

SIROMAŠTVO I BOGATSTVO PRED IZAZOVIMA IDEOLOGIZIRANJA

Nenad POLGAR

Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien
Schenkenstrasse 8-10, AT – 1 010 Wien
nenad_polgar@hotmail.com

Sažetak

Da bi se uputilo na idejnu podlogu ovoga rada moramo započeti postavljajući pitanje smije li, i može li, bogata Crkva govoriti o siromaštvu? Objašnjavajući pozadinu toga pitanja, autor primjećuje da izravan odgovor na nj, bilo u vidu radikalne kritike Crkve bilo u vidu tvrdokorne apologije, zapravo vodi u površnost kojom se, doduše, mogu puniti novinski stupci, ali koja osim toga ne postiže ništa drugo. Prema tome, ovaj rad teži izbjeći takvu površnost te, umjesto toga, prodrijeti do srži uvodnog pitanja, dopuštajući tom pitanju da diktira strukturu rada. Ta se temeljna metodološka nakana očituje u trima usko povezanim dijelovima ovoga rada. U prvom dijelu, koji se bavi definiranjem pojmova i konteksta rasprave, autor najprije traga za pobližim određenjem onih pojmova koji se ili eksplicitno spominju u uvodnom pitanju (bogatstvo i siromaštvo) ili proizlaze (ideologija) iz konteksta u kojem se ono postavlja. Dok prvi dio već sam po sebi očituje kompleksnost spomenutih pojmova i uvodnog pitanja, koji potvrđuju potrebu za ozbiljnijom analizom, drugi dio s temom legitimnosti (suvremenosti) crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu produbljuje njihovu kompleksnost tragajući za teološkim određenjem pojmova bogatstva i siromaštva. Osim toga, taj dio ujedno opravdava teološki govor o stvarnosti siromaštva i bogatstva, primjenjujući kriterij vjernosti izvorima vjere i podsjećajući na narav teologije. Konačno, posljednji i ključni dio ovog rada tematizira kontekstualnu uvjerljivost crkvenog/teološkog govora o bogatstvu i siromaštvu i stavlja teološki legitimitet takva govora u širi okvir, izlažući ga javnom diskursu pod pretpostavkom da sam legitimitet nije dovoljan. Problematizirajući može li bilo koji govor (uključujući teološki govor) izbjeći ideologiziranje te, ukoliko može, što to znači za teologiju i crkvenu praksu unutar njih samih i u njihovu odnosu prema svijetu, u tom posljednjem dijelu dolazi se do zaključka da kontekstualna uvjerljivost teološkog govora i crkvene prakse nije puki dodatak tome govoru, već naličje njihove legitimnosti, odnosno vjernosti evanđeoskom pozivu.

Ključni pojmovi: siromaštvo, bogatstvo, ideologija, teologija, legitimnost, kontekstualna uvjerljivost, samokritika.

Uvod

Smije li, i može li, bogata Crkva govoriti o siromaštvu? Upravo to pitanje upućuje na idejnu podlogu teme ovoga rada.¹ Naime, tema ovogodišnjega teološko-pastoralnog tjedna »Siromašna Crkva – Crkva za siromahe u novoj evangelizaciji«, s obzirom na trenutno stanje u državi mogla bi negativno odjeknuti u medijima i u široj javnosti. Time bi se u potpunosti skrenula pozornost s onoga o čemu se htjelo razmišljati prema stanju crkvene svijesti o samoj sebi, koje se u određenim krugovima unutar hrvatskog društva interpretira vrlo negativno – kao licemjerno, neiskreno i neosjetljivo za kontekst u kojem se nalazi.

Uzimajući u obzir taj kontekst, najprije treba pohvaliti organizatore ovoga crkvenog događaja zbog toga što nisu ustuknuli od potencijalno kontroverzne teme, već prepoznali da upravo ta tema odgovara novozavjetnoj kategoriji *kairosa*, odnosno povlaštenog vremena i prilike da se o određenoj temi progovori s vjerom u Božje spasenjsko djelovanje na dobrobit svih. Upravo zbog toga jasno je da se ovim radom neće ništa postići ukoliko na naše uvodno pitanje – smije li, i može li, bogata Crkva govoriti o siromaštvu – odgovorimo izravno, promećući ga ili, s jedne strane, u tvrdokornu apologiju Crkve ili, s druge strane, u razornu kritiku Crkve. Naime, obje te alternative samo pothranjuju ideološku svijest i ideološko shvaćanje zbilje te su nespojive s evanđeljem, pretvarajući ranije spomenuti *kairos* u *kronos*, odnosno u uobičajeno, sasvim ljudsko stanje stvari i vremena. Stoga nam se valja u evanđeoskom duhu othrvati napasti daljnje ideološkog zaoštavanja zbilje te teološki promisliti uvodno pitanje.

Da bi se to postiglo, valja nam dopustiti da uvodno pitanje diktira strukturu rada, bez obzira smatramo li pitanje legitimnim ili, pak, čistom provokacijom. Prema tome, prvi će dio rada ukratko definirati tri temeljna pojma koji proizlaze ili iz samog uvodnog pitanja ili iz konteksta u kojem se ono postavlja – dakle, bogatstvo, siromaštvo i ideologija. Nakon toga će drugi dio rada progovoriti o teološkom shvaćanju bogatstva i siromaštva i konkretnom odnosu Crkve prema tim stvarnostima. Dok taj dio teži za utemeljenjem *legitimnosti* crkvenog govora o bogatstvu i siromaštvu, treći će i posljednji dio problematizirati kontekstualnu uvjerljivost crkvenoga, odnosno teološkoga govora o siromaštvu i bogatstvu pred izazovima ideologiziranja.²

¹ Zahvaljujem Mateji Donković koja je pročitala raniju verziju ovog članka i svojim kritičkim osvrtom pridonijela kvaliteti konačne verzije.

