

Sociokulturni i društveno-povijesni uvjeti i suвременa karizmatska religioznost

Stipe Tadić

e-mail: Stipe.Tadic@pilar.hr

UDK: 29:27-58 6.272/273

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 10. srpnja 2007.

Prihvaćeno: 18. rujna 2007.

U prvom dijelu rada govori se o temeljnim obilježjima, suvremenim socio-kulturnim i društvenim okolnostima i pojavi suvremene karizmatske religioznosti u svjetonazorski pluralnome društvu. Moderno društvo, koje je nastalo rasapom srednjovjekovnoga sakraliziranoga društva, što se religijsko-religioznog fenomena tiče, bilo je najviše obilježeno sekularizacijskim procesima i radikalnom sojetovnošću svijeta. U takvom je društvu, međutim, prosvjetiteljski svjetonazor generirao i vlastite religijske sastavnice. Poglavitito vjeru u pozitivistički orijentiranu znanost i njezina soteriološka obećanja, racionalističko objašnjenje i rješenje svih ljudskih pitanja i problema, vjerovanje u linearni

progres ljudskoga društva, utopijska obećanja velikih ideologija. Postmoderno društvo pak nastupa upravo rušenjem ovih religijskih sastavnica modernosti, a na religijskom planu dolazi do povratka svetoga, revitalizacije religije, antisekularizacijskih procesa, postsekularnih poplava »novih« religijskih pokreta i različitih i raznorodnih sakralnih družbi.

U drugom dijelu riječ je o suvremenom karizmatskom pokretu unutar Katoličke crkve, koji je nastao koncem šezdesetih godina prošloga stoljeća i proširio se velikom brzinom širom svijeta. Taj pokret, koji rehabilitira autentično religiozne dimenzije vjerničkoga života, postao je najvećim duhovnim događajem i pokretom prošloga stoljeća.

Ključne riječi: moderna, postmoderna, sekularizacija, antisekularizacija, karizma, pokret, duhovnost.

Uvod

Nema nikakve dvojbe, ne samo za sociologe religije nego i za službene religijske institucije, da je suvremeno svjetonazorski pluralno društvo najviše obilježeno fenomenom, rastom i razmahom sekularizacije s jedne strane, te pojavom gorljive i žarke religioznosti i »povratkom svetoga« s druge strane.

Sociolozi (religije) se, gotovo bez iznimke, slažu da u suvremenim kompleksnim zapadnjačkim društvima istodobno jačaju dvije vrlo

oprečne razvojne težnje: s jedne strane, zahtjev za radikalnom svjetovnošću, a s druge *otkriće svetoga* i oblikovanje gorljive religioznosti koja se očituje kako u pučkim obnovama sakralnoga («pobuni religijskih masa»)¹ tako i u svom manjinskom i elitističkom uzorku («pobuni religijske elite»).² Protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i protiv pretjeranih paktiranja tradicionalnih religijskih institucija s tim i takvim svijetom, dolazi do pravih »religijskih pobuna«: pobuna religijske elite (religijski pokreti, »nove duhovnosti«, »religije mladih«, karizmatske duhovnosti, itd.) i pobune religijskih masa: »pučka religija«, manifestativni obredi, obnova folklorne sakralnosti, i tome slično. U ovom ćemo se prilogu uobličenu u članak osvrnuti na »pobunu religijske elite« i unutar toga okvira na još uži segment: karizmatski pokreti u Katoličkoj crkvi. Karizmatski pokret je, naime, *prvorazredni duhovni događaj dvadesetoga stoljeća*,³ a njegovi pripadnici svojom žarkom molitvom i religioznošću emocionalnog zajedništva hladnoći birokratizma i institucionalnoj ukrućenosti eklezi-jalnih struktura suprotstavljaju toplinu zajedničkog življenja i ne-očekivano žarku pobožnost. Stoga bi se i moglo reći da je takva religija i religioznost ponajprije religioznost osobnog iskustva, emocionalnog zajedništva i čuvstvenoga karaktera.⁴ A njezini pripadnici, rehabilitirajući autentično religiozne dimenzije vjerničkoga života, žele povratkom iskustvima prve Crkve i naglašavanjem važnosti djelovanja Duha Svetoga i njegovih darova u svakodnevnom vjerničkom životu, reevangelizirati i obnoviti cijelu Crkvu.

Povijesno-društvene i sociokulturne (ne)prilike

Broj »novih proroka«, vjerskih vođa, suvremenih mesija i navjestitelja sretnijeg razdoblja čovječanstva u suvremenom društvu u kojem će, prema njihovim obećanjima, vladati poštovanje, ljubav i razumijevanje, sve je veći. Javljaju se u suvremenom, materijaliziranom i potrošačkom svijetu »bez sadržaja i smisla« prepunom otuđenih pojedinaca, djelomično kao prosvjed protiv radikalne svjetovnosti svijeta, ali i kao *neutaživoa žeđ* za duhovnim u (post)modernom društvu, te kao duhovni i obnoviteljski pokreti u Crkvi.

