

»COMMUNIO TEOLOGIJA« DRUGOGA VATIKANSKOG KONCILIA KAO POLAZIŠTE I TEMELJ SINODALNOSTI

Nela GAŠPAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Teologija u Rijeci – Područni studij
Omladinska 14, 51000 Rijeka
nelagaspar99@gmail.com

Sažetak

Tema članka je sinodalnost kao dar i zadatak. Perspektiva promišljanja je transcendentno utemeljenje sinodalnosti a kontekst je europsko društvo. Budući da se u tumačenju značenja pojma sinodalnosti polazi uvijek od činjenice da je riječ o grčkom pojmu *synodos*, koji doslovno znači »hodanje zajedno«, odnosno djelovanje više osoba sukladno istom cilju, u prvom dijelu članka ukazuje se na nit vodilju koncilске ekleziologije, odnos *communio* ekleziologije i sinodalnosti. Taj odnos nužno upućuje i govori o transcendentnom utemeljenju sinodalnosti. Tome utemeljenju posvećen je drugi dio članka u kojem autorica polazi od transcendentnog podrijetla dijaloške čovjekove ustrojenosti i dijaloškog obilježja kršćanske objave. Kontekst promišljanja zadane teme je europski. Zato autorica članka u trećem dijelu ističe kao temeljno obilježje konteksta promišljanja (*Sitz im Leben*) nesigurnu crkvenu pripadnost na europskom kontinentu. To obilježje europskog kontinenta zahtijeva novu evangelizaciju a sinodalnost je preduvjet njezina uspjeha. Sinodalnost kao zadatak u središtu je promišljanja četvrtog dijela članka naslovljenog »Sinodalnost i proroštvo u današnjem europskom društvu«.

Ključne riječi: sinodalnost, *communio*, zajedništvo, dar, zadatak.

Dana 15. rujna 1965. godine papa Pavao VI. je apostolskim pismom *Apostolica sollicitudo* osnovao ustanovu biskupske sinode, koju je nazvao »stalno vijeće biskupa za opću Crkvu«. Povodom četiriju desetljeća od osnutka biskupske sinode Nikola Eterović posvećuje svoj opširni znanstveni rad ustanovi biskupske sinode donoseći prikaz razvitka sinodalnosti u Crkvi kao i njezinih kristo-

loško-pneumatoloških temelja.¹ Poput većine poslijekoncilskih teologa, Nikola Eterović² kao i Marcello Semeraro u tumačenju značenja pojma sinodalnosti polaze od činjenice da je riječ o pojmu koji na grčkom jeziku (*śýnodos*) doslovno znači »'hodanje zajedno', odnosno djelovanje više osoba sukladno istom cilju«³. Na tragu Drugoga vatikanskog koncila,⁴ poslijekoncilski teolozi promišljaju o »zajedničkom hodu« i cilju Crkve »na temelju triju pojmova-vodilja saborske ekleziologije – narod Božji, tijelo Kristovo, *communio* u Duhu Svetomu«⁵. Zato je naglasak našeg promišljanja o sinodalnosti u transcendentnom podrijetlu dijaloške čovjekove ustrojenosti te dijaloškom karakteru objave. O shvaćanju objave kao dijaloškog događanja čitamo u Dogmatskoj konstituciji o božanskoj objavi *Dei Verbum*, br. 2: »Ovom Objavom nevidljivi Bog u bujici svoje ljubavi zapodijeva razgovor s ljudima kao prijateljima i s njima druguje da ih pozove u zajedništvo sa sobom i da ih u nj prigrlji.«⁶

Walter Kasper upozorava da se katoličku i pravoslavnu *communio* ekleziologiju ne smije izjednačavati s protestantskom idejom crkvenoga zajedništva. »Katolička *communio*-ekleziologija polazi od biblijskog shvaćanja. Slijedom toga, *communio/koinonia* ne znači bratsko zajedništvo, nego dioništvo (*participatio*). Ona se ne ostvaruje zaključkom, nego je utemeljena u zajedničkom dioništvu u spasenjskoj stvarnosti Isusa Krista u Duhu Svetomu. U konačnici *communio* je zajedništvo prema slici Trojstva, dioništvo u *communiju* Trojstva. Crkva je takoreći ikona Trojstva. *Communio* je, dakle, darovana zbiljnost koju mi ne možemo 'načiniti' niti izraditi.«⁷ Polazeći od te darovane stvarnosti i dioništva u njoj, i sinodalnost je prije svega dar a tek onda zadatak.

Communio ekleziologija nije apstraktna teorija ili pak ideologija. Walter Kasper ukazuje da i novija kanonistika otkriva *communio* kao jedan od temelj-

¹ Usp. Nikola ETEROVIĆ, Biskupska sinoda – razvitak sinodalnosti u Crkvi, u: *Crkva u svijetu*, 41 (2006.) 4, 411–442.

² Usp. *Isto*, 413.

³ Marcello SEMERARO, Sinoda, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 1035.

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

⁵ Walter KASPER, Narod Božji – Tijelo Kristovo – *Communio* u Duhu Svetom. O ekleziologiji polazeći od Drugoga vatikanskog sabora, u: *Communio*, 39 (2013.) 116, 6–19.

⁶ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), br. 2, u: *Dokumenti* (dalje: DV). O novosti dogmatske konstitucije *Dei Verbum* u odnosu na dotadašnje crkvene dokumente, odnosno crkveno naučavanje o Svetom pismu i njegovu značenju za suvremenu teologiju i pastoralno djelovanje Crkve vidi u: Ante POPOVIĆ, Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 3, 713–744.