² Ideju primjene dvostrukog kriterija legitimnosti i kontekstualne uvjerljivosti na temu kojom se bavimo posudili smo od belgijskog teologa Lievena Boevea, kojem spomenuti

1. Definiranje pojmova i konteksta rasprave

Premda za većinu nas pojmovi bogatstva i siromaštva konotiraju striktno ekonomsku situaciju pojedinca, zajednice ili cijelog društva, podrobnija analiza otkriva da su stvarnosti koje ti pojmovi opisuju ipak složenije. U tom su smislu indikativne već i rječničke definicije tih pojmova koje impliciraju šire shvaćanje siromaštva i bogatstva. Tako npr. *Oxfordski rječnik* definira siromaštvo kao »stanje neposjedovanja ili vrlo ograničenog posjedovanja bogatstva ili materijalnih dobara«, ali tome dodaje i druga značenja poput »nedostatka ili manjka neke osobine« ili »stanje neproduktivnosti«. ³ Isto se tako pojam bogatstva ne iscrpljuje definirajući ga kao »stanje blagostanja koje se sastoji u izobilju materijalnih dobara«, već se tome pridodaju druga značenja poput »stanja dobrobiti«, »blagoslova«, pa čak i »duhovnog blagostanja«. ⁴

Dojam o kompleksnosti značenja siromaštva i bogatstva još je jače naglašen u različitim međunarodnim dokumentima i sociološkoj literaturi. Tako npr. UN-ovo *Izvešće o ljudskom razvoju* definira siromaštvo kao »nedostatak najosnovnijih uvjeta za ljudski razvoj, tj. za dug, sretan i kreativan život koji odlikuju čovjeka dostojni životni uvjeti, sloboda, dostojanstvo i uvažavanje drugih«. ⁵ Ta definicija jasno pokazuje da siromaštvo nije striktno ekonomska kategorija, već zahvaća gotovo svaku dimenziju ljudskog iskustva, a posebice osobnu, društvenu i političku. Taj širi kontekst pojmovnog određenja fenomena »siromaštva«, dodatno se definira nizom drugih elemenata poput gladi, beskućništva, neizlječivih bolesti, nezaposlenosti i nedostatka obrazovanja, informacija i društvenih usluga. ⁶ Prema tome, valja nam zaključiti da se ne radi o nekoj metafizičkoj kategoriji, nego o kategoriji kojom se želi označiti ljudska stvarnost koja ponajprije ovisi o kontekstu u kojem se siromaštvo mjeri i gdje se protiv njega bori. ⁷

Ako su, dakle, siromaštvo i bogatstvo kontingentne, kontekstom određene, ali istodobno kompleksne stvarnosti, tada naše uvodno pitanje – smije

kriteriji služe kao metodološka maksima u teološkom radu. Usp. Lieven BOEVE, *Recontextualising the Christian Narrative in a Postmodern Context*, u: *Journal of Philosophy and Scripture*, 3 (2006.) 2, 31–37.

³ Judy PEARSALL – Bill TRUMBLE (ur.), *The Oxford English Reference Dictionary*, Oxford, 1996., 1135.

⁴ *Isto*, 1636.

⁵ UNITED NATIONS, *Human Development Report 1997 (1997)*, u: hdr.undp.org/sites/default/files/reports/258/hdr_1997_en_complete_nostats.pdf (11. XII. 2013.), 15.

⁶ Usp. Nancy DZIEDZIC, *World Poverty*, Waterville, 2007., 1.

⁷ Na taj zaključak upućuju i kategorije poput apsolutnog i relativnog siromaštva kao i često spominjani kriterij jednog dolara na dan koji, naravno, ovisi, između ostaloga, o vrijednosti novčane valute one države u kojoj se kriterij želi primijeniti. Usp. *Isto*, 2–4.

li, i može li, bogata Crkva govoriti o siromaštvu – već pretpostavlja niz sudova i kriterija. Ukoliko se, dakle, krene izravno odgovarati na to pitanje, tada se ispravnost tih sudova i kriterija ne propitkuje. Ne treba posebno naglašavati da takva nerefleksivnost u pristupu sadrži ogroman potencijal za ideološko shvaćanje zbilje. Prema tome, kada rasprava ostaje na toj razini, sasvim je opravdano na pitanje smije li bogata Crkva govoriti o siromaštvu odgovoriti protupitanjem: Bogata u kom smislu, u čemu i s obzirom na koga?

No, da ne bismo i sami završili u spomenutoj ne refleksivnosti pristupa, valja nam pobliže odrediti što mislimo pod »ideološkim shvaćanjem zbilje«, odnosno »ideologijom«. U hrvatskom kontekstu pojam ideologije je, čini se, zauzeo jedno od onih »povlaštenih« pozicija iz koje se sve može nazvati ideologijom, a da se zapravo ništa ne kaže o samoj stvari. Dobar primjer toga jest nedavno provedeni referendum o braku za vrijeme kojeg smo neprestano slušali, i s jedne i s druge strane, da je pozicija onih drugih ideološka. Kada bi se, dakle, definicija ideologije izvlačila iz tih polemika, trebali bismo zaključiti da je ideologija stav ili mišljenje onih s kojima se (bilo koja) grupa ili zajednica kojoj pripadam ne slaže, bilo svjetonazorski bilo u pojedinačnim stvarima. No, definirati ideologiju na taj način znači isprazniti je od bilo kakva suvislog sadržaja i smjestiti je u rang onih pojmova koji više govore o onima koji se njima koriste nego o onome o čemu govore.

Ovdje se ne izjednačava sadržajno ono što su jedna i druga strana govorile i za što su se zalagale tijekom referenduma, niti se tvrdi da je sve to ionako ideologija. Naprotiv, skreće se pozornost na sam pojam ideologije koji se uvelike koristio za vrijeme referenduma i čijom se nekritičkom uporabom upravo dolazi do toga da se sve rečeno počinje *činiti* ideologijom.

Premda je nemoguće u okvirima ovog rada čak ni naznačiti kompleksnost pojma ideologije, vjerujemo da će kratak osvrt koji slijedi biti dovoljan da bi sugerirao opreznost u njegovu korištenju kao i potrebu jasne definicije smisla u kojem ga koristimo. Povijesno gledano, pojam ideologije osmislio je francuski filozof Claude Destutt de Tracy krajem XVIII. stoljeća ne bi li njime označio novu znanost o idejama.⁸ Iz razumijevanja ideologije u krugu filozofa koje je de Tracy okupio proizlazi nekoliko temeljnih odrednica ideologije koje u većoj ili manjoj mjeri pronalazimo kod svih kasnijih mislilaca koji su se tim pojmom koristili. Tu mislimo na: 1) njegovo primarno društveno-političko (a

⁸ Usp. Christine SYPNOWICH, *Law and Ideology* (22. X. 2001), u: <http://plato.stanford.edu/entries/law-ideology> (12. XII. 2013.).

ne epistemičko) određenje⁹; 2) njegovo empiričko-materijalističko određenje¹⁰ i 3) njegovo negativno-kritičko određenje¹¹.

Imajući u vidu te tri karakteristike pojma ideologije, nikoga neće začuditi činjenica da on ubrzo postaje jednom od temeljnih kategorija tada nastajuće marksističke misli. Upravo tom linijom, preko Frankfurtske škole, pojam ideologije dolazi do postmodernističke misli i suvremenih znanstvenih disciplina, poput kognitivne i socijalne psihologije, sociologije i analize diskursa, koje se njime bave.¹² Prema tome, distancirajući se od empiričko-materijalističkog određenja pojma ideologije, a zadržavajući njegovo društveno-političko i negativno-kritičko određenje te uvažavajući misao francuskoga postmodernističkog filozofa Paula Ricœura i engleskog sociologa Johna Thompsona, dolazimo do definicije ideologije shvaćene kao »načina na koji se smisao (ili signifikacija) koristi kako bi održao/la ili stvorio/la odnose temeljene na dominaciji.«¹³ Zašto smo posegnuli upravo za ovom definicijom, postat će jasnije u trećem dijelu rada, no prije toga vratit ćemo se na pojmove bogatstva i siromaštva, odnosno na njihovo teološko određenje na temelju kojeg se jasno pokazuje legitimnost crkvenog govora o tim stvarnostima.