Sociologija religije uzroke pojave novih religijskih pokreta, suvremenih eklezijalnih pokreta i karizmatskih gibanja u Crkvi upravo vidi u novovjekovnim procesima sekularizacije, ne samo suvremenoga svijeta

¹ J. JUKIĆ, *Povratak svetoga*, Split, Crkva u svijetu 1988.

² Usp. S. TADIĆ, *Tražitelji Svetoga*, Zagreb, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2002.

³ Usp. J. JUKIĆ, *Budućnost religije*, Split, Matica hrvatska, 1991, str. 228-235.

⁴ Usp. D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, 1990, Paris, Cerf.

nego i tradicionalnih religijskih institucija. Stoga se, poglavito mladi ljudi u svojim neutaženim iskonskim traganjima za osobnim vjerničkim iskustvom i novim duhovnim sadržajima, okreću novim religijskim buđenjima, religijskim pokretima i/ili karizmatičkim zajednicama, tražeći u njima osobno religiozno iskustvo i utaženje svoje iskonske duhovne žeđi. Suvremeni religijski »revival« događa se upravo u vrijeme globalne krize modernosti, dovođenja u pitanje legitimiteta cjelovitog zapadnjačkog društva koje se u *post-znanstvenom*, *post-političkom*, *post-modernom* i *post-sekularnom* vremenu počinje pitati za granice i smisao (instrumentalnog) (raz)uma, linearnog napretka, slobode ljudske djelatnosti i jednodimenzionalnosti života.

Razumije se pak da se pojava suvremenih karizmatskih gibanja i pokreta ne može svesti na društvene okolnosti i događanja, značilo bi to nedopustivi redukcionizam (gotovo do banalnosti), ali pri razumijevanju njihova nastanka i djelovanja poznavanje i sociokulturnih, popratnih fenomena može pripomoći boljem razumijevanju toga, posljednjih desetljeća, vrlo aktualnog fenomena.

Želimo stoga samo u kratkim crtama naglasiti ključne sociokulturne i povijesno-društvene momente koji su doveli do *antisekularizacijskih procesa i suvremenih karizmatskih gibanja*. Riječ je, naime, o modernom i postmodernom vremenu. Karakteristike, odnosno, temeljna obilježja ovih povijesnih epoha, unatoč mnogim neslaganjima i sporenjima među stručnjacima, poznata su. Moderno doba izrasta dugotrajnim, višestoljetnim povijesnim nestajanjem starog tradicionalnog, sakraliziranog društva.⁵ Moderno doba izrasta iz renesanse koja se sva događa u znaku afirmacije čovjeka (humanizam) i ideje o njegovoj autonomiji i punoljetnosti. Pojavom humanizma, renesanse i reformacije, a potom još i deizma i prosvjetiteljstva, ljudi su se sve više i više počeli udaljavati od (kršćanske) vjere i Crkve. Humanizam im je odvratio pozornost od Boga, renesansa ih je poganzirala, a reformacija pobunila protiv hijerarhije. Deizam ih je »odriješio« od Božje providnosti, a prosvjetiteljstvo od kršćanske vere i teologije.

Premda je za modernu, što se vjerovanja tiče, dominantno obilježje sekularizacija, ona je itekako obilježena religijskim sastavnicama i »svojim dogmama«. Ponajprije vjerovanjem u neograničenu moć ljudskoga

⁵ Nema suglasja među stručnjacima glede kronološkog nestanka starog srednjovjekovnog, feudalnog *orda*, i nastanka *modernoga društva*. Uglavnom riječ je o dugom povijesnom hodu od XI. do XVII. st., koji je povezan s reformacijom, renesansom, prosvjetiteljstvom, novovjekom autonomijom čovjeka, otkrićima, etc. Pozitivnim (empirijskim) znanostima pripada ključna uloga i odlučujući utjecaj pri prijelazu iz predmoderne u modernu epohu društvenoga i povijesnoga hoda. Pozitivistički orijentirana znanost zacijelo je imala i središnju važnost u pridonosenju činjenici da čovjek i antropologija dođu u središte pozornosti i preuzmu mjesto koje je tradicionalno pripadalo Bogu i religiji.

razuma, linearni napredak ljudskoga društva, vjerovanje kako će (pozitivne) znanosti riješiti sve ljudske probleme, etc.

Međutim, ta optimistička i naivna religijska očekivanja moderne koncem šezdesetih godina prošloga stoljeća, kada i nastaju karizmatička gibanja, počinju doživljavati svoj početak kraja. Potpuni fijasko nove ljevice na političkom području definitivno ruši mogućnosti realizacije političke utopije i njezinih slatkorječivih soterioloških obećanja. Legitimnost cjelovitoga društva i pojedinca u njemu postaje upitnom i problematičnom. Moderna civilizacija, odnosno točnije kazano prosvjetiteljski svjetonazor (ili *vjera u razum!*), koja je obećavala da će pozitivne znanosti riješiti sve probleme društva i čovjeka u njemu našla se više pred razornim i katastrofičnim prijetnjama od rezultata te iste znanosti negoli pred rješenjem svekolikih ljudskih problema. Raskorak između tehničkih i tehnoloških dostignuća, s jedne strane, i etičke svijesti, s druge, ne da se »znanstveno« nadvladati. Ontološki rascjep između fizike i *meta-fizike* doveo je u svojim počecima do supostojanja dviju paralelnih istina: znanstvene i religijske. Svijet moderne, poglavito u svojoj prosvjetiteljskoj, svjetonazorskoj varijanti, priklonio se prvoj. A kada je daljnjom fragmentarizacijom istine došlo do globalnoga gubljenja smisla, čemu je radikalna sekularizacija društva i *zalaz svetoga u suvremenom industrijskom društvu*⁶ bio ključnim čimbenikom, svijet moderne (*p*)ostaje lišen svoje utopističke aureole.⁷