⁷ Walter KASPER, Narod Božji – Tijelo Kristovo – *Communio* u Duhu Svetom. O ekleziologiji polazeći od Drugoga vatikanskog sabora, 17.

nih principa ustroja Crkve. »On svoj primjeren izraz nalazi među ostalima u nužnoj obnovi sinodalne strukture Crkve.«⁸ *Communio* je životni princip Crkve i on mora voditi obnovljenju komunikativno-dijaloškog lika Crkve iz prvog tisućljeća, »koja je o zajedničkim stvarima razgovarala na sinodama i koncilima i tamo ih regulirala«⁹.

1. *Communio* ekleziologija i sinodalnost

U promišljanju o sinodalnosti u Crkvi Walter Kasper ističe da »ekleziologija zajedništva i ekleziologija naroda Božjega traže institucionalno oblikovanje i institucionalni oblik u kojem narod Božji može živjeti, kojega se može držati i prema kojem se uvijek iznova može orijentirati. Konkretno: one zahtijevaju sinodalne strukture u izvornom smislu riječi *synodos*, što znači ne samo skup nego i zajedništvo na putu.«¹⁰ Crkva je na putu. Ovdje na zemlji nema trajno mjesto, zato ne smije nostalgично čeknuti za povratkom određenim obrascima prošlosti, koliko god oni bili veliki i dojmivi. Isto tako, ne smije hitati za utopijama koje završavaju u nekoj novoj Crkvi koja ne stoji na jednom zauvijek postavljenom apostolskom temelju i koja nema korijene u svojoj dugoj i bogatoj tradiciji. Crkva, doduše, mora biti Crkva današnjeg i sutrašnjeg svijeta, ali ne smije biti Crkva ovoga svijeta ni Crkva prema mjerilima ovoga svijeta. Ona je zajedništvo onih koji vjeruju u djelovanje Duha Svetoga po kojemu su stavljeni u kristovski odnos prema Bogu i ljudima. Dakle, u skladu s tom biti Crkve kao zajedništva (*communio*) moraju postojati sastanci na kojima se narod Božji uvjerava u zajednički put, ispravljaju se stranputice i zastranjenja, iznova se orijentira i baca pogled na budući zajednički put.

Uspjeh zajedničkog hoda, prema Hermannu J. Pottmeyeru, »ovisi o tomu hoće li se uspjeti krenuti zajedno u traganju za voljom Božjom za njegovu Crkvu ovdje i danas«¹¹. Potrebno je pritom istaknuti da sinodalne strukture nisu čisto izvanjski strukturni problem ni čisto organizacijsko pitanje. One su usidrene u razumijevanju Crkve kao zajedništva, to jest utemeljene u zajedničkom sudioništvu svih biskupa u jednom episkopatu i kolegijalitetu biskupske službe te u sudioništvu svih vjernika u jednoj spasenjskoj stvarnosti, jednom

⁸ *Isto*, 18.

⁹ Hermann J. POTTMEYER, Dijaloške strukture u Crkvi i teologija zajedništva (*communio*) Drugog vatikanskog koncila, u: *Communio*, 39 (2013.) 116, 20.

¹⁰ Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista. Ekleziološki spisi*, Zagreb, 2013., 60–61.

¹¹ HERMANN J. POTTMEYER, Dijaloške strukture u Crkvi i teologija zajedništva (*communio*) Drugog vatikanskog koncila, 28.

Duhu Svetom i jednom zajedničkom poslanju Crkve. Kako u staroj tako i u srednjovjekovnoj Crkvi one imaju veliku tradiciju na koju se danas može i mora nadovezati. Walter Kasper upućuje na primjer orijentalne Crkve koje se u tom kontekstu prisjećaju poznatog 34. kanona apostolskih konstitucija podrijetlom iz III./IV. stoljeća, koji John Zizioulas i drugi drže zlatnim pravilom i zato ga na analogan način žele primijeniti i na univerzalnoj razini. Prema njemu, na svim razinama među biskupima potreban je jedan prvak bez kojeg drugi u važnim pitanjima ništa ne mogu odlučivati i koji, obratno, sa svoje strane ne može ništa činiti bez suglasnosti drugih. To je nedvojbeno više od primata časti jer samo onaj prvi može sazivati druge (pravo inicijative) te može i uskratiti suglasnost zajedničkim zaključcima (pravo potvrđivanja). To načelo sinodalnosti u pojedinim se orijentalnim Crkvama različito primjenjuje. Je li ono, i na koji način, dovoljno da se ekumenski u nauku o primatu biskupa Rima dođe do suglasnosti još zahtijeva iscrpnu raspravu, zaključuje W. Kasper.¹²

Drugi vatikanski koncil je sinodalnu obvezu utemeljio pomoću nauka o kolegijalitetu episkopata u Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium* (usp. LG 22–23) i u Dekretu o pastirskoj službi *Christus Dominus* preporučio osnivanje sinode biskupâ,¹³ koja je u međuvremenu postala čvrsta ustanova.¹⁴

Promicanje obnove i jačanja sinodalne prakse u Crkvi, i to na svim razinama, jedna je od temeljnih dimenzija koncilskog reformno-inovativnog programa. »Duh u Crkvi djeluje preko nositelja raznih službi, ali i preko profesionalnih kompetencija i kairolškog osjećaja članova zajednica za ono što Bog traži od nas sada, ovdje, u zaista novoj kulturi koja se rađa posred tisuće nedoumica i novih spoznaja. Iz svega toga većini u Crkvi pomalo se nameće uvjerenje da se tek iz sinodalnog susreta, iz bezbroj sinodalnih susreta mogu rađati takvo naviještanje i pastoral, takve financijske i personalne odluke koje će biti primjerene znakovima vremena, a time i stvarnim potrebama ljudi.¹⁵ Na to nas je pozvala i koncilaska Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* kada piše: »Božji se narod – pokretan vjerom [...] trudi razlučiti prave znakove Božje prisutnosti i njegovih nauma u događajima, potrebama i željama koje su mu zajedničke s ostalim ljudima našega doba. Vjera, naime, rasvjetljuje sve stvari novim svjetlom i očituje nam Božje nakane

¹² Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista. Ekleziološki spisi*, 61.

