teološko poučavanje. Mladi je Origen poslan da dovrši tradicionalne studije, dok ga sam otac kod kuće poučava u Pismu.¹³⁶

Antičkoj je Crkvi strana moderna ideja razlikovanja između profane kulture, koja je namijenjena laicima, i religiozne kulture, koja je rezervirana za klerike. Laici vrše ulogu *didascalosa* ili učitelja, što Crkva drži opravdanim.¹³⁷ U II. stoljeću u Rimu susrećemo: Ptolomeja, koji je »poučavao Kristov nauk«¹³⁸, Tacijana¹³⁹, koji ubrzo napušta pravovjerje, te Rodona, njegova učenika¹⁴⁰. Svi su oni laici, koji nisu primili kanonski mandat od hijerarhije.

Ističe se Justin, obraćeni filozof, koji je u Rim došao s Istoka prije 165. godine i tu drži školu kršćanstva: to je prvi primjer kršćanske škole. Uhapšen, pred sucem će reći: »Stanujem iznad nekog Martina, ... ne poznajem druga mjesta okupljanja. Onomu tko bi me posjetio, prenosio sam nauk istine«¹⁴¹. Njegovi su učenici kršćani koji žele produbiti vjeru, te pogani i Židovi koji

se zanimaju za njegov govor. Apologičari laici, kao što su Kvadrat, Aristid, Atenagora iz Atene, Minucije Feliks (IV. st.), poučavaju kršćanstvo nedostupnim govorom i u vlastito ime. Na kraju II st. se izjavljuje da su jedino biskupi čuvari vjere, ali se laičkim učiteljima, podložnima hijerarhiji, otvara područje teologije.¹⁴²

U isto vrijeme u Aleksandriji Panten, možda laik, otvara višu teološku školu koja će postati glasovita s Klementom Aleksandrijskim (od 189. godine) i Origenom (od 204), koji u nju uvodi poučavanje koje je više od katekumenata. To se poučavanje koristi disciplinom poganske *enkuklios paidéia* s trivijumom (gramatika, retorika, dijalektika) i kvadrivijumom (glazba, astronomija, aritmetika, fizika): to je propedeutika za studij filozofije, priprava za studij kršćanske teologije.¹⁴³ Završena je tertulijanska razmirica između Atene i Jeruzalema. Prema Origenu, crkveni učitelj obavlja istinsko unutarnje svećeništvo kod mladih učenika: »Ako si crkveni učitelj, ti izgrađuješ svetohranište, izgrađujući Crkvu Božju«¹⁴⁴. On potvrđuje svoje naučavanje o pravilu vjere, vršeći ulogu učitelja laika na razini crkvenog života. Origen je, poput Klementa, odgojitelja, profani i crkveni učitelj. Didaskaleion postaje vrsta kršćan-

133 Usp. HE III, 16.

134 Usp. BAZILIJE, *Lettera ai giovani* (ur. M. Naldini), ed. Nardini, Firenze 1984.

135 Usp. S. PRICOCO, *Scuola*, u: DPAC 3128.

136 EUZEBIJE, HE VI, 2,8.

137 *Didabé*XIII; BARNABA, *Ep.* I, 8. Usp. B. BARDY, *Les écoles romaines au second siècle*, u: RHE 28(1932), 504.

138 JUSTIN, 2 *Apol.* 1,9.

139 EUZEBIJE, HE IV, 16,7-9.

140 *Isto*, V, 13,1.

141 *Acta Justinii* III, 3.

142 IRENEJ, *Adv. haer.*, II, 40, 1.

143 Usp. Grgur TAUMATURG, *Oratio paneg. in Origenem*.

144 Grgur TAUMATURG, *In exod. hom.* 13,4.

skog sveučilišta koje je prethodnik sred-njovjekovnog. Nažalost, tako visoka vrsta škole nije se održala, iako se ne smije zaboraviti škola visoke religiozne kulture koju je Jeronim ustanovio u Rimu na Aventinu za plemenite rimske patricijke. Pošto ga je zatim njegov biskup Demetrije isključio, Origen u Palestinskoj Cezareji utemeljuje drugu školu.

Istodobno se izvan Rimskog Carstva, oko proučavanja Pisma prevedenog na sve jezike, oblikuju kršćanske škole. Na poticaj kršćanstva nastaje pismo, literatura i nacionalna kultura u Etiopiji, Armeniji, Gruziji... ali na grčko-latinskom području ništa od toga ne nastaje u antičkom razdoblju.

Valja nadodati kako se kršćanska odgojna djelatnost odvija i izvan škole. Na kraju II. stoljeća poganin Celzo dokazuje kako u nekim privatnim kućama neuki ljudi katehiziraju mlade i djevojke, te ih potiču da uče kršćansku vjeroispovijest u sobi užara ili grebenara.¹⁴⁵ Porfirije svjedoči kako je »njegova kuća bila puna dječaka i djevojčica«, jer su mu »mnogi muškarci i žene iz boljih obitelji prije smrti povjerovali svoju djecu, mušku i žensku, prepustajući mu ih sa svim svojim imanjem kao svetom i božanskom čuvaru«¹⁴⁶. Celzijev tekst predstavlja jedno od prvih svjedočanstava o žaru kojim se Crkva služila kako bi osigurala religioznu formaciju mladeži.¹⁴⁷ To je anonimno i privatno djelo o kojemu nijedan povjesničar nije nikada pisao.

5.3.3. Podrijetlo samostanske, biskupske, prezbiterске ili župne škole. Viši kršćanski studiji na Zapadu

Već od IV. st. javlja se *samostanska škola*, u kojoj nema ništa klasičnoga i koja je vezana uz samostane.¹⁴⁸ Ona se suprotstavlja profanoj kulturi, želeći potvrditi kršćansku mudrost ili »istinsku filozofiju« koja

cvate u samostanima; u njih, a ne u škole, valja privremeno slati djecu, kako bi ih se odgojilo.¹⁴⁹ Kod Zlatoustoga, nakon njegova uključivanja u pastoralni život, dolazi do promjene: »Ipak ne želim doći do toga da... vašu djecu odvracam od pohađanja javnih škola, a još manje da vam prijedim te vršite svoje građanske dužnosti«¹⁵⁰.

U samostanima se ne poučavaju školski predmeti. Pakomijeva pravila, prije sredine IV. st., te ona Bazilijeva potvrđuju prisutnost djece u samostanima, siročadi ili »žrtvovanih«, tj. onih koje nude roditelji želeći da postanu redovnici. Njih se poučava samo u vjeri, a pouka se temelji na svetim tekstovima. Nema škola, niti institucionaliziranih oblika poučavanja. Iskreno govoreći, Bazilije prihvaća i *pueri saeculares* za privremeni odgoj: ne postoji kontradikcija budući da on drži kako samo u zreloj dobi netko može odabrati svoj put. Čini se da u tome valja vidjeti početak one samostanske škole za vanjske đake koja će se kasnije zvati *schola exterior*¹⁵¹.

Godine 451. Kalcedonski će sabor zabraniti samostanima odgoj *pueri saeculares* budući da je taj zadatak stran njihovom zvanju. Poučavanje djece u samostanima je tradicionalno: početnica, čitanje, pamćenje imena biblijskih osoba, zatim stihova, izreka i na kraju kratkih biblijskih sažetaka.¹⁵² Tako je i na Zapadu. I *Aurelijanovo pravilo* kao i Učiteljevo *Pravilo* govore o *infantuli* u samostanu; za njih su

145 Usp. ORIGEN, *Contra Celso* III, 55.

146 PORFIRIJE, *Vita di Plotino*, 9.

147 Usp. G. BARDY, *L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, u: »Rev. Sc. Rel.« (1932), 5.

148 Usp. KASIJAN, *Instit.* V, 40.

149 I. ZLATOUSTI, *Adv. app. vitae mon.*

150 I. ZLATOUSTI, *In Jo. hom.* 3,1.

151 *Regulae brevius tract.* 292.

152 BAZILIJE, *Reg. fusius tract.* 15.

svakodnevno određena tri sata za učenje književnosti¹⁵³, a svi upotrebljavaju knjige, pisaljke i pločice¹⁵⁴. Ni »za Zapad, barem za vrijeme čitavog VI. st., ne može se govoriti o samostanskim školama otvorenima za dječake koji se ne pripremaju za samostanski život, a koje bi zamjenjivale ili bile alternativa profanima, u kojima se odvijao organski uređen školski *cursus*«¹⁵⁵.

Međutim na Zapadu rimske škole traju i nakon barbarskih provala; tako u Galiji, u vizigotskoj Španjolskoj, u Sjevernoj Africi (»vandalski preporod«) sve od arapske provale, u Italiji s Teodorikom i djelom Severina Boecija (+524), »posljednjeg Rimljanina« i »prvog skolastika«, te s Kasiodorom, utemeljiteljem intelektualnog samostanskog oblika života. Od te zadnje dvojice laika klerikalni će srednji vijek puno toga naučiti. Boecije daje srednjovjekovnoj školi udžbenike, koji će povezati klasičnu kulturu i kršćanski svijet. Kasiodor uobličuje program srednjovjekovnih škola pomoću *Institutiones divinarum et saecularium Litterarum* i utemeljuje više škole kršćanske kulture, kojih na Zapadu nedostaje. Njegov program studija posvećen redovnicima, religiozno-teološki obilježen, nadahnjivat će se, više nego na Boeciju, na Augustinovu djelu *De doctrina christiana*. Njegove *Institutiones*, koje imaju crkveno obilježje, istovremeno su i utočište profanih disciplina.

Tako se kršćanska škola, koja se na grčkom Istoku nakon Origena gasi, rađa na Zapadu. Kasiodorova škola, kojoj prethode škole Euzebija iz Vercellija, Cezarija iz Arlesa, Augustina iz Hipona, koji u biskupskoj kući poučavaju i formiraju skupinu prezbitera, nudi zajedno s kalabrijskim samostanom Vivarium sintezu crkvene i profane kulture, nakon neostvarenog ustanovljivanja kršćanskog sveučilišta u Rimu što su ga zamislili Kasiodor i papa

Agapit I (535-536). Unutar iste crkvene organizacije institucionalizira se škola na dvostrukoj razini: koncil u Toledu 527. g. ustanovljuje *biskupijsku školu* za mladiće koji su određeni za crkveni život, a koncil u Vaisonu 529. ustanovljuje *prezbiteralnu ili župnu školu*, koju vodi župnik za mladiće u župi koji su se uputili prema crkvenom životu. Biskupijske i župne škole, nakon gašenja poganskih škola u VII. st., nadomještavaju škole prvog i drugog stupnja otvarajući se i za dječake koji nisu određeni za svećeništvo. To je jedan od znakova nestajanja antičkog svijeta. Postupni proces moraliziranja, koji se javlja umjesto nestalog građanskog života, pod pritiskom barbara, uvelike je smanjio broj učenika i učitelja. U društvu kasnoga srednjeg vijeka zajedno živi masa *nepismenih* i elitna skupina klerika i redovnika te ograničeni broj učenih aristokrata, odgojenih u obitelji ili u samostanima ili pak u biskupijskim školama.

5.4. Sport, zabava i kršćanska formacija mladića

Mladići nisu prisutni samo u školi, nego se bave i sportom i zabavom. Što se tiče *sporta*, antički kršćanski moralisti i polemičari šute o gimnastici kao o školi nečednosti (grčki atleti bili su potpuno nagi), homoseksualnosti i taštine. Kritike crkvenih Otaca upravljene su naprotiv protiv sporta ukoliko je riječ o predstavi, protiv sporta profesionalaca i protiv okrutnih predstava u cirkusu i u amfiteatru. Tako misle posebice apologetičari iz II. i III. stoljeća. »Ukoliko je zabava sport predstavlja problem za kršćansku savjest, a ne ukoliko

153 *Reg. mag.* 50.

154 *Reg. Ben.* 50.

155 S. PRICOCO, *Scuola*, u: DPAC 3133.

je odgojni sustav.«¹⁵⁶ Ovaj potonji oblik nažalost je nestao; oprečnost između ta dva oblika traje i danas.

Gimnastičke vježbe u gimnaziju Klement Aleksandrijski drži izvrsnima, ne samo za mladiće, nego i za odrasle, ako ih se umjereno prakticira: »Mladićima je dovoljan gimnazij, iako je tamo i kupalište. Možda nije loše da mladići daju prednost tjelesnim vježbama a muškarci kupalištima, jer kod mladića doprinose zdravlju... Stoga su, ako nas ne odvrćaju od boljih stvari, ugodne i korisne svima«¹⁵⁷. On slijedi biblijski smjer, koji dostiže svoj vrhunac u Pavlovim poslanicama. Što se tiče djevojaka, Klement tvrdi: »Žene ne valja odvojiti od tjelesnog napora, međutim ih ne valja poticati na borbu i na trčanje, nego se trebaju vježbati u obradi lana, platna i brige za kuhinju, ako je potrebno«¹⁵⁸.

O *zabavavama*, Klement nadalje piše: »Pedagog nas neće povesti ni na zabave. Trkalište i kazalište mogu se s pravom zvati katedre kuge (Ps 1,1); ... izgovor za takav susret je nepristojan, jer se tu zajedno okupljaju muškarci i žene kako bi se naizmjenično gledali«¹⁵⁹. Tertulijan tu vidi idolatrijsko oskvrnuće¹⁶⁰, koje nije razdvojeno od fizičkog nasilja¹⁶¹. Zabave u cirkusu, amfiteatru i na hipodromu, posebice gladijatorske igre, crkveni oci drže suprotnima božanskoj zapovijedi koja govori o životu.¹⁶² Tertulijan i Ciprijan tu vide vezu s idolatrijom. Antička se Crkva sve češće protivi kazališnim zabavama (mimu, pantomimi itd.¹⁶³). Sudjelovanje u zabavama negativno utječe posebno na mlade. Ograničivši se na Zlatoustoga, spomenimo da on potiče roditelje neka djecu drže daleko od kazališta kako ih drugi ne bi iskoristili (homoseksualnost) te kako ne bi pretrpjela moralnu štetu vidjevši raskalašene glumice.¹⁶⁴

Budnost nad mladima u pogledu zabava traži se posebice zbog psihofizičke

konstitucije mladića, koji je vrlo osjetljiv na seksualnom području.¹⁶⁵ Moralna terapija koju Zlatousti predlaže jest mrtvljenje pogleda: »Nužno je čuvati poglede kako smrt ne bi ušla s te strane«¹⁶⁶. Opasnost od homoseksualnosti u predstavama predstavlja i gluma mladih glumaca: »Na pozornici glume žene prostitutke i mladići koji se nuđaju pogledima«¹⁶⁷. Osim toga, glazba, pjesme i plesovi su lascivni. Crkveni oci, posebice Zlatousti i Augustin, interveniraju pastoralno pribjegavajući nesvojstvenim zamjenama za predstave, a to su ponajviše liturgijska slavlja (prijenos relikvija, štovanje mučenika, sveta glazba i sve-te pjesme, hodočašća) s privlačnim koreografskim obilježjima.¹⁶⁸

5.5. Mladići i homoseksualnost

Homoseksualnost je u antičkom svijetu pojava puno šira od svijeta zabave. U II. st. mogu se u helenističkoj poeziji i u rimskoj književnosti razaznati snažna očitovanja homoseksualnosti. Plutarh oštro napada heteroseksualnu strast: »Prava ljubav nema ništa sa ženskim četvrtima«¹⁶⁹; »Prava ljubav je ljubav prema dječacima«¹⁷⁰. Ahil Tacije (pri kraju II. st.) u jednom ro-

156 H. I. MARROU.

157 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* III, 10.

158 *Isto*.

159 *Isto*, III, 11.

160 TERTULIJAN, *De spect.* XI, 1-3.

161 *Isto*, XVIII, 1-3.

162 ATENAGORA, *Suppl.* XXXV, 4-5.

163 Usp. O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976.

164 I. ZLATOUSTI, *In 1 Thess. hom.* 5,3; *De inani gloria* 81.

165 *Isti*, *De Anna* IV, 1.