2. Legitimnost (suvremenog) crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu

Utemeljiti legitimnost crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu *ad intra* zadatak je koji bi se zbog svoje jednostavnosti mogao povjeriti studentu prve godine teologije. Naime, ukoliko teologiju shvatimo kao *fides quaerens intellectum*, kao vjeru koja traži razumijevanje, tada pukom dedukcijom dola-

⁹ Iz društveno-političkog određenja ideologije proizlazi da se uloga pojedine ideologije primarno sastoji u opravdavanju određenoga društveno-političkog svjetonazora, interesa pojedinih grupa ili institucija.

¹⁰ Empiričko-materijalističko određenje ideologije pretpostavlja empiričko-materijalistički filozofski svjetonazor prema kojem ljudsku svijest i ideje oblikuju materijalni uvjeti života, odnosno okolina.

¹¹ Kod De Tracyja negativno-kritičko određenje ideologije usko je povezano uz njezino empiričko-materijalističko određenje, utoliko što razumijevanje procesa nastanka ideja može poslužiti nadvladavanju tih istih ideja, odnosno ljudskom napretku. Pa ipak, iz kasnije uporabe pojma ideologije unutar različitih filozofskih svjetonazora proizlazi da poveznica između njezinih dvaju određenja (empiričko-materijalističkog i negativno-kritičkog) nije nužna.

¹² Usp. Teun VAN DIJK, *Ideology and Discourse. A Multidisciplinary Introduction*, Barcelona, 2003., 5–10.

¹³ John B. THOMPSON, *Studies in the Theory of Ideology*, Los Angeles, 1984., 194. Usp. Paul RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation*, Cambridge, 1981., 225.

zimo do dvostruke naravi teologije kao one koja je usmjerena, s jedne strane, prema stvarnosti vjere koja teži spasenju, odnosno božanskom transcendentnom totalitetu, a, s druge strane, prema stvarnosti razumijevanja koja teži sustavnosti, odnosno ljudskom totalitetu. S obzirom da su te dvije stvarnosti neodvojive s ove strane vječnosti, sama dinamika vjere, ukoliko je ona vjera pojedinca ili zajednice, već sama po sebi teži prema razumijevanju, odnosno osvjetljavanju svakog aspekta ljudskog života i stvarnosti iz perspektive spasenja, odnosno onoga u čemu se iscrpljuje smisao vjere. Nastavljajući, dakle, s ranije spomenutom dedukcijom i prepoznajući u siromaštvu i bogatstvu dva elementa ljudskog svijeta, valja nam zaključiti da teologija i Crkva zapravo izdaju vlastitu narav ukoliko se ne bi odredile spram siromaštva i bogatstva u svjetlu onoga što ih primarno definira, a to je vjera.

Usprkos tomu, primjenjujući kriterij vjernosti izvorima vjere, ne želimo implicirati da je *formalni element* argumenta dovoljan da bi se utemeljila legitimnost *suvremenog* crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu. Da bi se to postiglo i da bi se uočilo postoji li kontinuitet između izvora vjere i suvremenoga crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu važno je obratiti pozornost na *materijalni element* argumenta, odnosno na ono što izvori govore, s jedne strane, i ono što suvremena Crkva uči (a teologija dalje razvija), s druge strane, te uzeti u obzir da se vjera ne iscrpljuje u govoru, već uključuje cijelu osobu u svim njezinim dimenzijama. Premda takva sustavna analiza izlazi iz okvira ovoga rada, u nastavku ćemo ipak kratko izložiti ono što pronalazimo u izvorima vjere o siromaštvu i bogatstvu. Time ćemo zaokružiti argument o legitimnosti crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu te ujedno konstatirati legitimnost *suvremenoga* crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu, pod uvjetom da potonji *jest* u temeljnom kontinuitetu s onime što izvori vjere uče.

2.1. *Siromaštvo i bogatstvo u Svetom pismu*

Bibličari znaju da je poprilično nezahvalno govoriti o biblijskim pojmovima kao takvima. Naime, uzimajući u obzir raznolikost biblijskih knjiga i vremenski raspon u kojem su nastajale, nije realno očekivati da posred te raznolikosti možemo pronaći jasno definirane »biblijske pojmove« koji bi bili primjenjivi na Bibliju općenito, odnosno koji bi proizlazili iz Biblije kao skupa knjiga. To pravilo itekako je uočljivo kada govorimo o biblijskom poimanju bogatstva i siromaštva koji, ukoliko uzmemo u obzir i Stari zavjet i Novi zavjet, mogu predstavljati gotovo sve – od bogatstva kao blagoslova i posebne naklonosti

Božje prema siromasima, preko toga da su i bogatstvo i siromaštvo po sebi nebitni, pa do toga da bogatstvo aludira na moralnu izopačenost, a siromaštvo na pravednu kaznu za grijeh, posebice lijenost.¹⁴

Ta raznolikost naravno ne diskreditira biblijsko svjedočanstvo u traganju za kršćanskim odnosom prema bogatstvu i siromaštvu, već samo upozorava na opreznost u pristupu i važnost kontekstualne analize tih stvarnosti, posebice ukoliko se pretendira na iznošenje općenitijih tendencija u biblijskom shvaćanju bogatstva i siromaštva. Osim toga, za nas kršćane od presudne je važnosti događaj Isusa Krista kao hermeneutički ključ u tumačenju biblijskog svjedočanstva o siromaštvu i bogatstvu. Premda korištenje toga »ključa« ne ukida kompleksnost toga svjedočanstva, on svakako služi kao primarni kriterij spram kojeg nam je prosuđivati različita shvaćanja bogatstva i siromaštva, bilo da se radi o onim biblijskim bilo, pak, o suvremenim. Usto, služeći se događajem Isusa Krista kao hermeneutičkim ključem biblijskog svjedočanstva o siromaštvu i bogatstvu može se, u okvirima ovoga rada ukratko naznačiti barem jednu, u svjetlu toga ključa, opravdanu mogućnost interpretacije.