¹³ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Christus Dominus. Dekret o pastirskoj službi biskupa u Crkvi* (28. X. 1965.), br. 5, u: *Dokumenti*.

¹⁴ O razvitku sinodalnosti u Crkvi vidi u: NIKOLA ETEROVIĆ, Biskupska sinoda – razvika sinodalnosti u Crkvi, u: *Crkva u svijetu*, 41 (2006.) 4, 411–442.

¹⁵ Usp. Nikola BIŽACA, Sinodalnost kao preduvjet uspjeha nove evangelizacije, u: *Crkva u svijetu*, 47 (2012.) 3, 297.

o cjelovitom čovjekovu pozivu te tako usmjeruje duh prema potpuno ljudskim rješenjima.«¹⁶

Prije nekoliko desetljeća Karl Rahner je zapisao da budućnost kršćanstva neće jamčiti neko homogeno kršćansko društvo, već novost svjedočanstva »života autentične kršćanske zajednice koja konkretno anticipira ono što se u pravom smislu riječi misli pod kršćanstvom«¹⁷. Time ukazuje na transcendentno utemeljenje sinodalnosti u kršćanstvu.

2. Transcendentalno utemeljenje sinodalnosti

Sinodalnost smo nazvali prvotno darom a onda zadatkom. Tako je u ljudskom životu. Prvo nam je darovan život a tek onda smo pozvani da ga ostvarimo. Dar prethodi zadatku. »Darivanje, darovi te iskustvo obdarenosti sačinjavju bitnu dimenziju svakoga ljudskoga života. Usudili bismo se reći da je čovječtvo nezamislivo bez darivanja i darova: čovjek više ne bi bio čovjek, kada ne bi darivao i kada ne bi primao darove.«¹⁸ Dar se, prema svakodnevnoj logici življenja, ne odbija. Ali ga možemo na različite načine prihvatiti. Načinom prihvaćanja očitujemo svoju prosudbu vrijednosti i značenja darovanoga.

Zašto je sinodalnost dar? Zato što je čovjeku samim stvaranjem darovano/određeno da je biće odnosa, biće »zajedničkog hoda« ali i biće zajedničkog cilja. Kršćanska antropologija bitno je teološka. Čovjeka promatra iz perspektive Boga koji ga stvara, objavljuje mu se i poziva ga u svoje zajedništvo. Iz Božjeg odnosa prema čovjeku otkriva se da je i čovjek biće odnosa. Odnosi nisu nešto sekundarno što pridolazi čovjekovoj osobi, nego su njezina bitna odrednica.

Čovjekova stvorenost znači upućenost i ovisnost o odnosu s Bogom, odnosu koji ih ne poistovjećuje, nego ukazuje na prostor različitosti između Stvoritelja i njegova stvorenja. »Bog stvorenju jamči prostor 'pored sebe', prostor bivanja i djelovanja. Upravo u tome je veličina i ljepota stvorenja: da Bog stvorenju dopušta da sâm postoji i sâm djeluje.«¹⁹ Riječ je o ovisnosti koja uključuje i dar slobode i s njom povezani rizik zlorabe. Sposobnost za Boga čovjeku

¹⁶ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 11, u: *Dokumenti* (dalje: GS).

¹⁷ Karl RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia, 1975., 144.

¹⁸ Ivica RAGUŽ, »Blaženije je davati nego primati.« (Dj 20,35). Teološki ogled o daru, u: Ivica RAGUŽ, *Vesperae sapientiae christianae*, Zagreb, 2005., 7.

¹⁹ Gisbert GRESHAKE, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, u: Andreas BSTEHL (ur.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling, 1978., 168.

je darovana stvaranjem kao sposobnost za odnos, ljubav i dijalog. Po tome je sličan Stvoritelju. Bog je u sebi odnos, razmjena međusobne ljubavi i dijaloga. Bog čovjeka obdaruje jednakim sposobnostima. Zato je čovjek upućen na Boga, zato smisao i ispunjenje svojeg života ne može naći u samome sebi, nego samo ako se usmjeri prema Bogu, ako svoju egzistenciju na njemu utemeljuje i time se usmjerava prema konačnom zajedništvu s njime.

Međutim, čovjek u stvaranju nije već »gotova« slika Božja, nego je on tek ima ostvariti. Jedino je Krist »savršena slika Oca, s njime stoji u potpunom zajedništvu«²⁰. U njemu se na radikalni i nenadmašiv način ostvaruje čovjekova otvorenost i sposobnost za Boga te je stoga on konačno mjerilo i cilj čovjekov. Sposobnost odnosa prema Bogu znači i sposobnost odnosa prema drugima. Iz vertikalnog odnosa, odnosa s Bogom, proizlazi horizontalna povezanost čovjeka s čovječanstvom. Premda ostvaruje izravan odnos s Bogom, čovjek ne živi sam kao pojedinac pred njim, nego u odnosu s drugim ljudima u svim vremenskim i povijesnim vidovima.