Ono pak što je na globalnome društvenom planu prethodilo antisekularizaciji bilo je svekoliko potkapanje temelja i *rušenje poglavito religijskih sadržaja moderne: vjera u znanost, linearni progres, lažna obećanja društvene utopije, kolosalna i spektakularna rušenja velikih ideologija* i njihovo prelaženje u mentalitete. Moderna kasnih šezdesetih, dakle, iscrpljuje sve tradicionalne oblike svoga legitimiteta i dovodi do osjećaja sveprisutne krize. Fragmentarizacija istine, znanosti i slike svijeta dovodi do gubljenja globalnoga smisla.

U globalnome gubljenju smisla, nakon raz-o-čaranja svjetovnim i onim čemu se iskazivao *kult kao religijskomu* (»znanost«, »progres«, ideologija), dolazi do *intenzivnog i neutaživoga traženja osobnog, neposrednog doživljaja svetoga*. Karizmatička gibanja pak upravo takva pitanja stavljaju u središte svoje pozornosti. Poglavito pak obećavaju mogućnost *osobnog, neposrednog, iskustvenog doživljaja svetoga*. Budući da su se u modernome svijetu sekularizirala ne samo društva, nego i tradicionalne religijske institucije — otuda onda u karizmatičkom pokretu jasna i nedvojbeno rehabilitacija autentično religijskih i religioznih dimenzija života.

Društvene razloge za pojavu novog religioznog buđenja, koja je danas lako prepoznatljiva u mnoštvu crkvenih skupina, vjerskih za-

⁶ S. ACQUAVIVA, *L' eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966.

⁷ Usp. S. TADIĆ, *Op. cit.*, str. 222-225.

jednica, karizmatičnih družbi, ponajprije valja tražiti u krizi modernosti i raspadu njezinih svjetovnih mitova. Većina se sljedbi i novih religijskih pokreta na Zapadu pojavila od konca šezdesetih godina prošloga stoljeća. Vidljivo je da se njihovo pojavljivanje dogodilo usporedo s procesom radikalne sekularizacije svijeta i tradicionalnih religijskih institucija. Te grupe gorljive pobožnosti, u doba nestabilnosti i krize modernosti i prelaska u postmodernost,⁸ nude odgovore koji su na osobit način smirujući: spontane obrede, vrlo labilnu neformalnu organizaciju, zajednicu kao nositeljicu stabilne istine, sigurnost i spasenje.

Suvremeno karizmatično buđenje događa se na prostoru gdje je sekularizacija jamačno bila najukorjenjenija — u gradu i društvu blagostanja. Tu se upravo razvio tijekom osjećajne religioznosti i slobodnog religioznog zajedništva, u kojemu je naglasak više stavljen na kakvoću unutarnjeg doživljaja, iskustva i duhovne sadržaje, negoli na društvenu ili političku zauzetost vjernika u svijetu.

Osobne potrebe uključivanja u takve grupe reakcija su na anonimnost u suvremenom društvu koje depersonalizira čovjeka i lišava ga osobnosti, te potrebe za društvenim priznanjima, za sudjelovanjem i aktivnim angažiranjem, zahtjev za kulturnim identitetom, poglavito pak traganje za transcendentnim i osobnim, neposrednim religioznim iskustvom nezadovoljenim u visokotehniziranom potrošačkom i posve sekulariziranom društvu.

Usred nepovoljnih društvenih okolnosti neočekivano se pojavljuje i spontano širi karizmatički pokret, a rast i domašaj mu je takav da se naziva i postaje najvećom »duhovnom revolucijom«⁹ našeg vremena. Samorazumljivo je pak da se ta »duhovna revolucija« ne obavlja svjetovnim sredstvima, nego svim onim što je u očima svijeta »ludo«, »nekorisno«, »suvišno«, »neučinkovito« i »besmisleno«. Ni od koga predviđeno karizmatičko gibanje i neočekivani vjerski preporod nastao je, dakle, na vrhuncu posve sekulariziranog svijeta. Vrlo brzo se proširio u mnogobrojnim zemljama diljem svijeta i po svim kontinentima.

⁸ Prema mišljenju našeg najpoznatijeg religijologa i sociologa religije J. Jukića u određenju »postmoderne najbolje je poći od moderne i uglaviti njihove opreke: A središnja je jamačno opreka u tome što se postmoderna iskazuje kao kriza glavnih mitova moderniteta: razuma, znanosti napretka i demokracije. Zato ovdje valja pokazati kako je došlo do toga da su veliki ideali moderne postali u postmoderni neplodni mitovi, neostvareni znanstveni snovi, odbačene utopije ili velike priče.« J. JUKIĆ, *Nove društvene prilike i ezoterično-okultna religioznost* u: M. Nikić, (ur.), *Novi religiozni pokreti*, Zagreb, FTI, 1997, str. 112.