166 *Isti*, *In Matth. hom.*, 17,2.

167 *Isti*, *In Gen. hom. Matth. hom.* 37,6.

168 Usp. O. PASQUATO, *Gli spettacoli*, str. 251-362.

169 PLUTARH, *Moralia*, 750.

170 *Isto*, 751.

manu tvrdi (kao što je to već izjavio Platon u *Gozbi*) kako je gay ljubav nebeska; Zeus je naime odveo u nebo mladića Ganimeda, a ne ženu, kako bi nadomjestio vlastitu ženu. Kršćanstvo, nakon što je postalo službena religija Rimskog Carstva u IV. st., bori se za stroži seksualni moral, koji će prijeći u srednjovjekovnu Europu. S tim u vezi sinode i građansko kršćansko zakonodavstvo ustanovljuju kaznene mjere protiv homoseksualnih odnosa, a kršćanska se retorika miješa s poganskom filozofijom u tom predmetu.

Prvi opći koncil koji je donio određene zakonske odredbe s time u vezi bio je III. lateranski sabor 1179. godine. Među čimbenike utjecaja na protuhomoseksualnost valja ubrojiti judejsko-platonsku aleksandrijsku školu s Filonom te manihejski dualizam koji je protivan tijelu i njegovim užicima. Čini se da stoicizam nije u tome smislu posebno utjecao na kršćane budući da se s idejom o opravdanosti spolnog čina isključivo u svrhu rađanja slažu mnoge filozofije.¹⁷¹ Više je utjecalo stajalište carske činovničke klase.

Na temelju tvrdnji propovjednika kao što je Zlatousti, čini se da nema razlike između homoseksualnih običaja pogana i kršćana. Za njega homoseksualnost u Antiohiji prevladava u svakom društvenom sloju. »Upravo oni koji su se hranili Božjim naukom, oni koji druge poučavaju što trebaju i ne trebaju raditi, oni koji su slušali Pisma koja su sišla s neba, oni ne pohađaju prostitutke manje hrabro nego dječake... Institucije su nemoćne, zakoni, odgojitelji, prijatelji, učitelji, svi su nezaštićeni... Ukratko... postoji opasnost da u budućnosti žene više ne budu potrebne, s dječacima koji zadovoljavaju sve potrebe za koje se traže žene.«¹⁷²

Pažljivo i smireno čitanje izvora osim toga opovrgava pretpostavljeni tolerantni

stav Crkve prema homoseksualnosti, kao što to naprotiv tendenciozno drži Boswell.¹⁷³ To pokazuje stav koji su zauzeli kršćanski mislioci. Oni se u svom iznošenju argumenata u prvom redu oslanjaju na homoseksualno ponašanje životinja. U Barnabinoj *Poslanici* stoji: »[Mojsije reče] nećeš jesti zečevine (Lev 11,5). Zašto? Zato da, reče, ne postaneš uznemirivač dječaka (temeljio se na godišnjem rastu analnog otvora). Nećeš jesti niti hijenu, reče on, da ne postaneš preljubnik ili zavodnik (zvijer svake godine mijenja spol)«. Barnaba pritom misli na spolne odnose s maloljetnicima.

Međutim, u IV. st. njegovu misao primjenjuju na sve homoseksualne aktivnosti. Antihomoseksualno stajalište Klementova *Pedagoga* temelji se na Barnabinom tumačenju životinjske naravi. Ta će se tradicija održati tijekom srednjeg vijeka sve do XVII. st. zahvaljujući vrlo popularnom djelu *Physiologus*, zbirci anegdota o životinjama, od koje potječe etika utemeljena na ponašanju životinja. Djelo, koje je na grčkom sastavljeno odmah nakon Barnabine *Poslanice*, brzo je prevedeno na latinski a zatim i na još dvanaestak jezika. Imalo je osobito velik utjecaj u kasnom srednjem vijeku u obliku priručnika za pobožnost, zoološkog priručnika i knjige za razbibrigu. Ispunjeno je usporedbama između živih legendi o životinjskoj seksualnosti i Mojsijeva zakona. Bilježimo kako Ermodije, biskup Pavije, ironizira nekog gay mladića: »Muškarac po izgledu, žena po gestama... Ti si zec«¹⁷⁴. Bernard iz Clunya javno kori homoseksualce, ustvrdivši kako

171 Usp. J. BROSSELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, str. 156-165.

172 I. ZLATOUSTI, *Adv. app. vitae mon.* III, 8.

173 J. BOSWELL, *nav. dj.*, str. 170-171.

174 ERMODIJE, *Epigram*. 52.

je onaj tko »obeščašćuje svoju muškost, poput hijene«¹⁷⁵.

Kršćani osuđuju napuštanje djece na tržnici robova; ona se naime ponajviše rabe kao seksualni objekti od adolescencije sve do vremena kad su sposobni za posao.¹⁷⁶ Poznato je da se apologeti bore protiv svakog spolnog zastranjenja.¹⁷⁷ Grgur Veliki naiči će na rimskoj tržnici u VI. st. na vrlo lijepe (*angli* = anđeli) engleske dječake-robove.¹⁷⁸ Za crkvene oce homoseksualnost zapravo predstavlja oskrvrnuće naravi spolnog odnosa. »Nema ničega, apsolutno ničega luđega ili škodljivijega od toga zla.«¹⁷⁹ Ivan Zlatousti drži je izopačenošću: »I dalje držim ne samo da (po tome) postaješ žena nego i da prestaješ biti muškarac; nisi preoblikovan u tu narav, a ne zadržavaš više onu koju si imao«¹⁸⁰. Među grešnim motivima koji potiču na pohadanje crkve on nabraja mušku želju da vidi bilo ljepotu žena bilo mladića.¹⁸¹ Roditelji podsjeća kako je teško bdjeti nad seksualnim željama adolescenata, jer postoji dvostruka opasnost: zvijer razbludnosti može dječaka potaknuti te dopusti da ga siluje muškarac ili da on sâm siluje ženu.¹⁸²

Bazilije objelodanjuje kako je privlačnost među muškima ukorijenjena u njima, pa tako piše redovnicima: »Kod mladića je čest slučaj da se, kad se i nastoji strogo svladavati, njegova privlačna konstitucija još i dalje razvija te pobuđuje želje u onih koji ga okružuju«¹⁸³. »Sjedni na stolicu jako daleko od takvog mladića; kod lijeganja ne dopusti da ga dotakne tvoja odjeća, nego se smjesti blizu starca. Ako ti uputi koju riječ ili pred tobom zapjeva, spusti pogled kad mu odgovaraš, kako uzbuđen njegovim izgledom ne bi pobrao sjeme želje što ga baca pakosni sijač... nastoj da se ne nađeš s njime u kući ili na mjestima gdje nitko ne bi mogao vidjeti ono što radiš, bilo radi proučavanja pro-

roštava Svetoga pisma bilo zbog drugih razloga koji nisu nužni.«¹⁸⁴

Pastoralni stav antičke Crkve jasno osuđuje homoseksualnost te, već prema načinima koji su svojstveni tomu vremenu, nastoji prosvjetliti mladiće koji su homoseksualci i pomoći im da se izbave iz njihova zastranjenja, uporno nastojeći da se uklone razlozi koji ga promiču.

5.6. Mladići, vojna služba i prigovor savjesti

Moderna historiografija ističe vojnu službu kao odlučujući element u odnosu između Rimskog Carstva i kršćanstva u prva tri stoljeća. Drži se da su kršćani bili progonjeni zbog njihova protivljenja nasilju i ratu sve do odbijanja vojne službe. Svjedočanstvo izvora nikako ne opravdava takvo tumačenje. To je primjer predrasude po kojoj se u prošlost projicira aktualno zanimanje za problem pacifizma i prigovor savjesti, prouzročivši tako »ideološki sukob« i žustru povijesnu raspravu među modernim povjesničarima.¹⁸⁵ Izvori za pretkonstantinovsko razdoblje svjedoče da su mnogi kršćani stupali u vojnu službu i da problem te službe nema onakvu važnost kakvu mu danas pridaju povjesničari. Vojni život u antičkoj Crkvi ne postavlja odmah probleme vjere. Crkva naime u vezi s time prvi put službeno zauzima stav

175 Sv. BERNARD, *De contemptu mundi* 2,80.

176 JUSTIN, *1 Apol.* 27.

177 Usp. npr. JUSTIN, *1 Apol.* 25.

178 BEDA, *HE* 1.

179 I. ZLATOUSTI, *In ep. ad Rom. hom.* 4.

180 *Isto.*

181 I. ZLATOUSTI, *In Matth. hom.* 73,3.

182 I. ZLATOUSTI, *De inani gloria* 76.

183 BAZILIJE, *De renuntiatione saeculi* 6.

184 BAZILIJE, *Sermo asceticus*, 323.

185 Usp. E. GABBA, *Il cristianesimo dei militari*, u: Razni autori, *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, str. 45-49.

tek na koncilu u Arlesu 314. godine, kad biskupi žele da se vojne bjegunce ekskomunicira. To ne valja držati zaokretom u Crkvi, budući da su se već i prije, u II. i III. stoljeću, mnogi kršćani borili u rimskoj carskoj vojsci; suprotnog je mišljenja samo mali dio, rigoristi, ponajviše heretici i shizmatici (među kojima Tertulijan, montanist, te Hipolit). Za montaniste država je utjelovljenje đavla; stoga je nužno odbijati građanske dužnosti. Rimski su pogani kratko vrijeme mogli biti u krivu te montaniste poistovjećivati s kršćanima »tout court«¹⁸⁶.

Nas više zanima pastoralni stav antičke Crkve o vojnicima koji su najvećim dijelom bili mladići, te o državi. U Novom zavjetu nalazimo tek nekoliko mjesta povezanih s vojnicima. Tertulijan¹⁸⁷ potvrđuje kako krajem II. i početkom III. st. kršćani zajedno s obraćenjem centuriona prihvaćaju pravilo koje Ivan Krstitelj ističe vojnicima: »Nikome ne činite nasilja, nikoga krivo ne prijavljujte i budite zadovoljni svojom plaćom« (Lk 3,14), kao dokaz dopustivosti vojne službe. Poznate su osim toga i Pavlove vojne metafore (1 Sol 5,8; 1 Kor 9,7). Klement Rimski¹⁸⁸ kao primjer navodi vojnu stegu. U II. st. ponavljaju se svjedočenja o kršćanima koji poštuju vojno služenje državi i caru: Atenagora¹⁸⁹, Tertulijan¹⁹⁰ i Origen¹⁹¹ pokazuju da se kršćanske zajednice mole Bogu za pobjedu rimskih carskih četa. Tertulijana rigorista¹⁹² kršćani iz Kartage podsjećaju na riječi iz Evandjelja: »Dajte Caru carevo«. Oko 170. godine manjina kršćana koja zauzima eshatološki stav teži odbacivanju političkih i vojnih odgovornosti.

Usmjerenje se miješa s montanizmom, milenarizmom i kasnije s maniheizmom. Oспорavanja započinju od intelektualaca, koji međutim žive na sigurnom u organiziranoj i branjenoj državi, kao što su Tertulijan, Origen¹⁹³ i Laktancije¹⁹⁴. Hipoli-

tovi kanoni zabranjuju dobrovoljno novčenje i prolijevanje krvi (kan. 16); stav se utvrđuje nakon 250. godine nastupom države koja progoni. *Djela mučenika*, koja predstavljaju mlade prigovaratelje savjesti u vojsci, potječu iz tog razdoblja; prigovaratelja ima i kasnije u samostanskim okruženjima zbog evandeoskog radikalizma.¹⁹⁵

Djela mučenika opisuju sasvim određen slučaj, dvojicu vojnika mučenika, dvadesetjednogodišnjeg ročnika Maksimilijana i centuriona prve klase Marcela. Njihova krivnja nije u tome što su kršćani, nego je u odbijanju vojničke službe. Maksimilijan 12. ožujka 295, za vrijeme cara Dioklecijana, odbija unovačenje; u procesu u Tibesi Numidijskoj navodi samo jedan razlog za svoje odbacivanje: »Mihi non licet militare, quia christianus sum« ([Ne pristoji se da budem vojnik, jer sam kršćanin] pogl. 1); »Non milito saeculo, sed milito Deo meo« ([Ne borim se za svijet, nego za moga Boga] pogl. 2.). Antiteza je postavljena između vojne službe i služenja Bogu kao kršćanske profesije. Kad je trebao primiti znak ili pločicu unovačenja (*signum*), Maksimilijan odgovara: »Iam habeo signum Christi mei« ([Već imam znak svoga Krista] pogl. 2), misleći pritom na krsni pečat. »Non accipio signaculum saeculi... ego christianus sum« ([Ne prihvaćam znak ovoga svijeta... ja sam kršćanin] *isto*). Prokonzulu Maksimilijan od-

186 A. BARZANÒ, *I cristiani nell'impero romano precostantiniano*, Milano 1990, str. 133-134; 154-155.

187 Usp. TERTULIJAN, *De idolatria* 19,1-3.

188 Kl. RIMSKI, *Kor.*, pogl. 37.

189 ATENAGORA, *Ponizna molitva* 37.

190 TERTULIJAN, *Apol.* 30,4.

191 ORIGEN, *Contra Celsum* VIII, 73-74.

192 TERTULIJAN, *De idolatria*, 15.

193 ORIGEN, *Contra Celsum* VIII, 73.

194 LAKTANCIJE, *Divinae Institutiones* VI, 20.

195 A. HAMMAN, *Obiezione di coscienza (sul servizio militare)*, u: DPAC 453-455.

govara okolišajući. Sličan je slučaj Marcela koji umire 30. 10. 298. u Tingi, u Mauritaniji. Marcel spontano otkopčava pojas i odbacuje znakovlje svoga čina, ustvrdivši: »Iesu Christo regi aeterno milito« (Borim se za Isusa Krista vječnoga kralja). Vrlo vjerojatno objašnjenje za ponašanje te dvojice vojnika valja potražiti u montanističkom mentalitetu koji slijedi Tertulijana. *Signum Christi* uklanja *signum Caesaris*. Slični su slučajevi epizodni i ne čine pravilo. Emotivno ponašanje u tim slučajevima razlikuje se od čvrstih, smirenih i dostojanstvenih odluka drugih mučenika koji poštuju autoritet, kao što su Scilijci, te Polikarp i Ciprijan iz Kartage. »Iskustvo 'novog proroštva' zaoštara kršćansku poruku.«¹⁹⁶

Nakon konstantinovskog razdoblja crkveni Oci razmatraju problem na praktično-pastoralni način. Nema osude koja bi se odnosila na vojnika kao takvoga.¹⁹⁷ Otpada motiv idolatrije, dok se uloga kršćanina u gradu nameće kao neophodna dužnost. Koncil u Arlesu 314. godine odbacuje i prigovor savjesti u vrijeme mira. Rat i na posljedično prolijevanje krvi kršćani opravdavaju željom za obranom Carstva od barbara. Koncil u Niceji, kan. 12 (325. g.), suprotstavlja se jedino časnicima koji »plaćaju kako bi bili reaktivirani«. Augustin priznaje zakonitost vojne službe, ali i prolijevanje krvi »za obranu rimske republike«¹⁹⁸. Stav kršćana učvršćuje se u korist vjernosti prema državi, što se slaže s poštovanjem Božjih prava, a u tom smislu Crkva podržava mladog kršćanina ako želi stupiti u vojnu službu.

6. MLADI I ORGANSKI PASTORAL

Pošto smo preispitali različite trenutke i prostore pastorala djeteta i mladića na obiteljskoj, školskoj i društvenoj razini, sa-

da nam preostaje da proučimo formaciju mladića koja proizlazi iz njegovog uključivanja u organski pastoral. Pokušat ćemo povijesno rekonstruirati glavne smjerove takvog pastorala u optici koja je svojstvena onomu tko neprestano ima na umu izravan ili neizravan, posredan ili neposredan doprinos organskog pastorala za mlade, koji su živi dio crkvene zajednice.