Naime, ukoliko događaj Isusa Krista, a posebice njegova eshatološka dimenzija, stavlja kršćanina u napetost onoga »već, ali ne još«, odnosno između njegova bitka »koji je u ovom svijetu, ali koji nije od ovoga svijeta«, tada ta temeljna odrednica kršćaninova bitka nužno određuje njegov/njezin odnos prema bogatstvu i siromaštvu. Osim što objašnjava kompleksnost biblijskog svjedočanstva o bogatstvu i siromaštvu, taj kriterij pokazuje u čemu se sastoji specifičnost kršćanskog pristupa tim stvarnostima. Taj pristup je posebice vidljiv kod sv. Pavla koji pojmove bogatstva i siromaštva ponajprije primjenjuje na Krista, na ono što Bog čini u Kristu i na zajednicu vjernika.¹⁵ Tako npr. u Poslanici Kološanima Pavao naziva Krista »tajnom bogatom slavom« (Kol 1,27) u kojoj je »skrito sve blago mudrosti i spoznaje« (Kol 2,2), dok u Drugoj poslanici Korinćanima kaže: »On, koji bijaše bogat, postade radi nas siromašan da vi postanete bogati njegovim siromaštvom« (2 Kor 8,9; usp. 1 Kor 1,5, Ef 1,18).

Da bi se razumjelo Pavlovu misao na tim mjestima, važno je imati na umu da se ono što on naziva bogatstvom u očima svijeta čini ludošću i siromaštvom jer svijet u svojoj »mudrosti« ne razaznaje pravu narav stvari te zbog

¹⁴ Usp. Patrick J. MARTIN, Poor, u: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, 2000., 1070; Patrick J. MARTIN, Wealth, u: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 1370; J. David PLEINS – Thomas D. HANKS, Poor, Poverty, u: *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York, 1992., 402–423; David H. FIELD, Riches, u: *Baker Encyclopaedia of the Bible*, II, Grand Rapids, 1988., 1858–1859.

¹⁵ Usp. Friedrich HAUCK – Wilhelm KASCH, Πλοῦτος, πλούσιος, πλουτέω, πλουτίζω, u: *The Theological Dictionary of the New Testament*, VI, Grand Rapids, 1964., 328.

toga, zarobljen svjetovnim brigama, vjeruje u sama sebe ili u vlastita dobra, a ne u Boga (usp. 1 Kor 1,20; 1,23; 3,18; 2 Kor 8,9; Fil 2,7). Prema tome, Pavao na tim mjestima, između ostaloga, skicira odnos prema bogatstvu i siromaštvu kakav ne pronalazimo ni u grčkoj ni u starozavjetnoj misli. Taj se odnos, u jednoj riječi, sastoji u ljubavi koja se iskazuje u predanom hodu za Kristom te koja, upravo zbog te predanosti, ne traži svoje nego oslobađa od svijeta i navezanosti na njegova dobra čime, ujedno, postaje raspoloživa za one u potrebi, odnosno siromašne. Zauzimajući takav odnos prema bogatstvu, Pavao zapravo redefinira samu narav svjetovnih dobara (ili, bolje rečeno, otkriva njihovu pravu narav) koja se, za kršćanina, ne mjeri njihovom vrijednošću ili sigurnošću egzistencije koju ta dobra mogu priskrbiti, već postaje instrumentalnom, odnosno vrijednom, u onoj mjeri u kojoj pridonosi kršćaninovu pozivu na službu ljubavi prema braći (usp. 2 Kor 8,1-10; 9,6-14).¹⁶

2.2. *Siromaštvo i bogatstvo u kasnijoj tradiciji Crkve*

Da taj odnos prema siromaštvu i bogatstvu koji smo upravo pokušali skicirati nije ostao u okvirima novozavjetne zajednice, potvrđuju i kasniji teološki izvori kao i crkvena praksa kroz povijest, premda se ovdje, u tom vidu, moramo ograničiti samo na kratke natuknice. Bilo da se radi o spisima crkvenih otaca bilo srednjovjekovnih teologa, papa i biskupa gotovo je nemoguće naići na povijesno razdoblje u kojem Crkva nije pokazivala ono što bismo danas nazvali *opredjeljenjem za siromašne*. Naravno, pritom ne mislimo samo na daljnji razvoj i kontekstualizaciju teološke misli, nego i na osobno i zajedničarsko življenje takva odnosa prema bogatstvu i siromaštvu na koje je teološka misao poticala te na konkretnu praksu zauzimanja za siromašne.

Tu svakako valja spomenuti karitativnu djelatnost Crkve iz koje je, između ostaloga, u IV. stoljeću izrasla sama institucija bolnice čija se primarna uloga sastojala u svojevrsnom prenoćištu za strance, no koja je vrlo brzo proširila svoju ulogu na skrb za bolesne, beskućnike, udovice i napuštenu djecu te se kao takva proširila cijelim tada kršćanskim svijetom. Zatim začetke samostanskog života i zajednica koje su redovito dijelile plodove svojeg rada sa siromašnima, održavale bolnice i bile jedina mjesta poučavanja i jedino sklonište onima koji su se našli usred ratova, te osnivanje siromašnih crkvenih redova u XII. i XIII. stoljeću koji ne samo da su nastavili tu

¹⁶ Usp. *Isto.*

tradiciju nego i na radikalnan način živjeli zavjet evanđeoskog siromaštva.¹⁷ Konačno, u moderno doba, a pod utjecajem društvenih promjena koje su utjecale na shvaćanje siromaštva kao strukturnoga društvenog problema, Crkva razvija svoj socijalni nauk ne bi li pridonijela iskorjenjivanju ili barem ublažavanju toga društvenog zla. Na temelju toga nauka postalo je uobičajeno govoriti o pojmovima poput pravedne plaće, supsidijarnosti, općeg dobra, solidarnosti itd., čije je značenje u katoličkim krugovima, ali i šire, dobrim dijelom određeno upravo onim što pronalazimo u dokumentima socijalnog nauka Crkve.

Naravno, sve to ne znači da povijest odnosa Crkve prema siromaštvu i siromašnima treba glorificirati, posebice ukoliko se uzme u obzir da bi iscrpnija analiza pokazala i negativne strane toga odnosa; bilo da se radi o jednostranom pretjerivanju u življenju siromaštva, o negativnim posljedicama karitativne djelatnosti bilo, pak, o beskrupuloznom umnožavanju bogatstva i raskoši kojima se ni Crkva nije uspjela kroz svoju povijest u potpunosti othrvati. Pa ipak, u svjetlu onoga što smo ranije rekli o eshatološkom shvaćanju bogatstva i siromaštva u sv. Pavla te kasnije tradicije i prakse Crkve, smatramo da je legitimnost crkvenog govora o tim stvarnostima sasvim opravdana. Prema tome, odbacivanje toga prava nije samo neutemeljeno, nego čak poprma karakteristike ludosti, posebice ukoliko se uzme u obzir da Crkva kao institucija ima iza sebe tisućljetno iskustvo zalaganja za siromašne i razvijanja infrastrukture kojom je inspirirala ono najplemenitije u ljudskom duhu i praktičnom djelovanju ljudske zajednice. Drugim riječima, uskraćivanje toga prava Crkvi zvuči poput sugestije da se odsad, na primjer, liječenjem bolesti ne bave više liječnici nego političari ili ekonomisti jer povijest medicine osim velikih uspjeha ima i svojih negativnih strana.