⁹ U kršćanstvu je *revolucija* oduvijek interpretirana kao *revolutio rerum*, a ne kao prevrat. Pod tim se pojmom misli ponajprije obnavljanje svih stvari kao spasenjski početak prema kojemu vodi obnova, pri čemu je misao o kontinuiranoj ponovljivosti isključena. A. HALDER, *Filozofijski rječnik*, Grafocenta, Zagreb, 2000, str. 307.

Što se pak specifičnosti djelovanja i poruke tiče, pripadnici karizmatičkog pokreta žele, sažeto rečeno, oživjeti u današnjoj Crkvi praktično iskustvo nazočnosti Duha Svetoga i njegovih darova u svakodnevnom životu vjernika.

Iako zahvaćen burnim zamahom rasta, karizmatički pokret se izrazito elitistički strukturirao. To potvrđuju i sociološka istraživanja.¹⁰ Što se pak socioekonomskog statusa tiče, pripadnici duhovskih družbi dolaze pretežno iz krugova intelektualaca, srednjih građanskih slojeva, rukovoditelja, industrijskih poduzeća. »Karizmatičari su obično osobe istančane kulture, visoke naobrazbe i do kraja urbanizirani. Katolički duhovski pokret se začeo na teološkim učilištima i zahvatio najprije njihove predavače i studente, dakle izabrane pojedince koji se nalaze na samom vrhu društvene i obrazovne ljestvice. To je međutim po sebi razumljivo jer se ova suvremena obnova mističnih tradicija nije ni mogla drugačije obaviti osim u ozračju malih, intimnih i elitnih skupina kršćana.«¹¹

Kako bi se što bolje razumjelo karizmatička gibanja i pokret, potrebno mu je prići sa zrenika *neispunjene čovjekove potrebe za religioznom* u modernome sekulariziranom svijetu. Njegovi *funkcionalni nadomjesci* u svijetu moderne, *vjera* u znanost, pravocrtni napredak ljudskoga društva i soteriološka ideologijska obećanja (imanentne religije), nipošto nisu mogla biti primjerena zamjena autentičnom religijsko-religioznom doživljaju i iskustvu. Taj je pokret, naime, pravi mali sažetak klasičnih religijskih tema. Molitva, govor u jezicima (glosolalija), čudesna ozdravljenja, proricanje budućnosti, (egzorcizam), vjerski zanos, mistična nadahnuća, obraćenje, meditacija, ekstatički zazivi i stanja, duhovni preporod, smisao za grijeh, pokoru i post. Naglasak je stavljen na unutrašnje duhovno iskustvo, krštenje u Duhu, ponovni Kristov dolazak (parusia!)...¹² Duhovski pokret, dakle, rehabilitira religioznu dimenziju u kršćanskoj vjeri.

Budući da molitva, najuniverzalniji od svih religijskih čina, zauzima najvažnije mjesto u životima pripadnika karizmatičkog pokreta, i sam je pokret poistovjećen s molitvenim gibanjem. Pripadnici karizmatičkog pokreta naglašavaju važnost zajedničke molitve, jer se Duh u prvom redu preko molitve dariva zajednici. Samo u tom svjetlu možemo razumjeti važnost religiozne geste »polaganja ruku« ili »držanja za ruke« što u očima pripadnika karizmatičkog pokreta ima velik značaj.

U okružju potpune svjetovnosti svijeta i sekulariziranosti tradicionalnih religijskih institucija, dakle, duhovsko-karizmatičkom gibanju

¹⁰ Usp. J. SÉGUY, *Les conflits du dialogue*, Paris, 1973, str. 82.

¹¹ J. JUKIĆ, *Op. cit.*, str. 131-133.

¹² Usp. *ibid.*, str. 132.

nesklonih, ne samo društvenih nego i eklezijalnih prilika, nastao je novi pokret, koji teži za prvotnom svetošću Crkve apostolskih vremena, na čijem je početku bio blagdan Duhova. Karizmatičko-duhovska gibanja i pokret su zacijelo tipični primjeri nositelja antisekularizacijskih procesa kako u suvremenom društvu tako i u eklezijalnim strukturama. A ti su procesi po sebi i na izravan način *re-akcija* na pretjeranu svjetovnost svijeta i eklezijalno »paktiranje« s tim i takvim svijetom.

Samo u naglašavanju važnosti doživljajnog, emotivnog, zajedničarskog, osobnog, iskustvenog, u novim karizmatičko-duhovskim gibanjima i pokretima sociolog (religije) može »pročitati« i(sta) obilježja suvremene postmoderne pobune protiv racionalističke teologije, kulturnog vjerovanja u razum i pozitivistički orijentiranu znanost. Nadanja, očekivanja i soteriološka obećanja moderne nisu se ostvarila niti su se mogla ostvariti. Neograničena vjera u znanstveno-tehnički napredak i realizaciju pravednoga, utopijskog društva na zemlji, dakle uvjetna (para)religija, nije mogla biti primjerenom zamjenom autentičnoj religiji i religioznosti. Moderna je iscrpila sve tradicionalne načine legitimiranja.