6.1. Liturgija, mjesto pastorala

Pastoral antičke Crkve usredotočen je, na paradigmatički način, na liturgiju. Razdoblje od IV. do VI. st. uostalom najkreativnije je s obzirom na slavlja i katehezu u čitavoj povijesti Crkve. Kao prvo, tumačenjem Božje riječi u homilijama, kroz obostrani odnos između liturgije i pastorala u drevnoj Crkvi, liturgija pomaže da se shvati jedinstvo dvaju Zavjeta i superiornost Novoga nad Starim: liturgijsko je slavlje naime egzegeza Božje riječi koju crkveni Oci objašnjavaju te je zajedno s vjernicima i slave. Crkveni oci iz Biblije, za koju znaju da je povjerena Crkvi, crpe svoju teologiju, sadržaje kateheze i propovijedanja, hranu za razmatranje, načela morala i askeze, kao što na njih utječu biblijski izričaji, slike i stil: to je novost koja prodire u jednolik tijek klasičnog oblika. To vrijedi i za liturgijske tekstove. Kao drugo, kateheza je usmjerena prema životnom smislu liturgije pa kao što liturgija slijedi život vjernika u ritmu rasta, tako i antička kateheza prožima sveukupno postojanje. Napokon, duboki smisao »misterija« što ga prenosi Božja riječ i koji se pretače u život vjernika, nakon što je oživljen

196 C. TIBILETTI, *L'antimilitarismo di due martiri militari*, u: Isti, *Raccolta di studi*, Roma 1989, str. 699.

197 H. von CAMPENHAUSEN.

198 A. AUGUSTIN, *Ep.* 138,15 i 139,4.

u liturgijskom slavlju, za antičku je Crkvu hrana života vjere. »Misterij« koji se slavi u liturgiji nadahnjuje klanjanje u liturgijskom djelovanju, jedinstvo poimanja u katehezi i snagu djelovanja u pastoralnom djelovanju.¹⁹⁹

Objavljeno otajstvo (Trojstvo, utjelovljenje, Crkva) u temelju je duhovnosti crkvenih Otaca, duhovnosti koja je objektivna. »Prisjetimo se važnosti koju kod crkvenih Otaca ima biblijsko čitanje, protumačeno u propovijedi i teološki raspravljeno, za utemeljenje pobožnosti.«²⁰⁰ Njihova objektivna pobožnost usmjeruje prema životu na temelju stvarnosti u koju se vjeruje, koju se razmatra, koja se živi u otajstvu koje se slavi. U tom razdoblju nastaju molitve za razne časove dana, pojedinačni i društveni događaji usmjeruju se u područje liturgije i uključuju u propovijedi Ivana Zlatoustoga, Augustina, Grgura Velikog. U liturgiji se zacrtava katekumenalni i pokornički put. Život vjernika koji ulazi u liturgiju, iz nje ponovno teče u život koji djeluje po vjeri. Crkveni život antičke Crkve svjedoči da je njezino pastoralno djelovanje usmjereno prema mjesnoj Crkvi u cijelosti.²⁰¹ Crkveni oci, pastiri, stvaraju liturgijske tekstove, tipove svetopisamske egzegeze, obrede i liturgije kojima je cilj duhovno i pastoralno animiranje vlastite Crkve. Osjeća se svijest da liturgija izgrađuje jedinstvo Crkve, usredotočene u Kristu, a koju predstavlja biskup (Ignacije Antiohijski, Ciprijan), te osjećaj Crkve kao *Christus totus* (sv. Augustin).

Središte liturgijskog života je euharistija koju slavi biskup zajedno sa svećenstvom. Za Ivana Zlatoustoga »Crkvu tvori zajedničko okupljanje vjernika«²⁰². Augustin izjavljuje: »Ovo je žrtva kršćana: mnogi i samo jedno tijelo u Kristu. Crkva slavi to otajstvo po oltarskom sakramentu«²⁰³. Crkva sa svoje strane »čini euharistiju (litur-

giju)«, u njoj oslobađa skrivene potencijale ostvarujući tako euharistiju (liturgiju)²⁰⁴. Teologija crkvenih Otaca rada se iz liturgijskih okupljanja približujući Božju riječ situaciji vjernika. Crkveni oci, osim toga, udišu antičku kulturu, koja je kultura riječi, kulturne i retoričke, koju promiče upotreba čitanja naglas: oni gaje veliko povjerenje u riječ. U liturgijskom slavlju oni formiraju naraštaje vjernika. U antičkoj Crkvi osim toga velike se metropole organiziraju oko specifičnih liturgija koje odgovaraju obilježjima pojedinih naroda: Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Konstantinopol; Rim, Milano, Ravena; Akvileja; Lion; Toledo...²⁰⁵ Vezu između antičke Crkve i liturgije potvrđuju mnogi tekstovi. Prednicejsko razdoblje (I-III. st.) pruža patrističke tekstove o načinima slavlja (*Didache*, I. Justinova *Apologija*, Hipolitova [+225] *Traditio Apostolica*), o molitvi (tekstovi Klementa Rimskog, Ignacija Antiohijskog, Polikarpa, Ireneja, Klementa Aleksandrijskog, Origena, Ciprijana, Grgura Čudotvorca [+270]).

Nemali broj tekstova raspravlja o krštenju, pokori, euharistiji. Razdoblje koje slijedi (IV-VI. st.) označava vrhunac stvaranja i djelovanja antičke Crkve s obzirom

199 A. M. TRIACCA, *Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci*, u: »Seminarium« 30(1990), 508-530, ovdje str. 510.

200 M. PELLEGRINO, *Padri e Liturgia*, u: *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, str. 1008.

201 O. PASQUATO, *Parrocchia e liturgia nella tradizione*, str. 183-236; 184-204; za antičku Crkvu.

202 I. ZLATOUSTI, *Hom. ante exil.* 2.

203 A. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, 6.

204 Usp. O. PASQUATO, *Eucaristia e chiesa in G. Crisostomo*, u: »Eph. Lit« 102(1988), 40-25; Isti, *Eucaristia e Chiesa in Agostino*, ondje 10(1988), 46-63.

205 A. M. TRIACCA, *Liturgia e tradizione*, u: DPAC 1979-1990; O. PASQUATO, *organizzazione ecclesiastica [diocesi, provincie ecclesiastiche, patriarcati]*, u: DPAC 2505-2507; 2509-2514.

na liturgiju. Stvaranje obuhvaća: katehezu za katekumene i neofite (Tertulijan, Ćiril Jeruzalemski, Ivan Zlatousti, Teodor Mopsuestijski, Ambrozije, Augustin...); rasprave o liturgiji općenito; homilije o liturgijskim blagdanima, posebice o Uskrsu; uskr-sne poslanice. U kasnoj antici i u kasnom srednjem vijeku cvate galikanska, gotska i hispano-vizigotska liturgija. Pastoralno-katehetsko djelovanje raznih Crkava, iako različito, istovjetno je po sadržajima i metodama, jer je po ustroju povezano s istim liturgijskim događajima od kojih se razvija životna snaga koja tvori novi jedini Božji narod.

U pastoralnoj skrbi za mlade liturgijski život Crkve produljuje moguće formacijsko djelovanje obitelji i škole. Unutar organskog pastorala usredotočenog na liturgiju prisutni su i smjerovi kršćanske formacije mladih u srži crkvene zajednice, pri čemu se izmjenjuje prisutnost i djelatnost biskupa, svećenika, đakona i vjernika laika. Sudjelovanje mladih u liturgijskim obredima je *paideia* na djelu i u njima se odvija njihov duhovni život. Izvan Crkve prostire se profani prostor, koji je nužno iznutra animirati u kršćanskom smislu; iako je kršćanstvo prije svega religija, ipak teži djelovati na uljudbu: to je vjekovni proces.

6.2. *Katekumenat*

Ustanova koja je namijenjena odraslima, a koju u stvarnosti prima nemali broj mladih (mnogi su crkveni Oci bili kršteni oko dvadesete godine). Stoga je opravdano osvrnuti se i na katekumenski put, pružavanje kojega će nas prosvijetliti i s obzirom na moguć formativni doprinos roditelja i kumova kada je riječ o mladima. Bit religioznog odgoja predstavlja doktrinarno uvođenje koje neofit prima od Crkve prije nego je pripušten krštenju.²⁰⁶ To je

pedagogija Crkve u izravnom odnosu s naravi kršćanstva, koje je morfološki oblikovano kao religija otajstava. U prva tri stoljeća odgojitelj kojega je ovlasila Crkva može biti i laik ili đakon, kao učitelj katekumena (»didaskalos«). Učitelje laike ubrzo će zamijeniti prezbiter i biskup, posebice kad se približi podjeljivanje triju sakramenata uvođenja u kršćanstvo. Nakon krštenja formacija se nastavlja, posebno pomoću liturgije.

Danas neki tvrde da su prvotna judeokršćanska zajednica kao i pavlovske Crkve krstili i djecu kršćanskih očeva i djecu koja su se rodila nakon krštenja roditelja. Zastupnici te tvrdnje podsjećaju kako Obrednik za krštenje djece nije pripravljan nikad prije 1970., što je učinjeno po nalogu II. vatikanskog sabora. Uostalom, ne bi bilo ispravno priječiti djeci dar uključivanja u zajednicu spašenih. Krštenje je sredstvo za određeni cilj: postati Kristov učenik; ono je utjelovljenje vjere (J. B. Lighfoot). »Sakrament vjere stvara vjernika« (Augustin). Krštenje nije manje besplatno za odrasle negoli za djecu. Čini se da je u III. stoljeću uveden tumačiteljski i praktični oblik krštenja: razlikovanje krštenja od oproštenja osobnih grijeha. Kršćanski očevi odgađaju krštenje svoje djece za doba kada će to ona tražiti; za sociološko uključivanje u Crkvu dovoljno je biti katekumen. Augustin u zamišljenom dijalogu pita svog subesjednika: »Koga predstavljáš?« – »Nekoga koga treba krstiti.« – »Tko je taj?« – »Dijete.« – »Komu ga predstavljáš?« – »Kristu.«²⁰⁷ »Opadanje krštenja djece nije plod naprednog, nego preuređenog viđenja: individualističkog više nego zajedničarskog

206 Usp. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione*, str. 412.

207 AUGUSTIN, *Sermo* 176,2.

naglašavanja, moralizirajućeg više nego ontološko-sakramentalnog nastojanja. To je više znak nesigurnosti kršćanskog života negoli posljedica žara u vjeri.«²⁰⁸

Povjesničari se zatim slažu u razlikovanju prvog pretkonstantinskog razdoblja katekumenata, koje je označeno znatnim pastoralnim zalaganjem, od drugog sljedećeg razdoblja koje je manje zahtjevno: prvo je bolje s obzirom na katekumenski put, drugo s obzirom na katehezu. »Antički se katekumenat može opisati kao crkvena ustanova pastoralno-liturgijskog tipa, nastala i učvršćena iskustvom, koju je odobrila crkvena vlast te se razvila unutar crkvene zajednice počevši od kraja 2. stoljeća i brzo se proširila u svim Crkvama za vrijeme 3. stoljeća i u prvoj polovici 4. stoljeća; preobrazivši se u drugoj polovici 4. stoljeća, ipak je ostala životna za vrijeme 5. stoljeća, no u polaganom je opadanju sve do potpunog nestanka u 6. i 7. stoljeću.«²⁰⁹

Nastao kao priprava kandidata za krštenje, prvo u privatnom obliku, zatim pod vodstvom hijerarhije, katekumenat nam je dobro poznat od početka II. stoljeća. On uključuje i poseban ispit: jamac (ne kum) predstavlja kandidata predstojniku mjesne Crkve, nakon što je prošao prethodni ispit pred učiteljem katekumena s obzirom na njegovo dostojanstvo (motivacija, bračno, profesionalno i društveno stanje). Pomoću *sigillatio* znakom križa kandidat postaje *christianus* ili *catecumenus* i podvrgnut je strogim pravilima. Poseban kateheta (*doctor audientium*) tri godine poučava katekumena Svetom pismu. Katekumen za to vrijeme sudjeluje u liturgiji riječi tijekom euharistije. Drugi ispit o njegovom religiozno-moralnom ponašanju i o dobrim djelima zaključuje kušnju. U kontekstu molitava čišćenja, posta i egzorcizama ističe se lik biskupa, koji na Veliku subotu saziva *competentes* ili *electi* na tri sakramen-

ta inicijacije koji nakon posta i niza obreda (molitve, egzorcizama, udahnjivanja u lice, *signatio* na čelu, ušima i nosnicama, polaganja ruku itd.), u zoru Velike subote vrši obred krštenja.²¹⁰

Obred krštenja obavlja se na sljedeći način: pojedinačna ispovijest trojstvene vjere, kojoj prethodi odricanje od *đavolske raskoši*; epikleza biskupa, posredstvom kojega Duh silazi nad vode, uzrokujući ponovno rađanje Duha (vode krštenja su utroba *Mater Ecclesiae*); zatim krštenje uranjanjem kandidata koji stoje do struka u vodi. Nakon krštenja slijedi potvrda (krizmanje) koja, iako je od IV. st. odvojena, ipak ostaje uključena u jedinstveno sakramentalno djelo. Nakon potvrde slijedi sudjelovanje neofita u euharistiji. U razdoblju nakon konstantinovskog mira (313) vrijeme pravog i istinskog katekumenata istovjetno je s korizmom; u Uskrsnom tjednu crkveni Oci drže mistagoške kateheze kojima je cilj otkrivanje dubine triju primljenih sakramenata.

Slabljenjem misionarskog zanosa opada i katekumenat. U IV. st. nailazimo na najbolje krsne kateheze crkvenih Otaca, ali je katekumenat sveden na korizmu; nestaje katekumenata kao pastoralne strukture sazrijevanja novoobraćenika i na njegovo mjesto dolazi katekumenski *status* koji može trajati čitavog života, za vrijeme kojega se katekumena u socijalnom smislu drži kršćaninom, ali u crkvenom smislu nije vjernik.²¹¹ Obred krštenja sačuvan je u biti

208 P. TENA, *El bautismo de niños*, Barcelona s. d., p. 5.

209 G. GROPPPO, *Katekumenat (antički)*, u: *RPKL*, str. 363-366, ovdje str. 363.

210 Usp. Hipolit RIMSKI, *Traditio Apostolica*, 1.

211 M. DUJARIER, *Breve storia del catecumenato*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1984, str. 68-70; G. GROPPPO, *L'evoluzione del catecumenato*, str. 29-49.

sve do danas; štoviše, *Obred krštenja djece* (1970), koji je plod liturgijske reforme, još se vjernije nadovezuje na obrede antičke Crkve i određuje preduvjete za inicijaciju koja uključuje potvrdu i euharistiju.

Krsne kateheze predstavljaju dogmatsku dimenziju u tumačenju simbola (Ćiril Jeruzalemski, Augustin), moralnu dimenziju koja sadrži poticaj da se Kristu dopusti te preoblikuje život (katehetski čin pronalazi svoje ujedinjenje u vezu vjera-sakrament-život: Zlatousti), te mistagošku dimenziju koja slijedi nakon podjele triju sakramenata: »Mnogo se bolje shvaća ono što se vidi od onoga što se sluša«²¹² (Ćiril Jeruzalemski, Teodor Mopsuestijski, Ambrozije, Augustin)²¹³.