S druge strane, tome valja pridodati da se važnost tradicije Crkve što se tiče toga pitanja ne iscrpljuje u *utemeljivanju prava Crkve* da govori o siromaštvu i bogatstvu, nego istodobno obvezuje Crkvu na konkretno življenje takvog odnosa prema tim stvarnostima kakvog pronalazi u srcu vlastite tradicije. Štoviše, upravo se ovdje, na raskršću kriterija legitimnosti i kriterija kontekstualne uvjerenosti, nalazi presudno pitanje o crkvenom/teološkom govoru o siromaštvu i bogatstvu. Razlog je sasvim jasan i jednostavan, a sastoji se u tome da sva legitimnost crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu ne znači ništa ukoliko taj govor nailazi na indiferentnost i biva otpisan prije

¹⁷ Usp. John A. RYAN, Charity and Charities, u: *The Catholic Encyclopaedia*, III, New York, 1913.,1300; David McCARTHY, Poverty, u: *New Catholic Encyclopaedia*, XI, Washington, 2003., 565.

nego što je uopće saslušan jer se i sam doživljava bilo kao ideološki bilo kao površan.

3. Kontekstualna uvjerljivost suvremenog crkvenog/teološkog govora o siromaštvu i bogatstvu

Da bismo uopće mogli progovoriti o kontekstualnoj uvjerljivosti teologije i crkvene prakse, važno je poći od svojevrsne kulturološke analize samog konteksta u kojem se Crkva nalazi. Bez potrebe za detaljnijom analizom ili iznošenjem nekih kontroverznijih teza u opisivanju toga konteksta, za naše će potrebe biti dovoljno okarakterizirati taj kontekst kao intelektualno i kulturno postmodernistički, a ekonomsko kapitalistički. Ta postmodernistička odrednica našega suvremenog konteksta pobliže je određena religijskim i svjetonazorskim pluralizmom koji je usko povezan s detradicionalizacijom društva¹⁸ i fragmentacijom suvremenog subjekta.

3.1. Teologija (ni)je ideologija

Iz ovih se odrednica već sam po sebi nameće prvi izazov kontekstualnoj uvjerljivosti teologije i crkvene prakse. Naime, postmodernistička misao koja s podozrivošću gleda na bilo koji oblik metafizike i sistematizacije, gotovo se u potpunosti odričući pitanja smisla i istine, budi sumnju u suvremenom subjektu o mogućnosti postojanja bilo čega izvan granica ideologije.¹⁹ Konkretno, kada se radi o temi ovog rada, postavlja se pitanje ima li smisla uopće govoriti o bogatstvu i siromaštvu pred *izazovima ideologizacije* ukoliko je svaka misao, kao i praksa, već unaprijed ideološka i ukoliko ne postoji neko mjesto izvan ideologije iz kojeg bi se ideologiju moglo kritički propitkivati?

Premda je ideologiju, kao što smo ranije vidjeli u primjeru referendumu o braku, moguće shvatiti tako široko da mogućnost neideološkog mjesta postaje samo još jedan u nizu mehanizama same ideologije, takav koncept ideologije diskreditira sam sebe. Začudo, potvrdu te teze pronalazimo i kod nekih postmodernističkih filozofa poput Slavoj Žižeka koji tvrdi da »iako ne postoji

¹⁸ Ovdje se, naravno, misli ponajprije na zapadna društva, dok se pojam »detradicionalizacije« odnosi na kršćansku tradiciju tih društava.

¹⁹ Taj općeniti sud o postmodernoj misli treba uzeti *cum grano salis*, zbog toga što korištenje općenitih sudova najčešće ukazuje na površnost analize, posebice kada se radi o postmodernističkoj misli koja je po sebi vrlo raznolika. Pa ipak, upravo ta raznolikost postmodernističke misli radikalno mijenja ili barem otežava traganje za normativnim u suvremenom dobu.

jasna linija koja bi razdvajala ideologiju od stvarnosti i iako je ideologija već na djelu u svemu što doživljavamo kao 'stvarnost', potrebno je, bez obzira na to, održati napetost koja čini kritiku ideologije mogućom. Možda bismo«, nastavlja Žižek, »sljedeći Kanta, ovu naizgled nemoguću situaciju trebali nazvati 'antinomijom kritičko-ideološkog razuma: ideologija nije sve; postoji mjesto koje nam omogućuje zauzimanje odmaka od ideologije, *no to mjesto*«, naglašava Žižek, »mora ostati prazno, odnosno ne smije biti nastanjeno bilo kakvom pozitivno determiniranom stvarnošću – u trenutku kada podlegnemo toj napasti, ponovno se nalazimo u ideologiji«. ²⁰

Osim što ukazuje na sterilnost postmodernističkog diskursa, kada taj diskurs prekida svaku vezu s pitanjem smisla i istine, ovaj Žižekov citat zapravo sugerira način na koji se teologija i crkvena praksa mogu othrvati napasti ideologije i tako zadovoljiti prvi uvjet kontekstualne uvjerenosti. Naime, ukoliko reinterpretiram Žižekovo »mjesto koje mora ostati prazno« u duhu apofatičke teologije i ukoliko se prisjetimo definicije ideologije kao načina na koji se smisao, odnosno signifikacija koristi kako bi održala ili stvorila odnose temeljene na dominaciji, koju smo spomenuli u prvom dijelu rada, tada postaje jasna teza da pitanje ideologije i teološkog odmaka od nje ovisi o dvama pojmovima – pojmu moći kao dominacije i pojmu transcendencije. Drugim riječima, ukoliko ideologiju definiramo kao onu koja stvara ili održava odnose temeljene na dominaciji, a iza koje se uvijek nalazi neka imanentna stvarnost zaogrnutu u ruho transcendencije, tada jedini izlaz iz ideologije vodi u suprotnom smjeru odnosa temeljenih na ljubavi, iza kojih se uvijek nalazi transcendencija kao takva.

Tomu valja pridodati da je jedino mjesto na kojem se ti odnosi temeljeni na dominaciji ili odnosi temeljeni na ljubavi mogu graditi upravo taj kontingentni, povijesno uvjetovan, grijehom obilježen ili, kako Žižek kaže, pozitivno determinirani svijet. Prema tome, ukoliko se prisjetimo naše ranije teze da se kršćanski odnos prema bogatstvu i siromaštvu temelji na tenziji između toga da kršćanin jest u ovome svijetu ali nije od ovoga svijeta, tada svako narušavanje te tenzije, bilo u jednom ili u drugom smjeru, bilo na razini pojedinca, zajednice ili cijelog društva, vodi u ideologizaciju odnosa prema bogatstvu i siromaštvu ili, kršćanski rečeno, u grijeh.