Jedan od glavnih čimbenika pojave novih crkvenih laičkih *pokreta*, karizmatičkog pokreta i *gibanja* svih vrsta i formi, prema mišljenju sociologa religije, svakako treba tražiti u novovjekovnom fenomenu i procesu *posvjetovljenja* i to ne samo suvremenih modernih društava, nego i tradicionalnih religijskih institucija.

Razumljiv je stoga pokušaj sociologa da se novi eklezijalni pokreti kao i karizmatička obnova u Duhu interpretiraju i kao »šok« moderniteta i turbulentnog pokoncilskog vremena u Crkvi. Ova se gibanja također pokušalo protumačiti kao protest laika protiv eklezijalne kontrole ili, još preciznije kazano, prosvjed protiv monopola klerika nad područjem sakralnoga, te konačno kao odnos pojedinca prema njemu »nadređenim strukturama«, grupi, odnosno zajednici.

Pripadnici karizmatičkog gibanja drže da su se svojim životom približili apostolskom razdoblju prve Crkve, prihvaćaju sve objavljene kršćanske istine, a naglašavanje karizmi Duha Svetoga i njegova djelovanja u svakodnevnom životu vjernika, samo je reakcija na zapostavljenu i zaboravljenu istinu o Duhu Svetomu, koja je tijekom povijesti u tradicionalnom kršćanstvu gotovo iščeznula. Oni također vjeruju da se svi događaji i iskustva prve Crkve, koji su se prema Djelima apostolskim¹³ dogodili na dan Pedesetnice, mogu i danas doživjeti u žarkoj molitvi, »krštenjem u duhu« i osobnome vjerničkom doživljaju i iskustvu.

¹³ Usp. Dj. 2, 1-14.

Doprinos Drugog vatikanskog koncila i učiteljstva Crkve

Ni od koga predviđen karizmatički pokret zapravo je i svojevrsni odgovor vjernika laika, dakle vjernika koji nisu pripadnici kleričkog, hijerarhijskog dijela Crkve, na ponajprije eklezijalne, a zatim i društvene prilike i izazove svoga vremena. On je i specifični *znak vremena* u kojemu je nastao. Prema Drugom vatikanskom koncilu pak, jedna od glavnih zadaća Crkve, rečeno je, jest »otkrivanje znakova vremena«. ¹⁴ Koncilom se okolnosti mijenjaju i dolazi do »pomaka naglaska« s hijerarhijskog i »reprezentativnog« dijela laika na cjelokupni Božji narod. ¹⁵ Koncil je zacijelo u cijeloj Crkvi donio »pomak naglaska« i »pokazao da kler nije središte Crkve nego da postoje drugi centri kojima je kler samo sveta služba«. ¹⁶ Stoga se u novim eklezijalnim pokretima — a karizmatički je pokret samo najeklatantniji primjer takvog pokreta — naglasak premješta s ministerijalnog, oficijelnog, (funkcionalnog) svećeništva na opće svećeništvo svih krštenika, na cjelokupni Božji narod, te na opći poziv na svetost, snažno naglašen u Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*. ¹⁷ U dokumentima Drugoga vatikanskog koncila govori se o mjestu i ulozi laika u Crkvi i svijetu, naročito u već spomenutom dokumentu *Lumen gentium* te u Dekretu o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem*. U apostolskim pobudnicama pape nakon Koncila još više akceptiraju ulogu i specifičnost položaja laika, kako u Crkvi tako i u svijetu, primjerice, *Evangelii nuntiandi*, ¹⁸ *Catechesi tradendae* ¹⁹ te *Cristifideles laici*. ²⁰

Drugim vatikanskim koncilom Crkva je napravila veliki iskorak prema modernome svijetu. »Pomakom naglaska«, s ministerijalnog svećeništva prema općem svećeništvu Božjeg naroda, stvorene su i teološke pretpostavke za snažnije laičko djelovanje i njihov drukčiji tretman. Stoga je opravdano reći da je poticaj za nastanak novih crkvenih laičkih pokreta — koji *sensu latte* također pripadaju karizmatičkim gibanjima u Crkvi, a time i karizmatičkom pokretu *sensu stricto* — došao iz same Crkve. Naime, u

¹⁴ Usp., primjerice, koncilne dokumente: *Gaudium et spes* br. 11; *Dignitatis humanae* br. 15; *Apostolicam actuositatem* br. 14, u: Dokumenti Drugog vatikanskog koncila, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1986.

¹⁵ Usp. P. BARUN, Koncil kao kraj sužanjsva laika, *Nova prisutnost*, III/2, 2005, str. 235-237.

¹⁶ T. IVANČIĆ, Evangelizacijska uloga kršćanskih bazičnih i drugih skupina, *Crkva u svijetu*, 1, 1983, str. 17-28.

¹⁷ Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium* br. 6, u: Dokumenti Drugog vatikanskog koncila, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1986.

¹⁸ PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi* — Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu, Rim, 1975.

¹⁹ IVAN PAVAO II., *Catechesi tradendae* — Apostolska pobudnica o vjerskoj pouci u naše vrijeme, Rim, 1979.