Mladi koji se zajedno s odraslima pripravljaju na krštenje u pretkonstantinovskoj ustanovi katekumenata nalaze zahtjevno i djelotvorno formativno sredstvo u nizu početnih pitanja za preispitivanje iskrenosti motiva obraćenja, za pročišćenje životnog stanja i profesije ili zvanja; riječ je o preispitivanju postoje li ili ne postoje objektivni uvjeti za slušanje kateheze kao i za ispunjavanje etičkih imperativa.²¹⁴ Ovo potonje je odlučujuće, imajući na umu mladenačku prevrtljivost. Osim toga, vodič jamaca, kumova i roditelja, koji je koristan odraslima, još je korisniji mladima. Usto, slabo zahtjevan oblik katekumenata, što je posljedica slobode Crkve, valja promatrati kao odlučujući uzrok i učinak površnog kršćanstva IV. stoljeća s odgađanjem krštenja za kraj života, na koji se način stvara katekumenski *status* koji nije konačan. U tom povijesnom kontekstu valja promatrati i prošireno nezanimanje roditelja za kršćanski odgoj djece i slab utjecaj organskog pastoralna na mlade, iako ga animira sam po sebi životan čimbenik, a to je liturgija.

6.3. Euharistijsko slavlje

Središte liturgijskog pastoralna je euharistijsko slavlje, u kojemu antička kršćanska zajednica, koju čine mladi i odrasli, nalazi vlastito mjesto kršćanske formacije, za katekumene samo za vrijeme liturgije riječi, za vjernike sve do završetka slavlja. Označiti ćemo opće smjerove euharistijskog slavlja, koji su dovoljni kako bi se u njima čitale formativne mogućnosti koje se nude cijelom narodu, a posebno mladima.

6.3.1. Opći pogled na okupljenu zajednicu

Crkveni oci u homilijama ističu mlade zbog njihova nemira, nedoličnosti, prevrtljivosti (neki mladi u crkvu uvode ponašanje primjereno kazalištu, kao što su pokreti tijela, razuzdani smijeh, aplauzi), ali i zbog njihove svježine, stvaralaštva, spontanosti; u pjesmi se njihovi glasovi uzdižu iznad glasova ostalih. Međutim, crkveni Oci više naglašavaju vrednote koje su zajedničke cijeloj okupljenoj zajednici koju tvore članovi jedinstvene ljudske naravi i jedinstvene Crkve, zbog čega i samo razlikovanje između svećenika i laika ne rađa podjelom: »Među vama vjernicima i mene, vašega biskupa, nema razlike – sva su nam dobra zajednička«²¹⁵. »Različitost i mnogostrukost zajednički tvore jedinstvo«²¹⁶; ono što sjedinjuje jest ljubav. Svi članovi okupljene zajednice sinovi su Božji, pa prema tome i jednaki: »*mladi i stari, mali i veliki, bogati i siromašni... svi su počašćeni istom titulom (djece Božje)*«²¹⁷.

212 Ć. JERUZALEMSKI, *Kat.* 19,1.

213 Usp. O. PASQUATO, *I padri educatori alla fede*, u: »Credere oggi« 21(1984), 74-95, ovdje str. 80-82.

214 G. GROPPA, *Catecumenato antico*, str. 135.

215 I. ZLAUSTI, *In ep. 2 ad Thess. hom.* 4,4.

216 Isti, *In ep. 1 ad Cor. hom.* 30,2.

217 Isti, *In Jo. hom.* 10,2

6.3.2. Čitanje Božje riječi i homilija

Glasno čitanje svetopisamskih tekstova u liturgiji valja nadovezati, više nego na sinagogalnu upotrebu, na antičku retoričku školu. Za čitače nije bila propisana dob; na Zapadu u IV. stoljeću lektorat se podjeljuje mladićima koji još nisu u pubertetu²¹⁸; papa Zosim potvrđuje da je bio izabran još kao dijete te da je bio čitač sve do svoje 20. godine²¹⁹. Tako je i u Africi, gdje se 484. godine Viktor, nabrajajući svećenstvo Kartage, sjeća brojnih »*lectores infantuli*«²²⁰.

U prvotnoj Crkvi ne nalazimo pjevače, nego samo čitače koji u prva dva stoljeća jamče recitativno čitanje. Skupina čitača posebno je važna jer je čitač na putu prema svećeništvu, za razliku od pjevača koji može biti običan laik. Timotej, Pavlov učenik, pripravlja se za čitača (1 Tim 4,13); Justin potvrđuje prisustvo stručnjaka: »Čita se koliko to vrijeme dopusti; kad čitač završi...«²²¹. Jedan epitaf podsjeća na mladog osamnaestogodišnjeg čitača iz Hadrijana u II/III. stoljeću, koji je izgradio »narod Boga svemogućega osposobljavajući sve vjernike za pjevanje psalama i čitanje svetih knjiga«²²². Čitač ima bitnu ulogu budući da nepismeni okupljeni skup treba tumača-čitača, kao što potvrđuje Hipolit 210. godine: »Čitač je takav zato što mu biskup predaje knjigu, jer još nije zaređen«²²³. U IV. i V. st. čitači su sve brojniji; kasnije će za njih nastati prava škola.²²⁴

O *homiliji* posjedujemo svjedočanstva moralne vrste iz prve, anonimne, te iz *Druge Klementove poslanice* (oko 150. godine): »Nismo vjernici i pažljivi samo onda kad nas prezbiteri opominju nego i onda kada se, vrativši se svojoj kući, prisjećamo Gospodinovih plodova« (18,3); od Justina: »Kad čitač završi, predsjedatelj drži homiliju kako bi opomenuo i osokolio na naslje-

dovanje tih dobrih primjera«²²⁵, od Ignacija Antiohijskog, koji poziva Polikarpa iz Smirne da »održi homiliju protiv nepoštenih zanimanja«²²⁶. Taj moralni razvoj slijedi biblijska čitanja koja izabire predsjedatelj. Tertulijan govori o ciljanom izboru kad nas sadašnja vremena »sile da se sjetimo ili da naučimo poznavati neku stvar«²²⁷. Isto je tako riječ i o homiletskoj opomeni: »U propovijedima se i po Božjem naumu potiče, ispravlja, prekora«²²⁸.

Na zajedničkom okupljanju – asambleji – mlade formira Božja riječ i njezina pažljiva primjena na životno ponašanje. Primjećuje se i mnogostrukost službenika riječi (apostoli, proroci, učitelji) bez ikakva protivljenja u prijelazu na stalnije službe (biskupi, prezbiteri, dakoni). Origen uvođi duhovnu biblijsku homiliju koja je namijenjena pojedinim kategorijama osoba.²²⁹ Zlatno doba propovijedanja je IV. st.: Zlatousti razvija svoje propovijedi kao komentar biblijskih tekstova koji se čitaju pri okupljanju zajednice, ponajviše za neprekidna čitanja, tumači njihov literarni smisao i aktualizira ga za razne kategorije osoba, pa i za mlade. Zna tumačiti razne reakcije publike, izražava se na popularan način, često se poziva na svakodnevni ži-

218 SIRICIJE, *Ep.* 1,9.219 *Ep.* 1,9.220 *Persecut. Vandal.*, u: DTC IX/1(1926), 120-122; H. CROUZEL, *Formazione teologica e spirituale nella Chiesa primitiva*, u: »L'Oss. Rom.«, 3. 3. 1990, str. 4.221 JUSTIN, *I Apol.* 47.222 H. LECLERCQ, *Chant*, DACL III, 344.223 HIPOLIT, *Trad. Ap.* 12.224 S. CORBIN, *La musica cristiana. Dalle origini al gregoriano*, Milano 1987, str. 123-124.225 *I Apol.* 67.226 *Ep. ad Polyc.* 5,1.227 TERTULIJAN, *Apol.* 39.228 *Isto.*229 L. DELLA TORRE, *Omelia*, u: NDL, str. 96-927.

vot, ne bježi od grotesknih opisa, od ironije i od odvažnih izričaja kako bi privukao pažnju: riječ je o propovijedi koja je vrlo prikladna i za djecu i mlade.²³⁰

Na Zapadu, Augustin se otvara duhovnom smislu Pisma, ističući jedinstvo dvaju Zavjeta: »Mi smo vaši kodeksi«²³¹; razlučuje naslovnike: »Svima valja iskazivati istu ljubav; ali ne treba svima dati isti lijek«²³²; svima je pristupačan upotrebom jednostavnog govora (*sermo humilis*): »Radije ću dopustiti da me kude gramatičari negoli da me puk ne razumije«²³³. Ovako govori mladima: »Poznajem vaše probleme, dragi mladi. Ostario sam u tim borbama, imam iste protivnike kao i vi. Slabije, sada kad sam ostario, ali oni ipak ne prestaju uznemirivati mir moje starosti. Znam! Vaša je borba oštrija. Ali što hoćete, dobri i sveti borci? Vi, snažni Kristovi ratnici, što želite? Da ne postoje zle požude? To je nemoguće. Nastavite se boriti i nadajte se pobjedi«²³⁴. Grgur Veliki prilagođava svoju metodu izlaganja različitim kategorijama osoba; *Pastoralno pravilo* razlikuje 52 pojedinačno. Homilije Cezarija iz Arlesa, velikog pastira duša, uključuju postojanu, ali osnovnu katehezu, govore srcu i mašti, uvijek pažljive prema kršćanskoj paideiji. U tim propovjednicima uočavamo duh pastira koji su sposobni komunicirati sa svakom vrstom naslovnika.

6.3.3. Molitve posredovanja i pjesma

Molitve posredovanja predstavljaju ministerijalnu službu zajednici. Općenite su kao izraz odgovornosti svakog vjernika za dobro svijui. Nitko nije isključen iz molitve, jer Bog nikoga ne isključuje iz spasenja: »Zajedno molimo za katekumene, nepokretne, za plodove zemlje i mora; zar ne vidiš svu snagu karitativne ljubavi u molitvi, u otajstvima, u opominjanjima? Molite se za upravitelje država, makar bili i pro-

gonitelji, za patnike, utamničenike, pokojne«²³⁵. Na zajedništvo poziva i *poljubac mira*, nakon *Očenaša*: »Mir s vama«; a vjernici se poljube svetim cjelovom. To je znak mira. »Neka se u savjesti dogodi ono što pokazuju usta. To jest, kao što se tvoja usta približavaju ustima brata, neka se ni tvoje srce ne udalji od njega.«²³⁶ Na drugome mjestu Augustin nadalje tvrdi: »Veliko je otajstvo poljubac mira. Ljubi s ljubavlju, ne budi Juda; Juda, izdajica, u srcu je kovao spletke. Ali ako je netko i loše raspoložen prema tebi, a ne možeš ga prekoriti i uvjeriti, dužan si ga podnositi. Nemoj mu činiti zla zbog zla u tvome srcu. On mrzi, ti ljubi: tako ga možeš poljubiti mirne duše«²³⁷. Ozračje koje crkveni Oci znaju stvoriti, vrlo je odgojno za mlade.

Pjesmom u antičkoj Crkvi upravlja načelo »*una voce dicentes*«: ako okupljena kršćanska zajednica želi unaprijed simbolički predstavljati nebesku zajednicu, ona se mora oblikovati kao »jedna jedina osoba koja pjeva jednim glasom«. Za to joj je međutim potreban vođa. Narodu se namime povjeravaju vrlo jednostavne uloge pod vodstvom pjevača ili čitača što, zadržavajući okupljenu zajednicu diskretno u granicama melodije i ritma, osigurava liturgijskom obredu dostojanstvo i doličnost. *Jedan glas* je više simbol negoli stvarnost, jer narod pjeva jednostavne odgovore na psalme i zazive te, ponajviše, neke cijele psalme. Sve do IV stoljeća vodič je čitač; pjevač se pojavljuje tek s koncilom u Laodiceji.²³⁸ Što se tiče žena, koje tvore

230 O. PASQUATO, *Gli spettacoli*, str. 359-362.

231 *Serm.* 27.

232 *De cat. rud.* 23.

233 *En. in ps.* 36.

234 *Serm.* 127, 9.

235 I. ZLATOUSTI, *In Jo. hom.* 78,4.

236 A. AUGUSTIN, *Serm.* 227.

237 A. AUGUSTIN, *Serm. Denis.* 6,3.

238 S. CORBIN, *La musica cristiana*, str. 119-122.

barem pola okupljene zajednice, unatoč širokoj ulozi bogoštovlja, u pjesmama i u blagdanima poganstva, unatoč Pavlovoj zabrani (1 Kor 14,34-35), čini se da valja zaključiti, budući da ne postoje svjedočanstva, kako žene pjevaju »jednoglasno« s muškarcima. Uostalom, pjesma je jasno ograničena tako da ne stvara probleme (J. Quasten).

Prvi prigovori na pjesmu javljaju se u vezi s Pavlom iz Samozate, koji je organizirao korove mladića da kliču njemu u čast. Efrem sastavlja kor djevica koje nisu pobliže opisane. Sa sv. Ambrozijem žene u crkvi ne govore, ali im je dopušteno pjevati psalme i odgovore. On »odgovore psalama, pjesme muškaraca, žena i djece« uspo-ređuje sa šumom mora.²³⁹ Čini se kao da ponovno odjekuju Bazilijeve riječi: »More je lijepo i potiče na hvalu Bogu, ali koliko je ljepši ovaj skup vjernika u kojem je šum pomiješanih glasova sličan valu koji se razbija o obalu: jedan glas muškaraca, žena, mladih, uzdiže se usred molitve koju upravljamo Bogu. Duboka tišina održava taj glas u miru«²⁴⁰. I Zlatousti je radostan kad ističe kako u zajedničkom pjevanju bogati i siromašni, mladi i stari ujediniju svoje glasove u jedan jedini glas: jedinstveno tijelo Kristovo, nadahnuto jednim Duhom, hvali i zahvaljuje Bogu; a pjesma prenosi mladima njihovu pripadnost Crkvi. Često je stvarnost suprotna sjedinjenju srdaca kojim se nekoć pjevalo psalme: »... danas posvuda nailazimo na neslaganje, borbe, umjesto na savršen sklad i složna srca«²⁴¹. *Simfonija*, koja od pojedinaca čini jedno srce, djelo je Duha Svetoga.²⁴²

6.3.4. Euharistijska liturgija

Načini odvijanja euharistijske liturgije utječu na kršćansku formaciju mladih visokim stupnjem zajedništva koje stvaraju. U prva vremena bratski suživot na gozbi

agape pripravlja duh na euharistijsko slavlje: jedna se gozba produžuje u drugoj, koja se naziva »*fractio panis*«, kasnije »*mysterion*« (»*sacramentum*«). U Didahe 9-10 euharistija je spojena s pravim objedom; Ignacijeve poslanice spominju kako joj predsjedava biskup; Justin nam ostavlja prvi zajednički opis²⁴³: čitanja, pobudne propovijedi, molitve vjernika, prikazanje, velika euharistijska molitva, na koju se odgovara »Amen«, pričest (za odsutne također).

Nedjeljna euharistija je anamneza cjelokupne povijesti stvaranja sve do ostvarenja spasenja. Ona se treba zaključiti »životom koji je suobličen Gospodnjim zapovijedima«. Radost za uskrsloga, duhovni zanos (»*sobria ebrietas*«), jedinstvo sviju u jednome Tijelu (slika pšeničnog zrnja iz *Didache* po Augustinu dolazi do srednjeg vijeka) predstavljaju preinačene poruke.²⁴⁴ S obzirom na ustroj liturgije u prvim stoljećima valja primijetiti kako, premda je ustroj skupa strogo određen, celebrant improvizira molitvu hvale i posvećenja unutar određenog nacrtu o već predloženim temama. Anafora je označena Simbolom koji je protumačen u krsnoj katehezi i u propovijedanju; od njega preuzima sadržaje zahvaljujući Trojstvu. Tako npr. čini anafora iz *Traditio Apostolica* i *Constitutiones Apostolorum* (VII, 39-5): krsna ispovijed koja je postala djelo zahvale posvećivanja, vjera koja postaje sakramentalno otajstvo. Krsna kateheza i anafora, međusobno se pozivajući jedna na drugu ujediniju, pojednostavljajući je, liturgijsku katehezu.

239 AMBROZIJE, *Exaem.* III, 5.

240 *Isto*, IV, 7.