Međutim, čovjek izokreće izvornu usmjerenost prema Bogu i sama sebe stavlja u središte apsolutizirajući se. Srž grijeha sastoji se u tome da čovjek želi zaniijekati svoju stvorenost, »ne želi nikakvo mjerilo, ne želi biti ovisan«²¹. Ne samo da se mijenja čovjekov odnos prema Bogu, nego grijeh mijenja i ostale odnose. Drugi sada postaje suparnik, prijetnja i ograničenje. Bit grijeha je u narušenosti odnosa. Čovjek je odnos i ima svoj život, sebe sama, samo na način odnosa. Kada razara odnos, onda to događanje – grijeh – pogađa i druge nositelje odnosa, sve njih. Zato je i naš zajednički hod prema istom cilju od početka suočen s izopačenim i lažnim odnosima, ne primamo ih onakve kakvi bi trebali biti.²²

Budući je grijehom narušen odnos koji je Bog utemeljio u stvaranju, samo Bog može čovjeka i otkupiti ako mu iznova priđe i »ponovno uspostaviti onaj sklop odnosâ koji je iz temelja otuđen i pokvaren«²³. Isus Krist ide obrnutim putem od onoga kojim je išao i kojim i danas često ide čovjek, upravo zbog toga što je i Bog. Njegova »jednakost s Bogom, jest biti-Sin i stoga je posve odnos. [...] Stoga se ovaj koji je uistinu jednak Bogu ne drži svoje autonomije, svoga umijeća i htijenja. On ide obrnutim putem: postaje sasvim ovisan, postaje sluga. [...] ne ide putem moći, nego putem ljubavi, [...] s njim čovječstvo iznova

²⁰ *Isto*, 178–179.

²¹ BENEDIKT XVI. – Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanje o stvaranju i grijehu*, Split, 2008., 80–81.

²² *Usp. Isto*, 83–84.

²³ *Isto*.

započinje. On koji je iz temelja odnos i upućenost, Sin – ponovno uspostavlja ispravan odnos.«²⁴

Simone Weil upozorava da »zablude našega vremena potječu od kršćanstva lišenog nadnaravnoga«²⁵, a mi ćemo dodati u kontekstu naše teme da zabluda našeg vremena potječe od poimanja dara sinodalnosti lišenog nadnaravnoga, božanskoga. A priznanje i prihvaćanje toga odnosa i obilježja uvijek je povezano sa žrtvom i od Boga i od čovjeka. Zato je sinodalnost ne samo dar nego i zadatak koji da bi bio ostvaren zahtijeva prihvaćanje žrtve. A čovjekova žrtva je samo odgovor na prethodno dogođenu Božju žrtvu za čovjeka. Tako je kršćanska žrtva susret božanske i ljudske ljubavi, u kojoj se događaju uzajamno predanje i obostrano napuštanje sebe samoga poradi drugoga, međusobna ovisnost ljubavi. Ona je istodobno radikalno antropocentrična i radikalno teocentrična: »Stoga je križ (Kristova i kršćanska žrtva) u cijelosti 'antropocentričan', tj. potpuno okrenut čovjeku. On je bio i radikalna teocentrika, tj. krajnja izručenost čovjeka Bogu.«²⁶

Joseph Ratzinger u svojem kapitalnom djelu *Uvod u kršćanstvo* ističe da »bol, u tom smislu, nema vrijednost. Vrijednost se sastoji samo u veličini ljubavi kojom bivstvo dobiva toliki raspon da povezuje daljinu s blizinom, osamljena čovjeka dovodi u odnos s Bogom. Samo ljubav daje pravac i smisao boli. Kad ovo ne bi bila istina, onda bi krvnici i njihovi pomoćnici u času raspinjanja bili pravi i jedini svećenici; oni koji su izazvali bol u stvari bi prikazali žrtvu. No, budući da nije bilo bitno to, nego ljubav, Isus, a ne oni, bio je svećenik koji je u svom tijelu opet ujedinio dva razdvojena kraja svijeta«²⁷, čovjeka i Boga i tim odnosom čovjeka preobražava i osposobljava za »zajednički hod« prema zajedničkom cilju.

Iz snage preobražaja toga odnosa s Bogom Crkva može »zajedno hodati« prema istome cilju jedinstva s Bogom i s drugima. Na tome tragu Nikola Bižaca, ukazujući da je sinodalnost preduvjet uspjeha nove evangelizacije, piše: »Sinodalnost je drugo ime za priznanje vlastite nedostatnosti [...]. Sinodalnost je nužan korektiv, obogaćujuća nadopuna, izraz relacijskog mišljenja svjesnog da se vlastiti identitet pa i identitet svakog nositelja službe u Crkvi može graditi i izgraditi samo u komplementarnom odnosu s drugim, čuvajući evanđeoski primat drugoga. Sinodalno uvažavanje svakovrskih profesionalnih i karizmatičkih kompetencija članova naroda Božjeg ne samo da povećava

²⁴ Isto, 86.

²⁵ Simone WEIL, *Težina i milost*, Split, 2004., 152.

²⁶ Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1993., 264.