²⁰ IVAN PAVAO II., *Cristifideles laici* — Apostolska pobudnica o pozivu i poslanju laika u Crkvi i svijetu, Rim, 1988.

promijenjenim sociokulturnim i povijesno društvenim okolnostima u svijetu, Crkva nije sprječavala nego poticala njihovo nastajanje.

U suvremenom sekulariziranom svijetu Crkva se po svjesnim, angažiranim i vjernički iskusnim laicima želi inkorporirati u svijet. Vidljivo je to iz svih službenih dokumenata od Drugoga vatikanskoga koncila na ovamo. Naročito u apostolskoj pobudnici *Christifideles laici* i Obredniku *Inicijacije* — red pristupa odraslih u kršćanstvo, te enciklici *Evangelii nuntiandi*. U papinoj enciklici *Redemptoris missio* ističe se sljedeća uloga tih pokreta u Crkvi: »Unutar Crkve postoje različite vrste služenja, funkcija, službi i oblika uvođenja u kršćanski život. Pri tome mislim na novost koja se u najnovije vrijeme pojavila u nemalom broju Crkvi: jak razvitak 'crkvenih pokreta' obilježenih velikom misionarskom snagom. Tamo gdje se oni u poniznosti uključe u život mjesne Crkve, a biskupi i svećenici ih srdačno prime u biskupijske i župne strukture, ti pokreti čine pravi Božji dar za novu evangelizaciju i misijski rad u pravom smislu riječi. Preporučam stoga da ih se proširi i upotrijebi kako bi se, prije svega među mladima, dala novu snagu kršćanskom životu i evangelizaciji s pluralističkog gledišta na oblike udruživanja i izražavanja.«²¹

Duhovska, karizmatička gibanja u Crkvi odobrio je prvi (po)koncilski papa Pavao VI. Na blagdan Duhova 1975. riječima: »Zajedno s cijelom Crkvom vi težite za *autentičnom katoličkom obnovom* (istaknuo S. T.) u Duhu Svetomu. Sretni smo jer vidimo znakove te obnove: ljubav prema molitvi, kontemplaciji, prema slavljenju Boga, prihvaćanju darova Duha Svetoga, intenzivnije čitanje Biblije. Znamo da i vi svoja srca otvarate za pomirenje s Bogom i sa svojom braćom.«²²

Drugom prigodom, za vrijeme rimskog susreta predstavnika karizmatičkih pokreta (1981.) papa Ivan Pavao II. je rekao: »Pavao VI. nazvao je duhovski pokret šansom za obnovu Crkve i svijeta. Šest godina nakon onoga kongresa ta se misao i obistinila. Crkva je uočila plodove vaše ljubavi prema Božjoj riječi. S osobitom radošću ustanovili smo kako su voditelji ove obnove predočili još cjelovitije viđenje Crkve...«²³

Potrebno je svakako spomenuti i veliku otvorenost Ivana Pavla II. prema novim crkvenim laičkim pokretima i karizmatičkim gibanjima. U jednoj od svojih posljednjih apostolskih pobudnica, u onoj o *Crkvi u Europi*, spominje veliku važnost pripadnika tih pokreta u reevangelizaciji Crkve i evangelizaciji svijeta: »Duh nalazi način kako probuditi obnovljenu predanost Evanđelju, velikodušnu raspoloživost služenju, kršćanski život obilježen evanđeoskim radikalizmom i misionarski zamah.«²⁴

²¹ IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio*, Rim, 1990, br. 72; hr. izdanje Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1991, Dokumenti 96.

²² PAVAO VI., *Nagovor na Duhove 1975*, www.vatican.va.

²³ A. F., SULLIVAN, *Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele*, Graz - Wien - Köln, Styra, 1984, str. 165.

²⁴ IVAN PAVAO II., *Crkva u Europi*, br. 15, Rim, 2003, www.vatican.va.

Još dok je bio na čelu Kongregacije za nauk vjere, sadašnji papa Benedikt XVI., o novim je crkvenim laičkim pokretima, tj. selektivnim skupinama u Crkvi rekao: »Ono što budi nadu na razini opće Crkve — a to se događa upravo u srcu krize Crkve u zapadnom svijetu — jest pojavak novih pokreta, koje nitko nije planirao, nego su niknuli spontano iz nutarnje životnosti svoje vjere. U njima se očituje — ma koliko god neznatno — nešto kao novo vrijeme Duhova u Crkvi. Mislim na Karizmatički pokret, na Kursiljo, na Pokret fokolarina, na neokatekumenske zajednice, na Comunione e Liberazione itd. Naravno, svi ovi pokreti potiču i neke probleme. Sa sobom nose, u većoj ili manjoj mjeri, i opas-nosti. Ali to se događa za svaku životnu stvarnost. Sada mi se događa sve češće da susretnem skupine mladih koji srčano prijanaju uz cjelovitu vjeru Crkve. Mladi koji potpuno žele živjeti tu vjeru i koji u sebi nose veliki misionarski zanos. Cjelokupni intenzivni život vjere, nazočan u ovim pokretima, ne znači bijeg u intimizam ili povratak u privatnost, nego jednostavno puno i potpuno katoličanstvo. Radost vjere koja se doživljava u tim pokretima ima u sebi nešto zaraznoga. Tu, na spontan način, niču nova svećenička i redovnička zvanja.«²⁵