Ta teza povlači za sobom duboke implikacije za teologiju i crkvenu praksu u njihovom odnosu prema samima sebi i prema svijetu. Prije svega, ona odbacuje naivni odnos prema pitanju ideologije svedenom na pitanje »nas

²⁰ Slavoj ŽIŽEK, Introduction. The Spectre of Ideology, u: Slavoj ŽIŽEK (ur.), *Mapping Ideology*, London, 1994., 17.

i njih«, tj. nas ne-ideologa i onih drugih ideologa. Upravo suprotno, ta teza implicira da se svaka ljudska osoba, samim time što je dionica ovoga svijeta, takoreći rađa u ideologiji te da ideologija shvaćena kao održavanje ili stvaranje novih odnosa dominacije jest trajna napast tijekom ljudske egzistencije. No, s druge strane, jedino u tom i takvom ideološki određenom svijetu kršćani, kao i svi drugi, mogu čuti zov transcencije te, surađujući s njome, na temelju milosti, pronaći put koji ne vodi u novi oblik dominacije, odnosno ideologije, nego oslobađa da bi u slobodi osposobio za odnos ljubavi. U toj perspektivi, dakle, nema mjesta za bilo kakav eklezijalni trijumfalizam u odnosu na bilo koga drugoga, jer bi takav trijumfalizam već po sebi upućivao na neotkupljenu, ideološku svijest koja razmišlja u kategorijama dominacije i moći, već se Crkvu treba shvatiti kao mjesto *veće* odgovornosti za ono što se čini sa zovom transcencije i kako se odgovara na nj.

3.2. Odnos Crkve i svijeta

Ranije spomenuta teza o kršćaninu kao onome koji je u svijetu ali nije od svijeta povlači za sobom implikacije za odnos Crkve prema svijetu, ukoliko je taj svijet ideološki nastrojen, bilo unutar sama sebe ili u odnosu prema Crkvi. Tipičan primjer takvoga ideološki strukturiranog odnosa *svijeta prema Crkvi* ocrta se u pitanju s kojim smo započeli ovaj rad – smije li, i može li, bogata Crkva govoriti o siromaštvu – naravno u onoj mjeri u kojoj oni koji ga postavljaju vide u Crkvi instituciju moći, najčešće usmjerenu prema održavanju *statusa quo* te, sukladno tome, teže drukčijem odnosu moći unutar društva u kojem bi Crkva imala malu ili nikakvu ulogu. Tome se mogu pridodati i drugi primjeri poput onoga kada se tvrdi da Crkva kao duhovna ustanova ne bi smjela imati ništa s novcem. Zanimljivo je primijetiti da u tom slučaju ideološki strukturirani odnos svijeta prema Crkvi naglašava drugi pol ranije spomenute teze – onaj da kršćanin nije od ovoga svijeta – a zaboravljajući da on/ona istodobno jest u ovome svijetu, te tako završava u dualizmu, odnosno drugoj vrsti ideologije.

Osim tih primjera ideološki strukturiranog odnosa svijeta prema Crkvi čiji niz, vjerujemo, svatko ponaosob može nastaviti, važno je uočiti primjere takvih odnosa *unutar svijeta samoga* te prepoznati u raskrinkavanju i preobražavanju tih odnosa jednu od temeljnih zadaća Crkve. U tom vidu, tema bogatstva i siromaštva pred izazovima ideologiziranja nameće očit predmet rasprave zvan *neoliberalna tržišna ekonomija* te uz nju prateći individualizam i konzumerizam. Premda je zbog niza razloga perfidnost i sveprožimajući karakter te ideologije postalo gotovo nemoguće primijetiti, engleski literarni

kritičar David Hawkes svojim opisom suvremene situacije podsjeća na alarmantno stanje. On tvrdi: »Iako je tržišna razmjena očito prisutna u svakom civiliziranom društvu, naše je postmodernističko društvo, povijesno gledajući, jedinstveno u svom uzdizanju principa tržišta na mjesto s kojeg on u potpunosti dominira nad ekonomijom i, usuđujem se tvrditi, nad svim ostalim područjima javnog i privatnog života. Kada tržište stekne takvu razinu moći, ono prestaje služiti nužnoj ali podređenoj funkciji sredstva usmjerenog ka ispunjenju svrhe civiliziranog društva. Umjesto toga, ono samo postaje svrhom i, posljedično, preuzima karakter tiranske i destruktivne sile čiji se utjecaj može osjetiti unutar naših umova kao i u našoj materijalnoj egzistenciji. Drugim riječima, tržište postaje ideologija.«²¹

Na istu nas stvarnost već godinama upozoravaju papinski socijalni dokumenti, a posebice nedavna apostolska pobudnica *Evangelii gaudium* pape Franje. Dovoljno je, u tom vidu, obratiti pozornost na podnaslove prvog djela drugog poglavlja tog dokumenta koji redom glase: Ne ekonomiji isključivosti, Ne novoj idolatriji novca, Ne financijskom sustavu koji vlada umjesto da služi i Ne nejednakosti koja potiče nasilje.²²

Uzevši u obzir spomenute resurse koji već postoje unutar Crkve, a koji bi se, uz teologiju i crkvenu praksu, mogli nazvati teškom artiljerijom u borbi, odnosno kritici ideologije neoliberalne tržišne ekonomije, čudi činjenica da ta kritika ne ostavlja dublji trag u svakodnevnom životu onih društava u kojima je Crkva prisutna, uključujući hrvatsko društvo. Da se upravo od Crkve i kršćanstva tu najviše očekuje, potvrđuje i ranije spomenuti sekularni autor David Hawkes, koji svoju studiju o ideologiji tržišne ekonomije, u kojoj razmatra doprinos gotovo svakog filozofa koji je pisao o toj tematici u zadnjih dvjestotinjak godina, završava upućujući na kršćansku teologiju i praksu. Naime, gradeći analogiju između tržišne ekonomije koju naziva Carstvom te Rimskoga Carstva, Hawkes podsjeća da je upravo kršćanska teologija i praksa u tri stoljeća »postepeno ali neumoljivo potkopala psihološke temelje najveće (i naizgled neosvojive) sile koju je svijet ikad vidio«²³. Prema tome, posljednji nas dio ovoga rada nužno vodi natrag ka samoj teologiji i crkvenoj praksi ne bismo li uočili njihove manjkavosti i naznačili temelje evanđeoski radikalnijeg otpora spram ideologije.

²¹ David HAWKES, *Ideology*, London, 2003., 1–2.

²² Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2013., br. 52–60 (dalje: EG).

²³ David HAWKES, *Ideology*, 186.