²⁷ Isto, 266.

vjerojatnost ispravnog čitanja znakova vremena i primjerenog odgovora na probleme ljudi/kršćana, već duh, praksa i mentalitet sinodalnosti omogućuju vjernicima iskustvo crkvene zajednice kao svoje duhovne domovine koja ih ozbiljno uvažava i u kojoj zajedno s drugima tragaju za zajedničkim odgovorima na pitanja kako živjeti Evanđelje danas.«²⁸

3. Sinodalnost i nesigurna crkvena pripadnost u europskom kontinentu

Važno je uočiti ne samo povezanost zajedničkog hoda s ciljem nego povezanosti koja se ostvaruje u odnosu tih dviju stvarnosti. Može se, naime, zajedno hodati a da se ne ostvari zajednički cilj. Može se i obrnuto postaviti pitanje: Je li moguće ostvariti cilj a da ne »hodamo zajedno«? Stvarnost o kojoj promišljamo upućuje na odnos koji ne dopušta ili/ili, nego i/i. Istina, današnji čovjek zapadne civilizacije, čak i sam kršćanin postmodernoga europskog društva, pitanje toga odnosa postavlja još radikalnije: Zašto bismo »zajedno hodali« i koje je značenje/vrijednost toga zajedničkog cilja za život pojedinca i zajednice? Je to pitanje izazvano iskustvom zaborava cilja u »zajedničkom hodu«? Za nas to znači da o zadanoj temi, u europskom kontekstu, možemo promišljati samo uvažavajući činjenicu da ona nosi obilježje nesigurne crkvene pripadnosti. A to obilježje staroga kontinenta dovodi u pitanje i »hodaње zajedno« i »isti cilj«.

Carmelo Dotolo, profesor fundamentalne teologije u Rimu, upozorava da je tomu »pridonijelo i samo kršćanstvo (ili barem jedan njegov oblik koji neki uočavaju u logici kršćanstva)«²⁹. Sukladno analizi njemačkog sociologa Franz-Xavera Kaufmanna u njegovoj studiji *Quale futuro per il cristianesimo?*³⁰, posljedica je eklezijalizacija kršćanstva, to jest postavljanje Crkava na posebno mjesto, čime je utrt put shvaćanju kako vjera ima vrijednost jedino među onima koji se profesionalno bave kršćanstvom, pri čemu postoji opasnost svođenja evanđeoske novosti na kompetentne stručnjake. Na taj je način izazvana »deeklezijalizacija naroda«, što će reći odvajanje institucionalne od egzistenci-

²⁸ Nikola BIŽACA, Sinodalnost kao preduvjet uspjeha nove evangelizacije, 297–298.

²⁹ Carmelo DOTOLO, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, Zagreb, 2011., 156.

³⁰ Franz-Xaver KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Brescia, 2002., 92–109. Slične smjerokaze autor donosi i u svojem članku: Franz-Xaver KAUFMANN – Chiesa per la società di domani, u: Franz-Xaver KAUFMANN – Johann Baptist METZ, *Capacità di futuro*, Brescia, 1988., 9–52; Franz-Xaver KAUFMANN – Johann Baptist METZ, La Chiesa cattolica e le sfide della postmodernità, u: Roberto CIPRIANI – Gaspare MURA (ur.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Roma, 2002., 39–51.

jalne dimenzije kršćanstva, u smislu da je Crkvama prepuštena zadaća održavanja nekih posebnih, ali ne i nužnih vidova kršćanske tradicije u odnosu na važne čovjekove odabire.

Između mogućih tumačenja, Franz-Xaver Kaufmann naznačuje da je »za rastuću deeklezijaciju odgovorno upravo razdvajanje između eklezijalizirane religije i svjetovne kulture, koja je ipak suodređena kršćanskim vrijednostima«³¹. Bruno Secondin ukazuje da vjerodostojnost Crkava biva poljuljana osobito ondje gdje se religijsko pitanje diferencira u skladu s potrebama za smislom; osim toga čak i sâm kršćanski identitet postaje neuravnotežen i ugrožen nesigurnošću crkvene pripadnosti, što pak prerasta u krizu i/ili po-tragu za alternativama koje će nasitati žeđ za duhovnošću.³²

U promišljanju o identitetu kršćanstva između objektivnosti i subjektivnosti Pierre Bühler ističe da sama crkvena pripadnost, držana institucionalnim jamstvom kršćanskog identiteta, više ne odgovara svijesti o bivanju kršćaninom. Ona čak više ne tvori ni temelj ni uporište, što pak ima za posljedicu da prijanjanje uz određeni doktrinarni korpus više ne odgovara potrebi za raspoznajnim znakovima kršćanskog identiteta, tako da čak i onaj, koji temeljne tvrdnje kršćanstva drži istinitim, nije nužno kršćanin.³³ Prema mnogim, isto treba reći i u pogledu određenog modela etičkog ponašanja koji, kako se čini, nije raspoznajno obilježje kršćanstva budući da je pitanje zajedničkog moralnog kodeksa predmet interpretativnog sukoba.

Na tragu Drugoga vatikanskog koncila možemo reći da su kulturalni obrati za kršćanske Crkve uvijek vrijeme kušnje, krize i nesigurnosti. »To ulazi a na samu bit kršćanske vjere i njezina povijesnog načina samoočitovanja«³⁴ i ne označava zalazak kršćanstva i njegove biti, nego preobrazbu, i to zahvalju-

³¹ Franz-Xaver KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, 104. A. Comte, otac pozitivizma, prije nekih stotinu i pedeset godina, kada je promatrao pomicanje interesa teologije od tajne Presvetog Trojstva preko kristologije prema eklezijologiji, ustvrdio je kako će Crkva tim putem lagano i ne opažajući otići u pozitivizam: »Ne će se više baviti Bogom nego čovjekom; ne će više istraživati istinu, nego pozitivne pojave svoje vlastite zajednice.« Hans Urs von Balthasar, kao da neizravno priznaje da se to uistinu i dogodilo, kad za današnju Crkvu kaže da je »dobrim dijelom izgubila svoje mistične crte i postala Crkva permanentnih razgovora, organiziranja, vijeća, kongresa, sinoda, komisija, akademija, stranaka, funkcija, strukturiranja i prestrukturiranja, socioloških eksperimenata i statistika.« Smisao zajedničkom hodu daje iskustvo stvarnosti cilja.