241 AMBROZIJE, *In ep. 1 ad Cor. hom.* 36,5.

242 O. PASQUATO, *Eucharistia e chiesa in G. Crisostomo*, str. 248.

243 JUSTIN, *1 Apol.* 65 i 67.

244 A. HAMMAN, *Eucharistie*, DSp 4/II(1961), 1565-1579.

Skup vjernika i u njemu mladi, naslovnik je daljnje liturgijske kateheze koja se odnosi na obrede euharistijskog slavlja. Ivan Zlatousti komentira euharistijsko zajedništvo kao djelotvoran znak jedinstva: »Mnogo nas toga povezuje: isti je stol prostrt pred nama, ... svima se daje isto piće i primamo ga iz istog kaleža... koji je simbol najsavršenije ljubavi. Sudionici smo zajedničkog duhovnog objeda: zbog toga moramo biti sjedinjeni i u istoj duhovnoj ljubavi«²⁴⁵. Recitiranje *Očenaša* snažno izražava bratsku ljubav: »Ne smijemo reći: 'Oče moj koji jesi na nebesima', nego 'Oče naš', moleći tako za čitavo Tijelo«²⁴⁶. I *gesta mira*, koja se razvija od celebranta na vjernike uzduž crkve, znak je zajedništva srdaca: »Taj zagrljaj sjedinjuje naše duše i od svijua nas tvori jedno Kristovo tijelo i udove«²⁴⁷.

I kod Augustina su trenuci slavlja i liturgijske formule predmet kateheze. »*Dominus vobiscum*« je pozdrav biskupa kao početak liturgijskog djelovanja, »jer nama pogoduje da Gospodin bude uvijek s nama: bez njega smo ništa«²⁴⁸; »*Corpus Christi: Amen*«. Augustin kaže: »Ako ste vi dakle Tijelo i udovi Kristovi, vaše je otajstvo položeno na Gospodnji stol: to je otajstvo koje primite. Onomu što jeste odgovarate 'Amen' i to svojim odgovorom potpisujete. Čuješ naime kako se kaže: 'Tijelo Kristovo' i odgovaraš 'Amen'. Budi ud Kristova tijela, kako bi 'amen' bio istinit«²⁴⁹; »'Sursum cor': 'Gore srce', kako se ne bi pokvarilo«²⁵⁰.

Bez obzira na namjere Otaca, ova vrsta liturgijske kateheze može sama po sebi utjecati na mlade budući da izriče sažete liturgijske formule bogate sadržajem. Euharistijsko slavlje u samom svom izvođenju predstavlja povlaštenu vrstu vidljivog liturgijskog pastoralala, koji je primjeren mladenačkoj psihologiji osjetljivoj na slike. Euharistijsko slavlje nudi mladima mo-

gućnosti odgoja za velikodušnost prema siromasima. Od prvotne Crkve naime vrijedi praksa slavlja vjernika, nastavljajući tako hebrejsku tradiciju i podržavajući njezine odnose s liturgijom. Nadahnuće kršćanske milosrdne ljubavi je međutim novo, jer je ukorijenjeno u dvostrukoj zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjemu koja je sveopće otvorena (Gal 6,10; Dj 2,44; Euzebije, HE IX, 8).

Justin obavještava da su darovi spontani i vezani uz nedjeljno zajedničko okupljanje u korist siromašnih²⁵¹, dok *Sibilska proročanstva* prenose običaj da se na oltar, osim kruha i vina, položi i odjeća za potrebite²⁵². Zlatousti kod svakog liturgijskog slavlja spominje darove vjernika²⁵³ koje svećenici raspoređuju; ime darivate-lja ponavlja se u litanjskoj molitvi²⁵⁴. Veza između dara i liturgijskog slavlja bliska je kod Augustina.²⁵⁵ Kanonsko i liturgijsko reguliranje darova jasno uređuje njihovu organizaciju i raspodjelu.²⁵⁶

6.4. Djelatna skrb i karitativna pomoć

Ta djela, koja su više-manje izravni izričaj karitativne ljubavi, kojoj je euharistija izvor, uključuju se u ustanovu obitelji,

245 ZLATOUSTI, *In Matth. hom.* 3,7.

246 *Ondje*, hom. 19,4.

247 *De prod. Judae* 2,6.

248 *Serm. Guelf.* 7.

249 *Serm.* 7.

250 *En. in Ps.* 31, 21,5.

251 JUSTIN, *I Apol.* 1,17 i 6,7,1-6.

252 Usp. *Sibilska proročanstva* VIII, 483-486; 496-500.

253 Usp. I. ZLATOUSTI, *Adv. Jud.* 3,4.

254 *In act. hom.* 18,5. Usp. A. HAMMAN, *Vita liturgica e vita sociale*, Milano 1969, str. 198-200.

255 *Ench.* 110.

256 *Didascalia Ap.* VIII-IX; Sabor u Macônu, kan. 5, čl. 585, o desetini; sabori u Galiji, koji sadrže učenje Cezarija iz Arlesa, usp. Ch. MUNIER, *Concilia Galliae*, a. 314-506, Turnhout 1963.

a naslovnici su im udovice, siročad i napušteni starci. Jedan od tipičnih oblika tog pomaganja je agapa, a sastoji se od jela ponuđenog siromasima u zajednici, bilo u kući imućnih osoba bilo u prostorima crkve, u kojoj ponajviše predsjedava biskup, koji blagoslivlja darove i određuje ih i za odsutne.²⁵⁷ Djeca i starci su povlašteni gosti. Druga djela potpomaganja vrše đakoni, udovice, djevice i đakonise pod vodstvom svećenika ili biskupa. Đakonska služba razvija se postupno; uz nju je i djelatnost đakonisa i udovica, posebice na područjima gdje je poželjna prisutnost žene, kao što je kateheza žena, skrb za bolesne, pomaganje siročadi, posjet kršćanima u tamnici. Što se tiče darova, ukoliko su eventualno rijetki, mnoge Crkve pribjegavaju stalnoj taksi²⁵⁸ po uzoru na sinagogalnu praksu.

U Africi Tertulijan u III st. svjedoči zajedničku taksu za zajednicu u Kartagi, a uplate su mjesečne, kao kod religioznih *Collegia* i poganskih sprovoda.²⁵⁹ Već je sa sv. Pavlom sakupljanje sredstvo zajedništva među Crkvama (1 Kor 16,1; 2 Kor 8,1-15). Nakon konstantinovskog mira, ekonomska kriza uvećava broj potrebitih; Crkva se može pouzdati u prihode od svoje baštine, koje koristi i za sirotišta, hospicije, staračke domove... Od kraja IV. stoljeća ta djela potpomaganja preuzimaju samostani.²⁶⁰ I gostoprimstvo je oblik potpomaganja, a to je zahtjev koji se osjećao već u poganskom svijetu u kojem se mnogo putovalo. Crkva u vezi s time započinje pravu i istinsku instituciju: kršćanske zajednice prihvaćaju vjernika koji sa sobom donosi biskupovo pismo (*litterae communicatoriae*). Gostoprimstvo za sve postaje dužnost. Pomoću kršćanskog carstva ta se institucija obogaćuje prikladnim zgradama; njihovi su baštinici redovnici.²⁶¹

6.5. Mladi mučenici

Znatna je prisutnost mladih među mučenicima o kojima svjedoče *Djela mučenika*. Tema mučenika isprepleće se s temom vojnika i atlete. Kad je riječ o mučeniku, karakterističan element je uloga Krista, kao objekta ispovijedanja, kao učitelja kojega valja slijediti, kao izraza zajedništva, kao uzora žrtve, kao glave čiji je vojnik mučenik, kao krunitelj mučenika. Mladenačka dimenzija prožima sveukupnu stvarnost mučeništva, bilo stoga što su brojni mučenici mladi, ili stoga što mučenici privlače mlade. U slučaju Artemasa, mučenika iz Pozzuolija, mladog katehete svojih suučelnika koji je zbog toga i optužen te osuđen da ga udarcima pisaljki ubiju sami suučelnici, i sami su krvnici, nažalost, mladi.²⁶² Mučenik je etimološki Kristov ispovjedalac: »Ako je u Kristu, očito je da ispovijeda u Kristu, kad ispovijeda da je kršćanin«²⁶³; »Cjelokupno se otajstvo vjere rješava u ispovijedanju u ime Kristovo«²⁶⁴; vojnik Maksimilijan izjavljuje konzulu Dionu: »Ja sam kršćanin; nije mi dopušteno o vratu nositi olovo nakon spasonosnog znaka Gospodina moga Isusa Krista koji je Sin Boga živoga, a kojega ti ne poznaješ«²⁶⁵; za slavu Kristovu mlada Blandina trpi, obješena o stup, koji upućuje na križ²⁶⁶. Od ispovijedanja do nasljedovanja Krista svijest da su nasljedovatelji Kristovi razlog je za radost Revokata, Saturna i Satura, Per-

257 *Trad. Ap.* 26,27; *Didascalia syr.* 9.

258 *Didabe* 13,3-7; *Cost. Ap.* II,25-309.

259 TERTULIJAN, *Apol.* 39.

260 Ch. MUNIER, *L'église dans l'Empire Romain*, Paris 1979, str. 95-105.

261 D. GORCE.

262 *Bibl. Sanct.* II, str. 484-485.

263 TERTULIJAN, *Scorpiace* IX, 9.

264 CIPRIJAN, *Ep.* 30,3.

265 *Djela Maksimilijanova* II,6.

266 *Djela Blandine*, 41.

petuinih drugova.²⁶⁷ Od nasljedovanja do zajedništva s Kristom: u poslanici crkava iz Liona i Beča prisutan je razlog zajedništva u opisu mučeništva koje podnosi sveta; naime »na najosjetljivije dijelove tijela stavili su mu užarene bakrene štipaljke. One su pržile, ali je on odolijevao, ..., poprskan i osnažen vodom života, koja izvire iz grudi Kristovih« (I, 21-22). Blandina, obješena o stup i izložena zvijerima, moleći i hrabreći, pokazivala je kako »tko god je trpio za slavu Kristovu zauvijek je u zajedništvu s Bogom živim« (I, 41). Mučena zatim na razne načine, ustrajala je u iščekivanju bliskog susreta s Kristom (I, 57). Krist komunicira s mučenicom posebice u euharistiji; nužno je naime da »Kristovi vojnici svakog dana piju iz kaleža krvi Kristove, kako bi u svoje vrijeme mogli prolići krv za Krista«²⁶⁸. Mučenik nasljeđuje Krista u mjeri u kojoj se žrtvuje kao Krist. Ciprijan vidi u mladom Abelu mučenika-hostiju, koji slavom svoje krvi unaprijed najavljuje muku Gospodinovu.²⁶⁹ Krist dolazi u pomoć mučniku: mlada Felicita, između bolova rađanja i onoga tko joj najavljuje da će biti bačena zvijerima, odgovara: »Tada će u meni biti drugi koji će trpjeti za mene«²⁷⁰. Kad sudac pita mladog Geracija: »Gdje su tvoji roditelji?«, mladić odgovara: »Naš istinski otac je Krist, a majka nam je vjera u njega«²⁷¹.

Na kraju Krist kruni mučenika.²⁷² Mučenik se u antičkoj kršćanskoj literaturi opisuje i kao »*miles*« (vojnici): tako se izražava npr. Pavao (2 Tim 2,3; 1 Kor 9,7); za Tertulijana mučenici su »*militia Dei*« (Božja vojska)²⁷³. Obilježje vojnika ističe se kad se bore u carskoj vojsci. Vojniku Maksimilijanu prokonzul Dacije iznova naređuje: »Bori se i primi znak«, ali on odgovara: »Ne primam znak; već imam znak Krista, moga Boga; a ako me i označiš, rastrgat ću tvoj znak, jer ništa ne vri-

jedi. Ja sam kršćanin, nije mi dopušteno nositi o vratu olovo nakon spasonosnog znaka Gospodina moga Isusa Krista«²⁷⁴. Sucu koji ga pita: »Jesi li bacio oružje?«, (časnik koji je odbacio vojnički pojas) odgovara: »Da, jer ne može se boriti u svjetovnim vojskama kršćanin koji se bori za Krista Gospodina«²⁷⁵.

Mučenika se promatra i kao *atletu*. Usporedba između mučenika i atleta česta je u Svetome pismu, posebice kod Pavla, pod utjecajem stoičke filozofije. Tako se tumači njegova prisutnost i u patrističkoj literaturi.²⁷⁶ Blandina je »velika i nepobjediva Kristova atletkinja«²⁷⁷; Dacija se ističe kao »blaženog i svetog Kristovog atletu«²⁷⁸. Kult mučenika u antičkoj se Crkvi pretvara u duhovni blagdan: »Ponovno spomen mučenika i ponovno blagdan i duhovno slavlje«²⁷⁹. Taj je blagdan suprotstavljen sotonskom kazališnom prazniku: »Tamo je đavolska raskoš, ovdje kršćanski blagdan«²⁸⁰. Štovanje mučenika pokopanih u Dafni pretvara to predgrađe Antiohije, mjesto užitaka i poganskih uspomena, u duhovnu Dafnu.²⁸¹ Augustin uzdiže povijest mu-

267 *Mučeništvo Perpetue i Felicite* XVIII, 4.

268 *Ep.* 58,1.

269 CIPRIJAN, *De dom. orat.* 24.

270 *Mučeništvo sv. Felicite i Perpetue* XV.

271 *Djela Justina i drugova* IV, 3.

272 M. PELLEGRINO, *Cristo negli Atti dei martiri*, u: A. AMATO – G. ZEVINI, *Annunciare Cristo ai giovani*, Roma 1980, str. 191-213, ovdje str. 191-205.

273 TERTULIJAN, *Ad martyr.* 3,1.

274 *Djela Maksimilijanova* II.

275 *Djela Marcelova* IV, 3.

276 *I Klem.* 5,1; ORIGEN, *Exh. martyr.* 1. Usp. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle*, Città del Vaticano 1969.

277 *Pismo Crkvi Liona i Beča* I, 42.

278 *Dacijevo mučeništvo* IV, 1.

279 I. ZLATOUSTI, *Laudatio I s. martyris Romani*.

280 Isti, *De sanctis martyr. sermo*.

281 O. PASQUATO, *Il culto al sangue dei martiri*, str. 1-33.

čenika u oblik duhovnih predstava: to su »nove predstave-spektakli«²⁸². Slično tome, u samostanskom okruženju prisustvuje se prenošenju izraza »*militia Christi*« na duhovno područje, čemu doprinosi činjenica što nemali broj pristaša samostanskog života potječe od »*milites Caesaris*«. Oni su, među svim kršćanima svojim suvremenicima, »mogli snažnije doživjeti duhovnu dramu 'duhovnih mučenika' razmatrajući u njima uzor vlastitog obraćenja za savršeni život«²⁸³.

7. MLADI I PASTORAL ZVANJA

Kršćanske zajednice u antičkoj Crkvi mjesto su dozrijevanja zvanja za bračni, redovnički i svećenički život, što je moguće slijediti u osnovnim crtama.

7.1. Formacija mladih za bračni život

Povijesno utvrdivi podaci o načinu sklapanja zaruka proizlaze iz vrste odnosa između muškarca i žene koji ovise o tadašnjem poimanju muškarca i žene.