3.3. Samokritičnost teologije i crkvene prakse

Ne pretendirajući na sustavnu analizu teologije i crkvene prakse, u ovom ćemo posljednjem odjeljku zadnjega dijela istaknuti nekoliko misli čiji karakter odgovara kategoriji samokritičnosti teologije i crkvene prakse. Ta kritična svijest teologije i crkvene prakse, ukoliko one teže ne samo za kontekstualnom uvjerljivošću nego i za vjernošću vlastitim izvorima, nužno sadrži tri momenta – propitkivanje temeljne motivacije teologije i crkvene prakse, potrebu dijaloga i svijest o naravi teologije kao teorijsko-praktične djelatnosti. Uz to, valja istaknuti da važnost (samo)kritičke svijesti teologije i crkvene prakse u odnosu na temu ovoga rada izvire i iz naravi teologije i življene vjere kao onih koje premošćuju nepremostivi jaz između vjere same, odnosno božanskog totaliteta, i potrebe za razumijevanjem, odnosno ljudskog totaliteta. Prema tome, shvatiti tu narav teologije i življene vjere ozbiljno znači bdjeti nad tim djelatnostima, uvijek svjesni konstantne napasti ideologije koja nagriza i narušava napetost između božanskog totaliteta i ljudskog totaliteta te nam pod krinkom netaknutosti te napetosti zapravo ostavlja samo ljudski totalitet, odnosno iluziju razumijevanja. Da bismo, dakle, bili u stanju zamijetiti to korozivno djelovanje ideologije, važno je njegovati (samo)kritičku svijest, imajući na umu da prodor božanske stvarnosti u ljudsku stvarnost uvijek iznenađuje i mrsi planove, decentrirajući ljudski subjekt, ljudske zajednice i ljudsko društvo, kao što nam to *obraćenje* kao jedna od temeljnih evanđeoskih kategorija pokazuje.

Kao što smo već spomenuli, prvi moment samokritičkog bdijenja jest propitkivanje temeljne nakane teologije i crkvene prakse. Zašto se bavimo temama kojima se bavimo u teologiji i zašto radimo ono što radimo u crkvenoj praksi? Ono što nas ovdje zanima nije takozvani »teoretski motiv« koji opravdava ono o čemu pišemo i što radimo, nego takozvani »praktični ili egzistencijalni motiv«, tj. pravi razlog ili razlozi zbog kojih poduzimamo određenu djelatnost. Svjesni mnogobrojnih oblika ideologije valja nam razmotriti definirati li naš odnos prema svijetu svojevrсни reakcionizam, duh protivljenja, potreba da se prije svega zaštititi sebe sama i svima njima zajednički strah. I ako je tako, jesmo li dopustili da te stvarnosti i takva vrsta reakcija određuju naše poslanje spram svijeta umjesto da to poslanje definira, opet napominjemo u praktičnom a ne teoretskom smislu, evanđeoski imperativ? Razlog zbog kojeg je važno našu teologiju i crkvenu praksu propitkivati u tome smislu, i zbog kojeg je važno u tome propitkivanju biti vrlo oprezan i temeljit, nije potrebno posebno isticati. Naime, upravo se ovdje nazire opasnost da zajednica vjernika bude

uhvaćena u spiralni žrvanj ideologije te da tako sve više tone u njezinu logiku, a to je logika dominacije i odnosa moći.

Pretpostavimo li, s druge strane, idealnu situaciju u kojoj se teologija i crkvena praksa uistinu uspijevaju držati evanđeoskog imperativa u svojoj temeljnoj praktičnoj motivaciji, to još uvijek ne znači da će u svijetu biti iznad svake sumnje ili negativne interpretacije onoga što rade. Zapravo, ako vjerujemo evanđelju, takvo protivljenje svijeta božanskom Duhu je neminovno. No, evanđelje nam isto tako nudi kriterij koji kao da je osmišljen u svjetlu najrazornije moguće kritike iz perspektive hermeneutičke filozofije, a on glasi – po plodovima ćete ih njihovim prepoznati (usp. Mt 7,16). Prema tome, evanđeoske plodove onih koji ih uistinu donose nemoguće je konstantno negirati pa čak ni najperfidnijim i najdovrtljivijim interpretacijama jer upravo ti i takvi plodovi ukazuju na stvarnost koja se nalazi onkraj svake ideologije.

Drugi moment našega samokritičkog bdijenja nad teologijom i crkvenom praksom sastoji se u potrebi dijaloga. Ta potreba za dijalogom se ne smije razumjeti kao nekakav luksuz u Crkvi za kojim se poseže samo u nebitnim pitanjima i situacijama da bi se ostavilo dojam otvorenosti (time bismo se vratili na upravo spomenuti prvi moment samokritike). Naime, ako se opasnost ideologije shvati ozbiljno, tada dijalog, upravo radi toga što implicira postojanje drugoga i drukčijega s kojim se uspostavlja odnos, postaje jedno od primarnih sredstava i pokazatelja vlastite neideološke svijesti. Važno je pritom naglasiti da se potreba za dijalogom mora javiti prije svega u kontekstu unutarcrkvenih odnosa uzevši također u obzir ono što Drugi vatikanski koncil uči o prebivanju Duha Svetoga u cijeloj zajednici vjernika.²⁴ Konkretno nam je primjer takvog nastojanja razvijanja dijaloga nedavno pokazao papa Franjo, pozvavši Crkvu na što širu konzultaciju o obitelji i problemima s kojima se ona susreće u suvremenom kontekstu – temi kojom će se baviti sljedeća sinoda biskupa – te povjerivši biskupskim konferencijama, odnosno biskupima diljem svijeta zadatak prikupljanja podataka na temelju upitnika koji donosi pripremni dokument za biskupsku sinodu.²⁵ Iz predstavljanja toga dokumenta kao i kasnijih reakcija glavnog tajnika sinode nadbiskupa Lorenza Baldisseria, dade se zaključiti da je Papina nakana bila da taj upitnik zahvati bazične zajednice u Crkvi, odno-

²⁴ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 4, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

²⁵ Usp. III EXTRAORDINARY GENERAL ASSEMBLY, Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelisation. Preparatory Document (18. X. 2013.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_en.html (19. XII. 2013.).

sno da tako otvoren dijalog ne rezultira samo onime što smo već unaprijed spremni čuti.²⁶

Tako razvijena kultura dijaloga ne samo da pridonosi ispravljanju manjkavosti teologije i crkvene prakse nego njeguje ispravan, evanđeoski stav prema onim situacijama kada nas na takve manjkavosti upozoravaju oni izvan Crkve. Bilo da se radi o blagonaklonoj kritici bilo, pak, o otvorenom ismijavanju i drugim metodama kojima oni izvan Crkve, a koje, možda i s pravom, smatramo ideološki usmjerenima, otkrivaju naše vlastite manjkavosti, takve situacije ne smiju biti povodom razbuktavanja naših vlastitih latentnih sklonosti ideološkom razračunavanju, već prilika transformiranja *kronosa* u *kairos*, kako za nas same tako i za one izvan Crkve.