³² Usp. Bruno SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Milano, 1997., 103–130.

³³ Pierre BÜHLER, *L'identità cristiana: tra l'oggettività e la soggettività*, u: *Concilium*, 196 (1988.) 2, 36–50. U tom smjeru promišlja i Medard KEHL, *Dove va la Chiesa?*, Brescia, 1998., 41–63; 178–180.

³⁴ Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Brescia, 1992., 66.

jući sposobnosti proročkog duha koji iščitava znakove vremena, dijeleći ono što nadahnjuje očekivanja i zahtjeve naših suvremenika (usp. GS 11). Zbog toga je, prema Rinu Fisichelli, nužno govoriti o privlačnosti obrazlaganja izazova koji evanđelje čini viješću bez koje bi ljudska povijest bila siromašnija. »Božja se riječ na taj način iznosi našem suvremeniku kao onaj krajnji izazov, koji je dâan radi zadobivanja smisla egzistencije, ali koji istodobno svakoga osposobljava za osobnu odgovornost.«³⁵ Riječ je o osposobljavanju za odgovornost zajedničkog hoda u ostvarivanju zajedničkog cilja koji je »dâan radi zadobivanja smisla egzistencije«.

4. Sinodalnost i proroštvo u današnjem europskom društvu

Ako je moguće pokazati dva puta koja određuju crkvenu odgovornost spram današnjice, oni se stavljaju na liniju baštine Drugoga vaticanskog koncila: Crkva koja polazi od baze i koja je u stalnom dijalogu sa svijetom.

Crkva koja polazi od baze podrazumijeva svijest da se vjerničko iskustvo smješta u prelazak s individualizacije na personalizaciju vjere. Takva promjena perspektive iziskuje drukčiji modalitet zajedničarskog života što proizlazi iz slobodne odluke vjere i iz istinske mistagogije u iskustvo Boga. Međutim, da bi se to dogodilo, nužno je da se događaj zajednice ostvaruje u komunikaciji i dijalogu koji će u središte staviti ono življeno, očekivanja, spremnost pojedinih vjernika, a sve zbog potrebe za sazrijevanjem koje nema sebe sâmo za cilj. Gerhard Lohfink piše: »Zapravo, samo u zajednici – povlaštenom mjestu ovog zajedničarenja, prostor koji je Bog unaprijed pripremio za spasenje – stvarnost svijeta može biti istinski preobražena, a društveni odnosi istinski promijenjeni. Stoga je za kršćansku vjeru bitno da pojedini vjernici ne žive izolirani jedan od drugoga, već ujedinjeni, kako bi tvorili jedno tijelo. Tako će se moći ispreplesti njihovi talenti i mogućnosti, na zajedničkim će sastancima čitav svoj život moći podvrgnuti sudu kraljevstva Božjega koje je već prisutno, te će biti kadri za jednodušno sebedarje. Tada će zajednica doista biti mjesto u kojem mesijanski znakovi, obećani narodu Božjemu, mogu blistati i izražavati učinkovitost.«³⁶

No ono što ključnu ulogu crkvenog zajedništva čini još važnijom jest intiman odnos Crkve i svijeta. Taj se odnos ne smije iščitavati pomoću logike suprotnih stajališta ili kao da je taj odnos slučajan. Ako je svijet pozvan na

³⁵ Rino FISICHELLA, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*, Milano, 2000., 263.

³⁶ Gerhard LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo, 1999., 301.

stvaranje uvjeta kako bi život bio potvrđen u svojem prioritetu te kako bi ljudi mogli iskusiti mir i sreću, bivanje i djelovanje Crkve nužno se moraju odnositi na tu svrhu, ističe njemački teolog Johann Baptist Metz: »Crkva nije ne-svijet, ona ne postoji 'pored' ili 'iznad' našeg sekulariziranog društva, nego u njemu, kao zajednica onih koji nastoje živjeti Božja obećanja, objavljena i definitivno potvrđena u Isusu, i koja stoga uvijek iznova tu nadu šire na društvo koje je okružuje, kritizirajući njegove apsolutizacije i zatvaranja. Crkva uvijek mora zadržati jasnu svijest da ona ne postoji poradi sebe same, to jest, ponajprije poradi vlastite afirmacije, već poradi povijesnog ostvaranje spasenja – za sve.«³⁷

Crkva je upravo na temelju toga pozvana biti znak novog bivanja čovjekom, kao i metafora drukčijeg svijeta koji je obilježen logikom pomirenja i bratstva, budući da nije riječ o potvrđivanju kroz usredotočenost na samu sebe, nego o ostvarenju sebe u daru i ljubavi. Ali Crkva je istodobno, upravo zato što je u svijetu i za svijet, znak nade koja u povijesti umije iščitavati znakove diskretne ali odlučne prisutnosti Kraljevstva, koja je stoga kadra svijetu uputiti kritički i proročki zahtjev. Suočeni s nepravdama i nejednakostima koje sve više diskriminiraju u kulturnom smislu, lica i stil vjernikâ i kršćanskih zajednica moraju mobilizirati kritičku moć ljubavi shvaćene u smislu bezuvjetne odlučnosti za pravednost, slobodu i solidarnost prema drugima. Zbog toga crkveno proroštvo, ukazujući na otajstvo zajednice kao životnu logiku, promiče slobodu koja svakom čovjeku omogućuje da se bori protiv zavodljivosti zaborava koji stavlja na kocku nadu kulture priznavanja i ljubavi. Ono u povijesti unosi nemir, nostalgiju, želju za Bogom ne poradi sebe samoga, već poradi Riječi. Drukčije rečeno, upravo revolucionarna snaga evanđelja umije obogatiti svakodnevno traganje čovjeka strašću za istinom koja spašava. Johann Baptist Metz piše: »Kršćanska zajednica [...] uvijek mora kritički ustajati protiv svakog pokušaja koji povijest u njezinoj cjelovitosti nastoji svesti na sadržaj tehnološkog planiranja i koji dakle, pa i prešutno – na način koji je potencijalno ideološki – teži k tomu da znanost i tehniku učini subjektom svekolike povijesti.«³⁸