7.1.1. Doktrinarne pretpostavke formacije zaručnika: uzori odnosa muškarca i žene kod Otaca

Patristički uzori bračnih parova izražavaju različitost tonova i nijansi kod pojedinih Otaca, iako su temeljni pravci isti. Bračne su vrednote stavljene u odnos prema vrednotama beženstva (djevičanstva i udovištva) kao i prema vrednotama uzdržavanja u samome braku. Kod *Tertulijana* uz priznanje opravdanosti bračne prakse postoji i preziran govor o njoj: bračna stvarnost opisana je kao nešto drugotno, ukoliko je dopuštenje nakon pada (usp. 1 Kor 7,6). Omalovažavanje žene koje iz toga proizlazi negativno utječe na odnos bračnog para. *Tertulijan* ističe povezanost

Eve (i žene) s grijehom, podložnost i usmjerenost žene muškarcu (usp. 1 Kor 11,8-9)²⁸⁴, iako rasprava *Ad uxorem suam* teži punom, fizičkom i duhovnom zajedništvu koje se otvara u jednakosti između dvoje supružnika. Na drugačijem se obzorju smješta *Klement Aleksandrijski*, snagom ideala istinskog gnostika (savršenog kršćanina). On brani savršenu opravdanost seksualne prakse kao jamstva rađanja i daljnjeg preživljavanja društva, kojemu je obitelj prva ćelija. Spolno sjedinjenje uobličuje se kao usklađujući trenutak preživljavanja i prijanjanja uz duhovni život otvoren eshatologiji. Zajednička narav ljudskog bića uklanja nejednakost između muškarca i žene (usp. Gal 3,28), iako kod njega ostaje tipičan uzor »preoblikovanja žene u muškarca«, zbog više vrijednosti muškarca od žene.²⁸⁵ Ipak, u konačnici, unutar bračnog para ženi je u svakodnevnom životu povjerena šira i odlučnija uloga za ostvarivanje onog ideala sklada i zajedništva ciljeva u kojima je, prema *Klementu*, konačni cilj bračnog sjedinjenja.²⁸⁶

Za *Origena* su na temelju načela »dvostrukog stvaranja« svemir i čovjek pozitivne stvarnosti, iako drugotne s obzirom na prvotno stanje. Ljudsko tijelo, koje je različito po spolu, nije bilo namijenjeno fizičkom sjedinjenju i prokreaciji, nego duhovnoj cjelovitosti kao »hram Duha«²⁸⁷. Stoga bračni čin, opravdani lijek za slabost, izražava nazadovanje stvorenja i čovječanstva koje potječe od grešnog para.²⁸⁸

282 A. AUGUSTIN, *In ps.* 147; *Serm. Denis* 17,7.

283 J. FONTAINE, *Le culte des martyrs militaires*, str. 171.

284 TERTULIJAN, *De virg. velandis* X, 1; XV, 2.

285 Usp. K. VOGT.

286 Usp. Razni autori, *La coppia nei Padri*, Milano 1990, str. 101.

287 *Fr.* XXIX in 1 Cor.

288 *La coppia nei Padri*, str. 109.

Ipak, u bračnome paru bračno sjedinjenje življeno u slozi i održavanju vjerskih propisa, stvara sklad.

Kod *Ambrozija*, iako vrijedi kao i na početku podložnost žene muškarcu²⁸⁹, ženski dio je uskladen snagom njezine uloge pomoćnice. Područje susreta dvoje supružnika jest privlačnost osjetila, što upućuje na skladan odnos koji se temelji na obostranom razumijevanju. Ambrozije upozorava na preljub, kojega je žrtva žena.²⁹⁰ Kod *Jeronima* brak je u lošijem položaju negoli djevičanstvo ili uzdržljivost, među ostalim i zbog opterećenja njegovih uvjeta (*moestiae nuptiarum*), ali posebice stoga što je vezan uz prijestup praroditelja²⁹¹, dok djevičanstvo odjekuje obnovom izvorne cjelovitosti. Brak je nespojiv s religioznom praksom.²⁹² Međutim, njegovi kontakti sa ženama koje se ističu po svojoj svetosti i po svojoj odgojnoj ulozi u obitelji dovode ga, da tako kažemo, do preokreta načela podložnosti žene muškarcu, u okviru bračnog života.

Augustin s mukom dolazi do pojma bitne vrednote ženidbe²⁹³ i njezinog prvenstvenog cilja prokreacije, što su povlastice ljudske naravi koja je u biti ostala cjelovita i nakon grijeha, iako požuda koja je povezana sa seksualnim područjem navodi Augustina da se, u određenom smislu, nadovezuje na tradiciju *enkráteie* s protološkim obrazloženjima. Augustin se, poput Origena, malo zadržava na konkretnoj stvarnosti odnosa supružnika. Nakon što je utvrdio tri dobra braka (vjernost supružnika: on ne prihvaća toleranciju prema mužu i strogost prema ženi u odnosu na preljub; rađanje djece i nerazrješivost), ističe duhovnu vezu između supružnika, pomoć žene i njezinu podložnost muškarcu. Na kraju uvodi i govor o uzdržljivosti u braku, što je uvjetovano obostranim sporazumom i podložno pravu dugovanja.²⁹⁴ *Ivan Zla-*

tousti, »branitelj braka i apostol djevičanstva«²⁹⁵, pažljiv prema životu bračnog para, dijeli prvotne razloge za djevičanstvo i opisuje nepriličnost braka. Prijestup odvodi bračni par u izopačenost: »Zajedno s tim stvarima nastupa brak, ta smrtna i staračka odjeća«²⁹⁶. Pomoć koju žena daje muškarcu u početku se nije odnosila na spolno područje, ali jest kasnije.²⁹⁷ Sve dok traje razdoblje spolnog odnosa ona nije pomoć u duhovnim stvarima: vraća se razlog »preoblikovanja žene u muškarca«²⁹⁸. Od Adamovog prijestupa proizlazi stvaranje praktičnih djelatnosti i ljudskih institucija.²⁹⁹ U drugim djelima, za razliku od ovoga, Zlatousti daje smjernice supružnicima, kako bi u svojoj posebnoj situaciji ostvarili načela kršćanske etike. Zlatousti promatra bračni par i vidi njih dvoje jednakima ali različitima, a u ženi raspoznaje ulogu majke odgojiteljice djece. Ističe obostranu sklonost za susret uz otvaranje prema egzistencijalnom iskustvu.

7.1.2. *Formativna usmjerenja u zarukama*

Rimski pravници ističu kako je razdoblje zaruka usmjereno prema budućnosti.³⁰⁰ Zaruke su izvorno svojstvo rimskoga braka, a rimski ih stručnjaci za crkveno pravo ponovno otkrivaju u XII. i XIII. st. Zaruke sklapanje onaj tko ima očinsku vlast, koja traje sve do smrti *oca* ili do oslobođenja zaručnika. Sklapanje zaruka prati obitelj-

289 AMBROZIJE, *De paradiso* 4,24.

290 J. GAUDEMET.

291 JERONIM, *Ep.* XXII, 19.

292 JERONIM, *Ep.* IX, 15.

293 AUGUSTIN, *De dignitate matrimonii*.

294 AUGUSTIN, *Ep. a Ecdicia*.

295 A. MOULARD.

296 I. ZLATOUSTI, *O djevičanstvu* 14,5.

297 *Isto*, 45,1-5, 46,5.

298 *Isto*, 47,1.

299 *Isto*, 15,1.

300 J. GAUDEMET.

ska, društvena i vjerska svečanost.³⁰¹ Ne mogu se sklopiti nove zaruke dok se zakonito ne razriješe prijašnje. Zaruke dobivaju veću važnost u kasnom rimskom pravu, možda zbog kršćanskog utjecaja. Crkva potiče i vrednuje ono što joj može dati publicitet. Ne postoje dokazi za blagoslov prigodom sklapanja zaruka u antičko vrijeme. Kršćani su sačuvali običaj darivanja prstena zaručnici (prsten vjere). U IV. st. javlja se zaručničko jamstvo ili kapara. Crkva ne gleda blagonaklono na neopravdan raskid, te ga kažnjava novčanim i vjerskim kaznama.³⁰²

Formacija za brak slijedi posebne pravce u raznim zemljama, kao što je u njima raščlanjena i ideja para kao takvog. *Klement Aleksandrijski* opisuje je u svom općenitom pedagoško-pastoralnom viđenju autentičnog kršćanina i autentičnog Grka: »Svemu onomu što pripada ljudskoj naravi, ..., dovoljno je postaviti mjeru i odgovarajuće vrijeme«³⁰³. Njegova je pedagogija kristocentrična: »Naš Pedagog... zove se Isus«³⁰⁴. Čovječje tijelo promatra se kao slika Kristova tijela i naravni je sudrug čovjekove borbe.³⁰⁵ Pedagogija završava u kreposti, raspoloženju duše u skladu s Logosom. Na tu opću podlogu nastavlja se specifičan odgoj za brak, pod vodstvom umjerenosti, snagom koje se mladić pripravlja za gospodarenje seksualnim instinktima danas, kako bi sutra bio u stanju usmjeriti ih jedino prema prokreaciji, za nastavak društva. Čin rađanja mora se uskladiti s duhovnim životom. Klement ženi dodjeljuje pretežnu ulogu u ostvarivanju bračnog sklada i u djevojci potiče kreposti koje je na to pripravlja.

Tertulijan, u skladu sa svojim poimanjem para, više usmjerava i formira za djevičanstvo negoli za brak. On kod žene ističe oštromnu zavodljivost i zavodljivo tijelo; zato pokazuje posebno zanimanje za že-

nu u trenutku kad postaje svjesna svoga spola zalažući se za to da ona uzme veo.³⁰⁶ Ako je za nj uzdržljivost učinak kreposti³⁰⁷, djevičanstvo je plod božanske milosti. Podcjenjujući žensku psihologiju, dosta se brine za djevojku koja je usmjerena k braku, no osobito hvali prednosti djevičanstva. Njegov se rigorizam rađa i kao slabost ljudske naravi i kao reakcija na izopačenu modu njegova vremena.

Za *Zlatoustoga* su zaruke vrijeme u kojem zreo čovjek traži ženu³⁰⁸, iako savjetuje da se muškarac ženi čim dostigne zrelost, kako bi mladić, ne imajući vremena za nezakonite veze, bio odmah pripravan na stvaranje potomstva. Nasuprot tome, nemar oca da im nađe zaručnicu izlaže mladiće da se prepuste bludnicama.³⁰⁹ Ako mladi supružnici nisu iskusili prethodne veze, rado će se obostrano darivati. »Prednost braka jest naime u očuvanju tijela čistim. Ako se to ne obistini, brak ne služi ničemu.«³¹⁰ Djevojka, umjesto da iscrpljuje tijelo pomastima, kupkama i mekom odjećom, treba da ga osnaži radom i čednim načinom života. Neka osim toga majka odgaja kćerku za povučenost i pobožnost, o kojoj će ovisiti spas budućega supruge, djece i unuka.³¹¹ Odlučujuća je uloga koju Zlatousti zadržava za ženu u krilu obiteljskog života.

301 R. METZ.

302 Usp. Koncil u Elviri, kan. 54. Vidi također: J. GAUDEMET, *Il matrimonio in occidente*, Torino 1989, str. 4-25 i 42.

303 Kl. ALEKSANDRIJSKI, *Ped.* I, 5.

304 *Isto*, I, 7.

305 *Isto*, I, 13.

306 TERTULIJAN, *De virg. vel.* 11,2,4.

307 *Isto*, 10,3-4.

308 I. ZLATOUSTI, *In Matth. hom.* 81,5.

309 I. ZLATOUSTI, *In Matth. hom.* 81,5.

310 *Isto*, 59,7.

311 I. ZLATOUSTI, *In ep. 1 ad Tim. hom.* 9,2.

Kad je riječ o *Augustinu*, valja imati na umu njegovo vlastito iskustvo: našavši se bez vođe u pubertetu kao šesnaestogodišnjak³¹², priznaje vlastite greške: »Tako malen dječak a već tako velik grešnik!«³¹³; besposlica i strast osim toga nisu strani njegovim padovima³¹⁴; 13 je godina sjedinjen s nepoznatom ženom koja mu je rodila sina Adeodata. Kasnije može, da bi pomogao mladima, spomenuti svoje osobno iskustvo: »Onome tko je prvi otkrio istinu bit će lako druge tamo povesti bez muke«³¹⁵. U Kartagi će uspjeti udaljiti od igara Alipija, koji ga je, kao što kaže Augustin, »uzeo za učitelja«³¹⁶.

Što se tiče posebnog odgoja djevojke, pozivamo se i na Jeronima i njegovo 107. pismo: *Leti o odgoju kćerke Paule*. Tu Jeronim razlikuje tri razdoblja odgoja: poslušnost majci, poučavanje u Svetom pismu, moralni odgoj. U pismu prevladava zabrana; Jeronim podsjeća na natjecanje, potiče na upotrebu darova, traži odricanje od glazbe i ukrašavanja nakitom. Znakovita je zapovijed da se djevojka ne kupa. Poput pčele treba uzimati med s cvijeta Biblije, iz Psaltira, Pjesme nad pjesmama, iz Evandelja.

Oci, ponajviše, daju prednost pozivu mladih na redovnički nad bračnim životom.

7.2. *Formacija mladih za redovnički život*

Redovništvo nastaje kao reakcija na pokvareni svijet, imajući na umu novi svijet, kao izraz nostalgije za rajskim stanjem, gdje je sve jednakost i bratstvo. Redovništvo nalazi svoju prethodnicu u asketama, čiji verbalni korijen upućuje na pripremanje atleta ili vojnika. Već Justin i Atenagora govore o djevicama obaju spolova, koji su opominjani zbog težnje ka neposlušnosti prema biskupima ili zajednici i zbog enkratizma. Dok se Klement Alek-

sandrijski bori protiv njih, Origen izlaže teološke temelje askeze. Redovništvo, uključeno u Crkvu, disciplinira istočnu askezu. »Sveukupan je kršćanski narod obilježen prednostima te askeze i tih oblika molitve. Korizma, uzdržavanje od mesa i druge hrane, uzdržljivost u braku, strogoća običaja bili su snaga i sloboda Crkve Otaca, promičući djela milosrdne ljubavi za slobodu srdaca.«³¹⁷

Posljedica formacije mladih asketa je rigoristički duh kojemu je svrha postizanje jedinog cilja u životu a to je spasenje: asketa, kao takav, ne vodi brigu za duše.³¹⁸ Djevice su formirane za čednost u odijevanju, za siromaštvo i za bijeg od svjetovnih običaja. Ciprijan im brani raskoš u odijevanju, luksuz, bogatstvo, sudjelovanje na vjenčanim gozbama i pohadanje termi³¹⁹: one ponajviše žive u kući. *Topos* ciničko-stoičke prepirke o brigama koje proizlaze iz braka i koje nalazimo i kod Otaca, pridonosi te i oni prihvaćaju djevičanski život. Među djevicama ima i onih koje se javno obavezuju na zavjet djevičanstva; one imaju osigurano mjesto u liturgijskoj zajednici i primaju veo. Pokrivanje velom znači javno zavjetovati djevičanstvo.³²⁰ Tertulijan traži da djevice nose veo i u crkvi i izvan crkve: djevojka bez vela nije više djevica.³²¹ Veo je zaštitna; on treba poput kose pokrivati ramena.³²² Te su odredbe cilj formativnog puta čija se usmjerenja mogu izvesti iz takvih odredbi.

312 A. AUGUSTIN, *Ispovijesti* II,3.

313 *Isto*, I, 12,19.

314 *Isto*, III, 2.

315 A. AUGUSTIN, *Solil.* I, 12,20.

316 A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, V, 7,11-12.

317 J. GRIBOMONT.

318 I. HAUSHERR.

319 CIPRIJAN, *De habitu virg.* 19.

320 AMBROZIJE, *De virg.* 39.

321 TERTULIJAN, *De virg. vel.* 3.

322 *Isto*, 17. Usp. C. TIBILETTI.