Konačno, posljednji moment našega samokritičkog bdijenja odnosi se na svijest o teologiji kao teoretsko-praktičnoj djelatnosti. Tu posebno mislimo na učestalu kritiku teologije koja ponekad gubi iz vida svoju narav te postaje suviše intelektualna, čisto akademska djelatnost. Premda je potrebno uvažiti razloge koji naglašavaju tu tendenciju u teologiji i premda valja priznati legitimnost intelektualne, pa i akademske dimenzije teologije, ti nas razlozi ne smiju učiniti indiferentnima prema posljedicama slabljenja odnosa između teologije i svakodnevnog života crkvene zajednice. Vezano uz to, a u vidu naše teme, indikativne su Papine riječi u već spomenutoj apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium* gdje, u broju 201, upozorava: »Neka nitko ne kaže da ne može biti blizak siromasima jer njegov vlastiti životni stil od njega zahtjeva da posveti veću pozornost drugim područjima života« (EG 201).

Prema tome, opredjeljenje za siromašne i osjetljivost za patnju drugih, nastavlja Papa, jasan su znak vjere i, dodali bismo, protivljenja ideologiji (usp. EG 48). Drugim riječima, takvo zauzimanje za siromašne, potlačene i one koji nam, evanđeoski rečeno, nemaju čime uzvratiti najbolji je lijek protiv teologije koja se svodi na akademski intelektualizam ili, još gore, teologije (i Crkve) čija se svrha iscrpljuje u opravdanju vlastitih propusta. Tek kada takva praksa u svim svojim dimenzijama postane neizbježni *locus theologicus* sve teologije, kao i crkvene prakse, stvorit će se uvjeti za ne samo teorijsko-evanđeoski nego i

²⁶ Usp. VATICAN RADIO, Preparatory Document and Questionnaire Released ahead of 2014 Synod of Bishops (5. XI. 2013.), u: <http://www.news.va/en/news/preparing-for-the-synod> (19. XII. 2013.); Joshua J. McELWEE, Vatican Asks for Parish-level Input on Synod Document (31. X. 2013.), u: <http://ncronline.org/news/vatican/vatican-asks-parish-level-input-synod-document> (19. XII. 2013.); Joshua J. McELWEE, Vatican: Bishops Must Consult 'Grass Roots' on Family Synod (10. XII. 2013.), u: cronline.org/news/vatican/vatican-bishops-must-consult-grass-roots-family-synod (19. XII. 2013.).

egzistencijalno-evanđeoski odnos prema siromaštvu i bogatstvu kao negaciji svake ideologije.

Umjesto zaključka

Razmišljajući što bi od svega rečenoga bilo najbolje ponovno istaknuti u zaključku ovog rada, odlučili smo umjesto pukog ponavljanja slijediti vlastiti savjet o potrebi ne samo teorijsko-evanđeoskog nego i egzistencijalno-evanđeoskog odnosa prema siromaštvu i bogatstvu. Da bismo uočili suvremeni primjer takva odnosa, a onda uočenog i nasljedovali, nije nam potrebno daleko tražiti. Naime, u kratkom vremenu u kojem je proveo na Petrovoj stolici, papa Franjo je već zadužio Crkvu svojim neumornim zalaganjem za siromašne i sve one čiji je glas postalo uistinu previše lako potisnuti iz bilo koje vrste javnog diskursa. Odabirom svojeg imena, govorom o opasnosti kršćanske ideologije, mnogim svojim gestama kao i cijelim svojim životnim stilom, papa Franjo pokazuje da se pravo bogatstvo Crkve sastoji u prepoznavanju *kairosa*, odnosno u bacanju mreža na onu stranu gdje nitko neće. Tu Crkva otkriva obilje plodova, ali i obilje onih, bilo u Crkvi bilo izvan Crkve, koji su spremni odazvati se tome pozivu. Pa ipak, i posred toga izuzetnog primjera pape Franje, kojim se on pridružuje onom oblaku svjedoka o kojem govori Poslanica Hebrejima, otkriva se sjena ideologije. Naime, preseli li se Papa već sutra iz zemaljske Crkve u nebesku Crkvu i postane li, za nas, »samo« još jedan svetac kojem se možemo pomoliti a da povrh toga ne moramo učiniti ništa više, ne stavljamo li time sebe u službu najgore vrste ideologije: one koja je spremna i istinito i dobro i plemenito, pa čak i samo evanđelje iskoristiti kako bi zadržala *status quo*.

Summary

IDEOLOGICAL CHALLENGES TO UNDERSTANDING OF POVERTY AND WEALTH

Nenad POLGAR

Faculty of Catholic Theology, University of Vienna
Schenkenstrasse 8-10, AT – 1 010 Wien
nenad_polgar@hotmail.com

In order to point out its basis, the author introduces this lecture by posing the question: »Is the wealthy Church allowed to speak about poverty?« While explaining the

background of this question, the author notices that to provide a direct answer to this question, in terms of either a radical critique or a stubborn apology of the Church, does not achieve much. More precisely, both of these alternatives lead to superficiality, which might be interesting in terms of a certain kind of journalism, but has no other worthy effects. Therefore, this lecture tries to evade such superficiality and to, instead, reach the core of the aforementioned question by allowing it to dictate the structure of this lecture. This basic methodological intention is evident in the lecture's three mutually related parts. In the first part entitled Defining the Terminology and the Context of the Debate, the author first tries to specify more precisely those terms which are either explicitly mentioned in the introductory question (poverty, wealth) or flow from the context in which this question is posed (ideology). While this part already reveals the complexity of the aforementioned terms/question and, thus, the need for a serious analysis, the second part, entitled Legitimacy of the (Contemporary) Ecclesial/Theological Discourse on Poverty and Wealth, deepens that complexity by searching for a theological characterisation of poverty and wealth. Apart from that, this part also justifies a theological discourse on poverty and wealth by applying the criterion of faithfulness to the sources of the faith and by invoking the nature of theology (as fides quaerens intellectum). Finally, the last, key part of the lecture, entitled Contextual Credibility of the Ecclesial/Theological Discourse on Poverty and Wealth, looks at the legitimacy of this discourse from a broader perspective of a public discourse, under the presupposition that legitimacy as such is not sufficient. By asking whether any kind of discourse (including a theological one) can escape ideology and what would such an escape mean for theology and ecclesial praxis within themselves and in their relation to the world, this last part reaches a conclusion that the contextual credibility of theology and ecclesial praxis is not a mere appendix to the theological discourse and ecclesial praxis, but the back side of their legitimacy and their faithfulness to the Gospel.

Keywords: poverty, wealth, ideology, theology, legitimacy, contextual credibility, self-critique.