Na istoj perspektivi ostaje i Cettina Militello kada kaže da je proroštvo sredstvo koje samoj Crkvi i svijetu otkriva jedinstvenost kršćanskog Boga, njegovo posvemašnje dioništvo u povijesti svojeg naroda. Proroštvo Crkve tako znači ponudu drukčijeg modela koji će ljudskim kulturama dati puninu smisla.³⁹

³⁷ Johann Baptist METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, 1969., 88–89.

³⁸ *Isto*, 151.

³⁹ Usp. Cettina MILITELLO, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologicali modelli architettonici*, Bologna, 2006., 146.

U krajnjoj liniji, vjerodostojnost crkvene stvarnosti prevodi se u oblik egzistencije koja u euharistijskoj logici ostvaruje antropološku revoluciju kadru na drukčiji način svjedočiti opasno sjećanje na Isusa. Živjeti u euharistijskoj perspektivi znači staviti se pred ono bitno u životu, a to znači u otkriće besplatnosti koja je sposobna strukturirati egzistenciju prema kanonima odnosa s drugima i u simbolici prihvaćanja, koju tvore geste, zazivi, zajednički projekti. Bez otkrivanja besplatnosti nećemo biti sposobni ući u odnos te ćemo podleći napasti da sve mjerimo u odnosu prema zadovoljenosti našega »ja« i neposredne naknade. Ali također nećemo biti sposobni dati smisao našem kršćanskom bitku, to jest ići u korak sa svijetom u autentičnosti vjere. To pak znači »razlučivati vrijednosti, motivirati život, planirati egzistenciju, suočavati se s kulturama, izazivati egzistencijalne 'fotosinteze' stvarnosti i vrijednosti, prokazivati izopačene mehanizme svijeta, surađivati na izgradnji društva, unositi u političku sferu oslobađajući jaram evanđelja, istinski stajati na strani posljednjih, evangelizirati kulturu, rad i slobodno vrijeme«⁴⁰.

Zaključak

Promišljajući dijalošku uzajamnost između Ja i Ti Martin Buber ističe da ona ima transcendentno-religiozni temelj, a on se očituje u činjenici što Bog čovjeka u povijesti i objavi susreće kao njegov »vječni Ti«. ⁴¹ Slično kao Martin Buber, ali s kršćanskim polazištem i na liniji Drugoga vatikanskog koncila (usp. DV 2), poslijekoncilna teologija izričito naglašava transcendentno podrijetlo dijaloške čovjekove ustrojenosti te dijaloški karakter objave.

Svaki odnos »ja-ti« ne ostvaruje se bez obuhvaćajuće dimenzije »mi«, koja ne poništava »ja« ili »ti«, ali je istodobno i nešto više od njihova zbroja. Nakon Drugoga vatikanskog koncila u teologiji se različito koristio pojam *communio* kojim se ukazivalo na transcendentnu dimenziju zajedništva. ⁴² Međutim, sve njegove inačice mogu se svesti na dva osnovna pravca odnosa: na zajedništvo u vidu odnosa triju božanskih osoba (zajedništvo u samom Bogu) te u pogledu odnosa Boga i čovjeka, kao i odnosa vjernika međusobno, koji se pak ne iscrpljuje u svojoj horizontalnoj razini, nego je neodvojiv od zajedništva s Bogom

⁴⁰ Antonio BELLO, *Temî generatori. Abbecedario al futuro*, Terlizzi, 1995., 104.

⁴¹ Usp. Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Freiburg, 2002.

⁴² Trojstvo kao *communio*; Duh Sveti kao *communio* Oca i Sina; Isus Krist kao *communio* Boga i čovjeka; *Communio* Oca i Sina; eklezijalna *communio*, koja uključuje zajedništvo s Bogom i s drugim vjernicima; *communio sanctorum* u svim njezinim dimenzijama (sakramentalnoj, eklezijalnoj, eshatološkoj).

i na njemu se temelji. Ako u Bogu ne postoji izolirano »ja«, ono ne postoji ni u čovjeku. Vjernik pojedinac nužno je upućen na eklezijalno zajedništvo u kojem izražava i živi svoju vjeru (odnos s Bogom) i koje njegovo »ja« preobražava u »mi« Crkve kao zajednice vjernika koja participira na božanskom zajedništvu. Trojstveno zajedništvo ostaje model crkvenog zajedništva.

Zajedništvo u Crkvi nije svrha samo sebi, nego je u njemu posredovano zajedništvo s trojstvenim Bogom po Isusu Kristu u Duhu Svetome. Bog po Kristu u Duhu Svetomu povezuje ljude u zajedništvo Crkve i time u zajedništvo sa sobom. Isus Krist je onaj koji u Duhu Svetom omogućuje i ostvaruje zajedništvo ljudi s Bogom jer je u svojoj osobi ostvario odnos između Boga i čovjeka. Za ulaženje u trinitarno zajedništvo ključno je dioništvo u zajedništvu s Kristom koje biva posredovano u sakramentima, a po kojima se Crkva realizira kao tijelo Kristovo. Trojstveni Bog izvor je Kristova ostvarenja zajedništva ljudi s Bogom i konačni cilj toga zajedništva.