Nastanak složene pojave redovničkog života određuje potvrdu, izvan jasnog projekta, dijaloga pustinjaka i redovnika s mladima koji traže savjet o vlastitom izboru zvanja prije nego će biti prihvaćeni kao novaci u nekoj zajednici ili skupini. Askete nemaju samo Duha Svetoga nego i duh svijeta kako bi usmjerili obrazovanog mladića koji se dolazi savjetovati³²³ s najstarijim redovnicima: tako nastaju »duhovni oci«. Antun pustinjač kaže svom posjetitelju: »Napredovat ćete u svom životu bude li svatko od vas jako pažljiv prema samome sebi i bude li s vremena na vrijeme izvijestio o stanju svoga duha nekog časnog brata«; mladiću se preporučuje neka se ponaša »kao da uvijek živi i djeluje u prisutnosti nekoga drugoga, a redovniku se savjetuje neka postane pustinjač, jer u pustinji nema na raspolaganju nijednog duhovnog oca«. ³²⁴ Stariji redovnici uza se imaju oko dvanaest mladića; nije nemoguće da su ti duhovni dijalozi potekli od samih mladića. ³²⁵ Redovnička skupina postaje neka vrsta pastoralne obitelji, u kojoj odgovorni moraju kao odgojitelji odgajati djecu koju su im povjerali roditelji. ³²⁶ Važna je sposobnost uvjeravanja, bez pretjerane strogosti. ³²⁷ Tako nastaje cjeloviti odgoj ne u Crkvi, nego u redovništvu sa snažnom psihološkom težnjom. ³²⁸ Već u prvom redovničkom razdoblju redovnicima se dovođe djeca koju će odgajati. Bazilije u svojim samostanima prihvaća mladiće i dječake³²⁹; uporišna slika odnosa je »Gospodinova *paideia*« (Ef 6,4). Postupak treba biti jednak za sve: iznimka se treba dogoditi u prisutnosti svjedoka kako bi se izbjegle sumnje. Roditelji povjeravaju svoju djecu na odgoj redovnicima u samostanu. Mladiće se u samostanu prihvaća kao pripravnike na samostanski život, oni imaju svoj *modus vivendi*, ali molitva uspostavlja komunikaciju mladića i odraslih redov-

nika. Mladići imaju svog odgojitelja: »Nužno je da njihov ravnatelj bude stariji redovnik, sposobniji od drugih, obdaren krotkošću kojom može ispraviti nedostatke mladića očinskom blagošću i jasnim riječima; protiv svake pogreške on propisuje prikladan lijek, tako da to ne bude samo kazna zbog pogreške nego i vježba za nemirnu dušu«³³⁰. Pojedinačni odgojni odnos upotpunjuje se zajedničkim, koji će postati osobitost benediktinskog redovništva. U određenom trenutku adolescenta se postavlja pred problem djevičanstva. Izučavanje Biblije prati pripovijedanje o slavanim primjerima u svijetu: kršćanstvo i grčki svijet se nadopunjuju. Primjećuje se pre vlast etičkih nagovora.

Isto tako u IV. st., ali na Zapadu, kvalificirani izvor kada je riječ o posvećenim djevicama i njihovoj formaciji jest *Ambrozije* Milanski. I ovdje, kao što se vidjelo u Africi u III. st., djevice žive ponajviše u kući; njima se biskup obraća ponajprije u propovijedima, koje se zatim objavljuju u malim djelima. ³³¹ Temeljni smjerovi formacije posvećenih djevice predstavljaju nam karakterističan tip Ambrozijeve posvećene djevice. Prva formativna crta je službena molitva u raznim časovima dana: »Valja moliti određene molitve (*solemnnes*)... kad ustajemo nakon spavanja, kad izlazimo, kad se spremamo na blagovanje i na

323 K. MÜLLER – VON CAMPENHAUSEN.

324 *Apophteg.* 7,22.

325 W. JENTSCH, *Handbuch der Jugenseelsorge*. I. *Geschichte*, Gütersloh 1965, str. 108-128, ovdje str. 111-112.

326 MAKARIJE, *Ep.* 2.

327 *Apophteg.* 5,qu.

328 H. VON SCHUBERT.

329 *Reg. fusius tract.*, pogl. 15.

330 *Isto.*

331 *De virginibus ad Marcellinam sororem libri tres; De virginitate; De institutione virginis e Exhortatio virginitatis.*

kon jela, u vrijeme »kađenja« i napokon kad odlazimo na spavanje³³². Postoji osim toga osobna molitva (psalmi, Očenaš, Vjetrovanje) u vlastitoj sobi, posebno ujutro i uvečer: »Tvoja je soba intimnost tvoga srca«³³³. Načini molitve povezuju se sa smirenošću duha³³⁴, s osjećajem milosrđa, hvala Bogu, molbe za pomoć protiv sila zla (koje priječe iskazivanje hvala Bogu), s molitvom prošnje i zahvale.³³⁵ Drugi sastavni dijelovi dana su razmatranje Božje riječi³³⁶, šutnja kako bi se živjelo u povezanosti s Kristom: »Govori samo Kristu«³³⁷, njegovanje osamljenosti³³⁸ sjedinjene s radošću zajedničkog života³³⁹, umjerenost koja omogućuje spoj raznih aktivnosti³⁴⁰, smirenost pred grijehom, »prigoda za Božje milosrđe da nas otkupi«³⁴¹, kajanje i suze za očišćenje³⁴².

Ambrozije se pokazuje izvrsnim odgovjteljem djevica, ali nije ništa manje dubok teolog posvećenog djevičanstva, koje je susret slobodnog čina i dara, što omogućuje Kristovo utjelovljenje, odnos prema kojemu predstavlja istinsku srž projekta posvećenog djevičanstva. Posvećena djevica produžuje u sebi i otajstvo Crkve. Napokon, ako se djevičansko posvećenje izbliza temelji na djevičanstvu Crkve, izdajega se temelji na djevičanskoj vezi dviju naravi u Kristovoj osobi, što sa svoje strane upućuje na Marijino djevičanstvo. Valja istaknuti kako Ambrozije naglašava darivanje djevica kao javni crkveni čin, koji ih u Crkvi smješta na jedinstveno mjesto.

U prvoj polovici VI. st. na Zapadu djeluje *Benedikt*, rođen 480. godine. Nakon Martina iz Toursa (+397) i kasnije, među njihovim suvremenicima, Kasijana i Augustina (+430), koji su u temeljima benediktinskog sažetka³⁴³, Benedikt samostan smatra »školom« u kojoj redovnik »ustrajava u primanju Gospodinove pouke sve do smrti«³⁴⁴. Samostanski život je odgoji-

telj redovnikova ulaska u smrt. Svrha je početne formacije uvesti konačno mladog redovnika u izučavanje savršenstva, posla koji će trajati čitavog života, prema Učitelju, kojim se Benedikt nadahnjuje: »dominici schola servitii« ili »schola Christi«³⁴⁵. Uči u samostan znači postati Kristov slušatelj i učenik. Život mladog redovnika je vježbanje u cjeloživotnoj formaciji uz pomoć raznih čitanja u najprikladnijim časovima dana po čemu redovnik ostaje učenikom čitav život. Knjige koje se koriste su iznad svega Sveto Pismo za službu Božju i za duhovno čitanje u tri svakodnevna časa³⁴⁶, zatim djela Otaca, kao tumačenje Pisma³⁴⁷ te na izgradnju čitača³⁴⁸, zatim čitanje *Pravila*³⁴⁹, koje je od temeljne važnosti³⁵⁰ tako da se za početnu formaciju samo ono i spominje, a čita ga se tri puta u godini novicijata. Drugi utemeljitelji govore samo o jednom čitanju vlastitih Pravila. Sve do VI. st., uostalom, pouka pripravnika nije se temeljila na Pravilniku (tako kod Pakomija, Bazilija, Kasijana...).

332 *De virginibus* III, 18.

333 *De instit. virginis*, 7.

334 *Isto*, 10.

335 *Isto*, 8-9.

336 *De virginibus* I, 40.

337 *De virginitate* 80.

338 *De instit. virginis* II, 10.

339 *De virginibus* I, 40.

340 *Isto*, III, 16.

341 *De instit. virginis*, 104.

342 *Exaem.* V, 89-90.

343 A. DE VOGUÉ (ur.), *La formation et les promesses du moine chez Saint Benoît*, u: »Coll. Crist.« 53(1991), 49-58.

344 *Reg. Ben. Prol.* 45-50. A. LOPEZ AMAT, *La vita consacrata*, Roma 1991, str. 85-94.

345 *Reg. Magistri* 1,83.

346 *Pravilo sv. Benedikta*, 48,2; 9.8.

347 *Isto*, 9,8.

348 Kasijanove *Konferencije*, *Život Otaca*, prije svega *Apophthegmata Patrum*.

349 *Pravilo sv. Benedikta*, 66,8.

350 *Isto*, 73,1.

Španjolski propisi iz VII. st. zahtijevaju samo zavjetovanikovo potpisivanje pismenog iskaza o obvezi kao i ugovora koji veže članove zajednice.³⁵¹ Za Benedikta je prema tome središnje obećanje »*conversatio morum*« to da će obdržavati Pravilo³⁵²; to zahtijeva da se nad mladim redovnikom bdije³⁵³. Benediktinsko vrijeme kušnje obilježeno je trima obećanjima ili kušnjama, od kojih je prva kušnja postojanosti³⁵⁴, obilježena obdržavanjem Pravila, nakon čega se provjerava poslušnost poglavaru, koji je živa slika uz pisano Pravilo³⁵⁵. Treća kušnja (nakon poslušnosti poglavaru) jest »*conversatio morum*«, tj. čestitost života.³⁵⁶ To su tri obećanja novaka u godini kušnje. »*Conversatio morum*« odgovara obdržavanju Pravila, a produžuje se u čitanju Pisma i spisa Otaca.³⁵⁷ »*Conversatio morum*« očituje se na neodređenom obzoru. »Za Benedikta 'redovnički život' uistinu je život, tj. postajanje, težnja bez kraja prema idealu savršenstva.«³⁵⁸ Jednaka vrijednost obećanja u godini novicijata i obećanja prigodom polaganja zavjeta izražava kontinuitet redovničke formacije.

7.3. Formacija mladića za svećenički život

Pastoral zvanja otvara se ne samo mladim laicima i redovnicima nego i mladim kandidatima za svećenički život.

7.3.1. Prethodni pogled na manje službe

Članovima klera postaje se po ređenju.³⁵⁹ »Klerici se tako zovu ili stoga što su Gospodinov dio ili zato što je Gospodin njihov dio.«³⁶⁰ Već u IV. stoljeću postoje »*clerici inferioris ordinis*« i »*clerici superioris ordinis*« (biskupi, prezbiteri, đakoni). Na Zapadu, u VI. st., Izidor smatra članovima klera crkvenjake, psalmiste, čitače, egzorciste, akolite, podđakone, đakone, prezbitere i biskupe.

Crkvenjak za vrijeme progona bdije nad mjestima okupljanja kršćana, zatim će čuvati crkve i održavati red na liturgijskim slavljinama.³⁶¹ Može imati i neliturgijske uloge. *Egzorcist* sve do III. st. nije zaređeni službenik, jer je egzorcizam služba svojstvena svakom kršćaninu.³⁶² Prvi tragovi ređenja egzorcista nalaze se u Gelazijevom Sakramentaru.

Akolit nema jasnu ulogu u liturgiji prvotne Crkve. Papa Damaz podsjeća na mladog mučenika Tarcizija, koji nosi euharistiju oboljelim članovima zajednice. Inocencije I³⁶³ predstavlja akolita kako nedjeljom nosi *fermentum* titularnim crkvama Rima. Izidor³⁶⁴ ga se sjeća kao onoga tko drži svijeće za vrijeme čitanja Evandjelja i misnog kanona.

Čitač je jedna od najstarijih liturgijskih uloga: čita uspomene apostola ili proroka prije predsjedateljeve homilije (Justin). Tertulijan³⁶⁵ protiv heretika pokazuje da Katolička crkva lektorat drži samostalnom stabilnom službom: »(kod heretika) danas je đakon onaj tko će sutra biti čitač«. Netko postaje čitačem nakon što mu biskup preda knjigu, bez polaganja ruku. Ciprijan prvi govori o čitačima kao o klericima. U vrijeme Ambrozija u Milanu su čitači po-

351 IZIDOR, *Reg.* 4,29. Usp. A. DE VOGUÉ, *La formation*, str. 49-52.

352 *Pravilo sv. Benedikta*, 58,14.

353 W. JENTSCH, *Handbuch der Jugendseelsorge*, str. 109.

354 *Pravilo sv. Benedikta*, 58,9.

355 *Isto*, 1.

356 *Isto*, 73,1.

357 *Isto*, 73,1-2.

358 A. DE VOGUÉ, *La formation*, str. 56.

359 IZIDOR, *De eccl. off.* 1.

360 JERONIM, *Ep.* 52,5.

361 EPIFANIJE, *Panarion* III, 2,21.

362 TERTULIJAN, *Apol.* 23.

363 *Ep.* 25 *ad Decentium*.

364 *De eccl. off.* 1,2.

365 TERTULIJAN, *Der praescr. haer.* 41.

najviše mladići koji žele postići crkvenu karijeru: »Danas se Duh Sveti očitovao i po glasu malog čitača (*lectoris parvuli*)«³⁶⁶; tako i Kapadoćani, koji ih isključuju iz poučavanja retorike³⁶⁷. Bazilije³⁶⁸ je prije nego je postao prezbiter i biskup bio čitač, a tako i Ivan Zlatousti u Antiohiji s biskupom Melezijem; Jeronim razlikuje čitače od pjevača u liturgiji i savjetuje im da se ne kite odjećom nego ponašanjem, da ne kovrčaju kosu željeznom napravom za kovrčanje kose, nego da se obuku u odjeću stidljivosti.³⁶⁹

Kad je posrijedi afrička Crkva Augustin nas obavještava o mladim čitačima koji čitaju iz svetopisamskih kodeksa nakon što biskup izabere kodeks³⁷⁰; o Crkvi u Španjolskoj obavještava nas Izidor Seviljski³⁷¹: razlikuje ih od pjevača i dodjeluje im zadatak čitanja i propovijedanja, tj. tumačenja čitanja³⁷². *Podđakon* u antičkoj Crkvi nije viši od čitača i tek u VI stoljeću zauzima ulogu čitača u liturgiji: vjerojatno stoga što su čitači premladi.³⁷³

7.3.2. *Formativna usmjerenja*

Krist, pedagog i formator novih ljudi, dolazi naučavati volju Božju prije svega svoje učenike tijekom tri godine formacije (Mt 9,35); katkad će za njih pridržati posebna tumačenja (Mt 13,36), a oni će biti svjedoci njegova života. Oni su prvi centar formacije. Duh Sveti upotpunit će djelo Sina (Iv 14,26). U *apostolskom razdoblju* apostoli vrše zadaću formiranja svećenika i biskupa: tako Petar s Markom, Linom, Kletom i Klementom. Pavao nema manje od 40 učenika. Ta je formacija duhovna i uključuje povjeravanje objavljenog pologa. Nauk biskupa treba biti zdrav i sposoban formirati druge (1 Tim 3,2). Među apostolima i evanđelistima ima i učenih (Matej, Pavao, Luka). Nakon Krista, Pavao je najveći učitelj svećeničkog života; vezuje uza

se pozvane, ljubi ih, poznaje poteškoću pastoralnog služenja: on je savršeni odgovornost koji formira za pobožnost (1 Tim 4,7-16) i savjetuje o pastoralnoj službi (1 Tim 5,1). Na dužnostima i pravu biskupa da formira kler temelji se sveukupno zakonodavstvo o daljnjem odgoju svećenstva.³⁷⁴

Biskupi sa svoje strane postaju formatori svojih suradnika. Aleksandar, biskup Aleksandrije, zapovijeda da se neki vrlo pobožni adolescenti i »odgajaju u crkvi i poučavaju u književnosti, posebno Atanazije, kojega on redi za đakona čim je postao punoljetan i vodi ga sa sobom u Niceju«³⁷⁵. Sozomen nadodaje kako ga je »nedugo zatim poveo da živi s njim«³⁷⁶. Biskup Atik odgaja mladog Prokla, promiče ga u čitača, poslavi ga da pohađa retoriku, zatim ga zaređuje za đakona, a potom za svećenika i biskupa Cizika; »poučavao ga je Atik, a on je brižno nasljedovao sve kreposti«³⁷⁷. *Apostolski kanoni* 57 zapovijedaju da biskup ili prezbiter koji se ne skrbi za formaciju klera bude izdvojen, a ako to ponovi, da ga se smijeni. Klerici vjerojatno zajedno s laicima pohađaju svete predmete u katehetskim školama, koje nastaju već od polovice II. st. u Rimu, Aleksandriji, Antiohiji, Palestinskoj Cezareji. Biskupi drugima povjeravaju upravu tih škola, dok se već krajem II. st. pojavljuje lik »biskupova đakona«, a kasnije i »arhiđakona«, za

366 *Hom. de excessu fratris*, 61.