Ivan Pavao II. u svom je dugogodišnjem pontifikatu često isticao kako je termin *pokret* ucijepljen u termin *poslanje*, odnosno *misija*. Sama je Crkva pokret. Crkvena otajstva označena su kategorijom poslanje, tj. misije. »Od Presvetoga Trojstva koje se priopćava u otkupiteljskom poslanju Sina, utjelovljenog Boga, koji se potom povezuje s djelotvornim poslanjem Duha preko poslanja Crkve dolazi se do poslanja vjernika koji krštenjem prihvaćaju Krista.«²⁶ Suvremeni laički crkveni pokreti u širem smislu riječi karizmatski pokreti, kao i sam karizmatski pokret u užem smislu riječi, uključeni su dakle u apostolsko (misijsko) poslanje samog pokreta Crkve, te ih je nemoguće dijeliti od apostolskog služenja Crkve. A Crkva se na Drugom vatikanskom koncilu proglasila služiteljicom svijetu. Pokret zapravo označava sami kršćanski životni dinamizam u nasljedovanju Isusa Krista i u odnosu prema cjelovitoj zbilji

²⁵ V. MESSORI, kardinal J. RATZINGER, *Razgovori o vjeri*, Split, Verbum, 2001., str. 38-39.

²⁶ A. SCUOLA, u: *I movimenti nella Chiesa, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali Roma, 27-29 maggio 1998.*, Rim, 1999, str. 109-103. Kako bi se moglo razumjeti povezanost između poslanja Crkve, tj. njezine misije, i tvrdnje da je i sama Crkva pokret, potrebno se prisjetiti da je riječ *missione*, tj. *poslanje* etimološki povezana s glagolom *mitto*, koji je izvorni prijevod grčkog termina *apostello* (usp. Lk 24, 49). Scuola ističe kako su *poslanje*, *misija* i *apostolat* u biblijskom novozavjetnom rječniku zapravo istoznačnice. Glagol *mitto* (*apostello*), zapravo, ne označava bilo kakvo poslanje, niti poslanje bilo kamo, nego poslanje u službi ostvarenja božanskoga plana. Može se, dakle, ustvrditi da je termin poslanje, *missio* upravo posredovanjem kategorije apostolata objektivno i terminološki povezan s terminom pokret. Pokreti su naime oblici apostolata.

kršćanskoga poslanja. Stoga su u završnoj izjavi Svjetskoga kongresa pripadnika Crkvenih pokreta održanog u Rimu 1998. godine posebno istaknute dvije značajke koje je i Ivan Pavao II. osobito istaknuo. Prva je to da je sama Crkva u određenom smislu »pokret«, a druga da su institucionalne i karizmatičke dimenzije Crkve jednako bitne za njezino poslanje.²⁷

Karizmatička obnova — obnova u Duhu

Karizmatički pokreti u Katoličkoj crkvi nastali su na tlu Sjeverne Amerike koncem šezdesetih godina prošloga stoljeća. Prva duhovska iskustva u Katoličkoj crkvi doživjeli su profesori (laici) i studenti katoličkog sveučilišta Duquesne u Pittsburgu. Dogodilo se to, za blagdan Duhova 1967. godine, preko ustrajne molitve, potpunog predanja i polaganja ruku jednih na druge. Duhovska, molitvena i karizmatička gibanja iz Amerike su se vrlo brzo proširila u Europi, Latinskoj Americi i svim drugim kontinentima.

Molitveni susreti pripadnika karizmatičkog pokreta uključuju molitvu za unutarnje ozdravljenje, predanje Kristu, obnovu (svjesno prihvaćanje) sakramenata kao i molitvu za darove Duha Svetoga. Sve je protkano molitvom, meditacijom, veličanjem i slavljenjem Boga, pjesmom i klicanjem. U molitvi karizmatika sudjeluje čitavo tijelo: uzdignute ruke prema gore, raširene ruke, zažareni pogled, sklopljene ruke, pognuto tijelo, klečanje na tlu, prostiranje na tlo (prostracija), meditativni položaji tijela (kao u vježbama joge) itd. Molitve su uglavnom hvalbene, spontane, naravne, slobodno formulirane i bez propisanih ritualnih obrazaca.

Jedno od temeljnih obilježja karizmatičkog pokreta svakako je stvaranje molitvenih zajednica. Glad za molitvom i iskustvenim doživljavanjem Boga u ovim se grupama može vrlo lako primijetiti. A baš molitva, najuniverzalnija od svih religioznih kategorija... izražava religiju upravo u njezinu tražiteljskom nemiru. Molitva karizmatičara je naglašeno osobna, a molitveni sastanci u grupama održavaju se jednom tjedno, bez čvrsto strukturiranih pravila. Gotovo svaki molitveni susret počinje čitanjem teksta iz Biblije, nakon kojega slijedi kratko razmatranje, odnosno meditacija nad tim tekstom, a zatim počinju spontane, osobne, glasne molitve, klicanja, uzdasi, zazivi, pjesme... Članovi grupe vrlo često mole za pojedinog člana, ukoliko zatraži da se za njega posebno moli, na taj način da polažu ruke na dotičnog pojedinca. Ponekad dolazi do