Zajedništvo s Bogom rađa zajedništvo među ljudima. U tome kontekstu Drugi vatikanski koncil govori o Crkvi kao sakramentu jedinstva, pri čemu ne misli na uniformno jedinstvo, nego u duhu trinitarne analogije na jedinstvo u različitosti, na *communio*. Zajedništvo u Crkvi nije na način kolektivism koji poništava samostojnosti i odgovornost pojedinca, premda on u njemu dobiva udio i biva preobražen u »mi« Crkve. To eklezijalno-sakramentalno zajedništvo treba zatim imati posljedice na široj društvenoj razini (u strukturi Crkve, odnosu unutar hijerarhije: papa i kolegij biskupa; odnosu između hijerarhije i vjernika, crkvenoj organizaciji i praksi). *Communio*, koji postoji u trojedinom Bogu, treba se odraziti na Isusovim učenicima: kao takvi bivaju poslani da cijeli svijet izvuku iz njegove rascjepkanosti i da ga uvedu u vlastito zajedništvo s Bogom i uzajamno.⁴³ A uspjeh zajedničkog hoda kao i uvijek »ovisi

⁴³ Drugi vatikanski koncil preuzima to gledanje na posljednju svrhu stvaranja i Božjeg spasenjskoga djela kada kaže: »da se ispuni odluka volje Boga koji je u početku stvorio jednu ljudsku narav i odlučio da djecu svoju, koja su bila raspršena, napokon skupi u jedno« (LG 13). Mi ljudi možemo međusobno postati jedno samo ako se nađemo u višem jedinstvu, u jedinstvu s Bogom. Put do bližnjega ide preko Boga. Ako nema toga sredstva našeg jedinstva, ostajemo vječno jedni od drugih rastavljeni ponorima koji nikakva dobra volja ne može premostiti. A ako Duh Sveti izražava Božje jedinstvo, onda »Duh Sveti upućuje na Trojstvo, a samim time upućuje i na nas. Naime trojstveni Bog je pralik novog, ujedinjenog čovječanstva. On je pralik Crkve, ako molitvu Isusovu smijemo smatrati utemeljenjem Crkve: 'Da budu jedno kao i mi!' (Iv 17, 11.21s). Trojstvo je mjera i temelj Crkve: ono je cilj i ostvarenje Božje riječi u stvaranju čovjeka: 'Načinimo čovjeka na svoju sliku i priliku! (Post 1,26). U Presvetom Trojstvu čovječanstvo koje je svojom razjedinjenošću postalo upravo protuslika Božja treba ponovno postati jedan jedinstveni Adam čija je slika – kako vele Oci – grijehom razbijena te je sada razasuta u komadima. Čovjek po mjeri Boga upravo u Trojstvu postiže svoj cilj, da bude jedno

o tomu hoće li se uspjeti krenuti zajedno u traganju za voljom Božjom za njegovu Crkvu ovdje i danas⁴⁴. Unatoč terminološkoj ambivalentnosti pojmovi »sinoda« i »sinodalnost« pozivaju na »hodanje zajedno«, odnosno na zajedničko življenje i djelovanje sukladno Božjem naumu s čovjekom i sa svijetom. U europskom kontekstu, koji ne predstavlja homogeno kršćansko društvo, o stvarnosti i značenju sinodalnosti najbolje govore svjedočanstva »života autentične kršćanske zajednice«.

‘kao što smo mi jedno’. Crkva nema neki drugi cilj u odnosu na čovjeka, nego ponovno ga vratiti samome sebi. A ako Duh Sveti izražava Božje jedinstvo, onda je, zapravo, on životni element Crkve u kojem se ono sučeljavanje pomiruje sa suživotom: razbacane dijelove Adama opet ujedinjuje u jedno«, Joseph RATZINGER, Duh Sveti i Crkva, u: Joseph RATZINGER, *Slike nade*, Zagreb, 1998., 72. O kristološkom i pneumatološkom temelju sinodalnosti vidi u: NIKOLA ETEROVIĆ, Biskupska sinoda – razvitak sinodalnosti u Crkvi, 415–417.

⁴⁴ Hermann J. POTTMEYER, Dijaloške strukture u Crkvi i teologija zajedništva (communio) Drugog vatikanskog koncila, 28

Summary

**»COMMUNIO THEOLOGY« OF THE SECOND VATICAN COUNCIL
AS THE STARTING POINT AND FOUNDATION OF SINODALITY**

Nela GAŠPAR

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Theology in Rijeka – Dislocated Studies
Omladinska 1, HR – 51 000 Rijeka
nelagaspar99@gmail.com

*The topic of this article is sinodality as a gift and a task. The perspective of reflection is the transcendental foundation of sinodality and its context is European society. Since interpretations of the term sinodality always start from the fact that it comes from the Greek term *sýnodos*, which literally means »walking together«, i.e. activity of more persons directed towards the same goal, the first part of the article points out the essence of conciliar ecclesiology, the relation between *communio* ecclesiology and sinodality. This relation necessarily points towards the transcendental foundation of sinodality. Hence, this foundation is the theme of the second part of this article, in which the author starts from the transcendental origin of dialogical structure of the human being and the dialogical character of the Christian revelation. The context of reflection of this topic is European. This is why in the third part the author points out uncertain ecclesial affiliation on the European continent as the fundamental characteristic of the context of reflection (*Sitz im Leben*). This characteristic of the European continent demands new evangelisation and sinodality is a precondition of its success. Sinodality as a task is the focal point of the fourth part of the article, entitled »Sinodality and Prophecy in the Contemporary European Society«.*

Keywords: *sinodality, *communio*, community, gift, task.*