367 GRGUR NAZIJANSKI, *Ep.* 11.

368 BAZILIJJE, *Or.* 43.

369 BAZILIJJE, *Ep.* 52.

370 AUGUSTIN, *En. in ps.* 138; *Ep.* 29,4 i 71,3.

371 IZIDOR SEVILJSKI, *De eccl. off.* 2,1-4.

372 IZIDOR SEVILJSKI, *Ep.* 1.

373 A. CHUPUNGCO, *Diaconia [ministeri minori]*, u: DPAC 935-938.

374 WERNZ-VIDAL.

375 SOKRAT, *HE* I,15.

376 *Isto*, II,17.

377 *Isto*, VII, 41.

formaciju crkvenih osoba. Njegova se uloga formatora definira tek na koncilu u Niceji (kan. 60, g. 325): nadbiskup ispituje onoga tko pristupa svetim redovima, nakon što su ti kandidati predstavljeni biskupu koji provjerava njihovo poznavanje Pisma, svećeničkih zakona i crkvenih statuta. Ako ih se drži prikladnima, biskup ih redi, nakon što ih je prethodno potvrdio narod. Bez arhidakona nitko ne može biti udaljen iz klera. Arhidakon poučava onoga tko treba postati crkvenjak i tek mu poslije toga biskup predaje ključeve crkve.³⁷⁸ Od IV. st. škola koja ovisi o biskupu postaje previše skućena; širenje teoloških pogrešaka i hereza izaziva intervencije crkvenih ljudi s obzirom na dužnosti biskupa u vezi s poukom, formacijom klerika i s obzirom na kriterije podjeljivanja svetih redova. Za ređenje se zatim traži »meduprorostor«. Zabranjeno je ređenje robova, vojnika, trgovaca crkvenim dobrima, onih koji su na zlu glasu, gubavaca, vračeva i čarobnika. Određuje se da kandidat za svećeničko ređenje mora imati navršenih 30 godina³⁷⁹, dok se kasnije ta dob smanjuje na 25 godina³⁸⁰; a s Lavom Velikim³⁸¹ se potvrđuje da su klerici u potpunosti obavezni slušati biskupa. I nakon ređenja neka vode trezven i pobožan život, neka dovoljno poznaju Pisma i kršćanski nauk³⁸², neka budu čisti i neka uza se ne drže sumnjivih žena³⁸³.

Na Zapadu u IV. i V. st. posebnu ulogu imaju Ambrozije Milanski i Augustin iz Hipona. *Ambrozije* je bio pokretač svetih studija i pučke svete himnologije u Milanu. Izabran aklamacijom za biskupa, nije poznao teologiju: »Stoga se dogodilo da sam prije počeo poučavati negoli učiti. Moram poučavati i istovremeno učiti, jer prije nisam naučio«³⁸⁴. Njegov je učitelj vjerojatno bio Semplicijan, kojega je Ambrozije »istinski ljubio kao oca« (Augus-

tin). Čini se da dvije Augustinove primjedbe³⁸⁵ aludiraju na crkvenu ustanovu kojoj predsjedava Ambrozije »vir optimus et doctissimus«. Čini se međutim nevjerojatnim da je Ambrozije u Milanu uspostavio neku vrstu svećeničkog samostana, koji on sam hvali govoreći o Vercelliju, gdje ga je pak uspostavio Euzebije »primus in Occidentis partibus«³⁸⁶. Prema Ambroziju, u samostanu u Vercelliju Euzebijevi učenici »pohađaju studij Pisma i zapošljavaju um 'operibus continuis'«³⁸⁷. Nije isključeno da je Augustin kasnije proširio ono što je možda vidio kako u Milanu ostvaruje Ambrozije, koji je svojim *De officiis ministrorum* (napisanim nakon 386. god.) bio prvi formator mladih koji se spremaju za svećeništvo. Naslovnici toga djela bijahu njegovi klerici, »ad vos informandos filios meos«³⁸⁸. Osim Augustinov, Ambrozije je bio učitelj Paolina iz Nole, koji je u Milano došao iz Bordeauxa 363. godine, da bi bio učitelj Gracijana sve do 383. »On me«, potvrđuje Paolino, »poučavao u otajstvima vjere, a i sada mi daje nužne savjete kako bih dostojno ispunjavao svećeničke dužnosti.«³⁸⁹ Istovremeno na Istoku Ivan Zlatousti nudi kvalificirani primjer svoje

378 Koncil u Kartagi IV, kan. 9, g. 398.

379 Koncil u Novoj Cezareji, kan. 11, g. 314/319.

380 Koncil u Kartagi III, kan. 4, g. 397.

381 LAV VELIKI, *Ep. Cum de ordinationibus*, g. 440.

382 III koncil u Kartagi, kan. 4.

383 Koncil u Niceji, kan. 3, g. 325. Usp. J. GAUDEMET, *Les élections dans l'Église latine des origines aux XVIe siècle*, Paris 1979.

384 AMBROZIJE, *De officiis* I, 1.

385 A. AUGUSTIN, *De moribus eccl.*, pogl. 33, i *Ispovijesti* 8,6.

386 AMBROZIJE, *Ep.* 63,66.

387 *Isto*, 82.

388 AMBROZIJE, *De officiis ministrorum* I,7.

389 PAOLINO IZ NOLE, *Ep.* 3,4. Usp. A. BERNAREGGI, *Studi sacri e scuole ecclesiastiche in Milano. Prima dei seminari*, u: »Humilitas« 1 (1928), 4-28.

svećeničke formacije u sljedećim fazama: prvi odgoj u obitelji za koji skrbi majka, život askete također u kući, zajedno sa studijem u Asceteriju u Antiohiji, služba lektorata; šest godina samostanskog života u blizini Antiohije, klerički život nakon njegova povratka u grad kao đakona; a sve je to bilo časno okrunjeno svećeništvom koje je 12 godina vršio u Antiohiji te biskupskom službom koju zatim vrši u Konstantinopolu (+407).³⁹⁰ Početkom 386. godine Pontinijan, kršćanski dostojanstvenik na carskome dvoru, obavještava Augustina o novoj askezi egipatskih redovnika. U Kasicijaku utemeljuje zajednicu molitve i studija, koju će tri godine nastaviti u Tegasti: »Zaređen za svećenika, odmah je uz crkvu osnovao samostan i počeo živjeti s Božjim slugama na način i po pravilu koje su ustanovili sveti apostoli«³⁹¹. Čini se da u pokušaju iz Tagaste valja uočiti Augustinovu namjeru da pripravi prostor za laike koji žele živjeti povučenim životom³⁹²; činjenica je da su svi ti njegovi prijatelji postali crkveni ljudi i biskupi. Zajednički život koji ustanovljuje 396. godine, nakon što je postao biskup Hipona, jest nešto drugo, što on naziva »samostan klerika u kući biskupa« (»in domo episcopii monasterium clericorum«)³⁹³; drugdje ga se naziva »domus episcopii«, »episcopium«, »domus nostra«, »domus ecclesiae«³⁹⁴. Tu se ne živi strogim samostanskim životom.³⁹⁵

Augustinov zajedničarski ideal proizlazi iz natjecateljskih elemenata, kao što su svjedočanstvo prve jeruzalemske zajednice, a možda i uspomena na slična iskustva koja je upoznao u Italiji (Vercelli?, Milano, Rim), čežnja za asketskim zajedničarskim životom i studijem. Ako samostanska sredina malo-pomalo postaje i mjesto priprave svećenika³⁹⁶, samostan koji je ustanovio Augustin ne valja poistovjetiti s ostalim samostanima; ciljevi prezbitera i redovnika

su različiti, kao što je različita i vrsta formacije. U biskupskoj kući Augustin je duhovni učitelj, koji s klericima kontaktira i putem pisama.³⁹⁷ Cilj biskupske kuće je, premda s nekim samostanskim obilježjima, osigurati zajedničarski život svećenicima i formirati kandidate za svećeništvo. Riječ je o kleričkom sjemeništu, koje predstavlja prvi spomena vrijedan primjer takve ustanove te polazište onoga što će se na tome području ostvariti do Tridentskog koncila.³⁹⁸ Neki pretpostavljaju da je Augustin na klerike primijenio model svojstven laičkim družbama zajedničkog života s Pravilom, koje imaju poglavara svećenika, a koje je upoznao u Milanu i Rimu.³⁹⁹ Što se tiče klerika u Augustinovoju kući, od njih se očekivalo da obdržavaju tri bitne točke njihova Pravilnika: zajednički život⁴⁰⁰, čistoću⁴⁰¹ i siromaštvo⁴⁰².

Mediteranska Afrika prva prihvaća tu instituciju; kad arijanski Vandal Trasond (496-523) istjeruje iz njihovih sje-

390 Usp. O. PASQUATO, *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo: evoluzione o continuità?*, u: S. FELICI (ur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e testimonianza dei Padri*, Roma 1992, str. 59-93.

391 POSIDIJE, *Vita S. Augustini*, k. 5; *Sermo* 355,1.

392 A. AUGUSTIN, *De opere monachorum*, pogl. 25.

393 A. AUGUSTIN, *Sermo* 355,1.

394 POSIDIJE, *Vita S. Augustini*, pogl. 23.

395 *Isto*, pogl. 2; *Serm.* 356,14.

396 Car Arkadije s Onorijem I potiče biskupe da klerike koji nedostaju zamijene redovnicima, ukoliko su ljudi provjerene kreposti. Usp. *Cod. Theod.* XXXII, 16,2; *de episcopis et clericis*.

397 Usp. *Ep.* 228, *Biskupu Onoratu*; *Ep.* 243, *Kleriku Letu* te *Ep.* 44, *Kleriku Kristinu*.

398 L. SALA BALUST – F. MARTÍN HERNANDES, *La formación sacerdotal en la Iglesia*, Barcelona 1966, str. 2-14.

399 L. MARINELLI, *I seminari verso nuove conquiste*, Grottaferrata – Roma 1965, str. 68; str. 63-92: antika i srednji vijek.

400 A. AUGUSTIN, *Sermo* 355,1.

401 *Isti*, *De coniugiis adulterinis* II, 20.

402 *Isti*, *Sermo* 356,3.

dišta šezdesetak biskupa, oni se sa svećenstvom sklanjaju u talijanske gradove, gdje nastavljaju živjeti prema »monasterium clericorum«, npr. Fulgencije, biskup Ruspe (467-532) u Cagliariju. Već prije toga biskup Paolino iz Nole oko 309. gradi kuću za svoje svećenike. Papama od IV. do VI. st. stoji na srcu formacija svećenika. Tako Gelazije (492-496) zabranjuje da se za svećenike rede muškarci s tjelesnim manama te nepismeni; Grgur Veliki (590-605) svoju kuću pretvara u samostan u kojemu okuplja svećenike i dječake koji su kandidati za klerički život.

Razni koncili donose propise o svećeničkoj formaciji: koncil u Agdi 506. godine zabranjuje klericima dugu kosu i odjeću koja nije prikladna crkvenim osobama; koncil u Toledu, kan. 1, 527. godine, propisuje da se kandidati za svećeništvo formiraju »in domo Ecclesiae«, uz prisustvo biskupa te da ih poučava poglavar, a ukazuje se i na način po kojemu osamnaestogodišnji mladić daje obećanje čistoće prije nego će pristupiti podđakonatu. Drugi koncil u Vaisonu 529. godine potiče župnike da okupe kandidate za svećeništvo u prikladnoj kući kako se to već radi u Italiji. Drugu važnu etapu označava koncil u Toledu kojim predsjedava Izidor Seviljski. Taj koncil 633. godine u 24. kanonu sažima prethodni put: nakon što je primijećena nepostojanost adolescenata, ukazuje se na tri pravila za njihovu formaciju: među dječacima valja pažljivo provjeriti one koji su prikladni za svećeništvo, smjestiti ih u zatvoren prostor, koji će biti različit od onoga u kojemu boravi biskup, kako bi bili odgojeni na njima prikladan način. Isto tako treba odrediti i prokušanog (»probatisimo«) svećenika koji će im biti rektor i duhovni otac. Uočava se prema tome potreba za dvama odvojenim prostorima, nešto poput dvaju sjemeništa, malog i ve-

likog. Onorije I je odobrio odluke toga koncila.

Osim u Italiji, mediteranskoj Africi i u Španjolskoj, sjemenišna ustanova postoji i u Francuskoj s Martinom, biskupom u Toursu (315-397), s Hilarijem, biskupom u Arlesu (+444), s Remigijem, biskupom Reimsa od 496; u Irskoj cvjetaju glasovite crkvene škole⁴⁰³, u Engleskoj, koju su obratili Augustin i Meliton, u sjemeništa su u Lindisfarneu i u Yorku, a u Njemačkoj s Bonifacijem (675-755)⁴⁰⁴. Povijesno se mogu ustanoviti modeli svećeništva kao što su misionar, pastir, hijerarhijski prezbiter, svećenik, prezbiter-redovnik...⁴⁰⁵

8. ZAKLJUČAK

Ovo povijesno izlaganje, dok s jedne strane potvrđuje nepostojanje istinskog i pravog pastorala mladih u antičkoj Crkvi, s druge dokumentira mnogostruke pravce za koje se ta ista Crkva zanima kod mladih razne dobi. To ne začuđuje ako se misli kako Crkva, budući da je majka, ne može a da ne bude osjetljiva na razne zahtjeve svoje djece. Ako je hipoteka poimanja djeteta koje je bilo svojstveno antičkoj kulturi otežala poimanje djeteta koje se oblikuje u antičkoj Crkvi, ta ista Crkva međutim na izvoran način razvija obiteljski pastoral djeteta i mladih koji je iznad svega poslужio kao ispravljač odgoja poganske škole i koji je uputio na kršćansku formaciju koja je plod organskog pastorala Crkve, poseb-

403 BEDA, *HE* III, 27.

404 Usp. L. MARINELLI, *I seminari*, str. 68-78.

405 Usp. T. CITRINI, *Modelli di ministero nella storia della Chiesa*, u: Razni autori, *Il prete*, Milano 1990, str. 113-131. O modelu svećeništva kod Jeronima i Pseudodionizija usp. G. MARTELET, *Deux mille ans d'Église en question, des martyrs à l'Inquisition* II, Paris 1990, str. 245-269.

no na liturgijskom području. Osim toga, ne valja zaboraviti mudro zalaganje antičke Crkve za inkulturaciju vjere, po čemu je ta ista Crkva zatim bila u stanju iskoristiti vrednote klasične kulture kako bi pokrenula nove kršćanske sadržaje utemeljene na Bibliji, pomažući tako da mladi koji su bili poučavani u poganskim školama shvate kršćanstvo. Valja napokon spomenuti i brigu antičke Crkve za formaciju mladih u trostrukom smjeru: za brak, za redovnički i za svećenički život. Tako ovo istraživanje još jednom potvrđuje kako je Crkva, koja je po svojoj naravi i ljudska i božanska ustanova, iako nositeljica vječ-

nih vrednota, ipak uvjetovana poviješću unutar koje u određenom trenutku djeluje. Nakon antičkog i srednjovjekovnog razdoblja, moderno doba s humanizmom i preporodom, otkrivajući čovjeka u njegovom psihosomatskom razvoju, olakšat će Crkvi posebnu brigu za dječaka i mladića. Kad zatim u njoj nastanu novi redovi i redovničke družbe kojima je cilj kršćanski odgoj, to će biti početak ustanova koje će biti u stanju zamisliti i ostvariti organske projekte na odgojnom, katehetskom i pastoralnom polju: to je pojava redovništva čije je korijenje u biti duboko uraslo u plodnu zemlju antičke Crkve.