²⁷ Usp. *Mesaggio finale del Congresso*, 213-216; usp. *Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell'Incontro con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità*, ibid, str. 221.

krštenja u Duhu Svetomu, do proricanja, svjedočenja, i govora u jezicima (glosolalija).²⁸

Od samih početaka katolički pentekostalni pokret, unatoč određenim napetostima između institucionalne Crkve i »nositelja karizmatičkih službi« koje nisu malene, a koje su inače dobro poznate u odnošajima između karizme i institucije, produbljuje svoju lojalnost, privrženost i odanost institucionalnoj Crkvi. S druge pak strane primjećuje se i puno veća fleksibilnost i elastičnost (institucionalne) Crkve koja postaje svjesnom da u suvremenom i religijski pluralističkom svijetu nema više ekskluzivnu moć kao *jedina Crkva* kao što je to bio slučaj u prošlosti.²⁹ Pripadnici karizmatičkog pokreta nikako ne žele biti institucija ni konkurencija (službenoj) hijerarhijskoj Crkvi. Oni svojom osobnom, intenzivnom i vrlo dinamičnom duhovnošću žele iznutra i u potpunosti preobraziti kršćanstvo uključivši i instituciju. Ne žele biti ni organizacija poput drugih organizacija u Crkvi kao što su to, primjerice, crkveni redovi ili udruge. Stoga se lako i »uklapaju« u sve druge strukture, udruge i redove i kažu da će kao pokret nestati kad cijela Crkva bude obnovljena i preporođena. Razumljivo je, dakle, njihovo ostajanje uz instituciju. Ona se može preporučiti i obnoviti samo iznutra, a ne time da je se odbaci i napusti. »Sklad između karizmatičke obnove i institucije očituje se do paradoksa. Dok su konfesije najotpornije prema institucionalizaciji (evanđelici, metodisti, baptisti) ostale nepropusne prema neo-pentekostalizmu, dotle je on procvao u najjače institucionaliziranim grupama — episkopalaca, luterana i prezbiterijanaca. A najbrže se proširio i najbolji prijem imao u Katoličkoj crkvi — najmasovnijoj i za koju se moglo očekivati da će biti najalergičnija prema pentekostalnoj struji. Upravo su u Rimskoj crkvi pentekostanci najprivrženiji svojoj Crkvi, duboko i iskreno.«³⁰

Karizmatički pokret u Katoličkoj crkvi nije naišao ni na kakav *službeni* otpor ili neprihvatanje. On se, štoviše, pokazao jakom i neočekivanom podrškom Crkvi u vremenu kad je sekularizacija bila na svom vrhuncu. Ne ulazeći u detaljnije u odnošaj između karizme i institucije, odnosno između karizmatičkih gibanja u Crkvi i njezinog institucionalnog ili hijerarhijskog dijela, može se reći da određene napetosti postoje, te da su one razumljive pa i plodonosne.

²⁸ J. JUKIĆ, Op. cit., str. 136, kaže da je glosolalija »predpojmovni, iracionalni, neizrecivi, ekstatični, spontani, slobodni, arhaični govor, sličan tepanju ili mističkom slušanju božanskoga zvukovlja. Taj jezik drastično raskida s pravilima konvencionalnog izražavanja i korisnog ponašanja, pa otvara mogućnost u iskazivanju, približujući se tako estetskom i poetskom načinu stvaranja imaginarnih svjetova.«

²⁹ Usp. B. M. Mc GUIRE, *Pentecostal Catholics*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.

³⁰ R. LAURENTEN, *Karizmatička obnova u Katoličkoj Crkvi. Njezina budućnost i moguće opasnosti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1979, str. 27.

Prema katoličkom nauku svaki kršćanin, vjernik zapravo je karizmatik. Naime, ovdje se karizma shvaća kao (*charis* — milost) *milost*, a ona je već na krštenju dana svakom vjerniku. Radi se samo o tome da su upravo pripadnici karizmatičkog pokreta vrlo svjesni svoga *kršteničkog poslanja* i svoga dioništva u Kristovoj proročkoj, kraljevskoj i svećeničkoj službi. Stoga je kod pripadnika i razumljiv veći naglasak na općem svećeništvu Božjega naroda negoli na ministerijalnom, funkcionalnom svećeništvu. Karizma, prema shvaćanju katoličkih karizmatika, nije nikako samo osobina ili vlastitost i — »privilegij« — samo nekih članova nego *dar* svakom vjerniku članu Božjeg naroda (ne samo hijerarhiji!) koji osobno prihvati i vjerodostojno živi svoju vjeru. Štoviše, cjelokupni karizmatički pokret i njegovi članovi željeli bi postati »proročki narod Božji«. ³¹ Pripadnici karizmatičkog pokreta doista su veliki i istinski (Bogo)tražitelji, željni živog i autentičnog religioznog iskustva. Molitvene grupe koje oni obično stvaraju upravo su znak tog velikog traženja i žeđi za Transcendentnim.

Kamen spoticanja u karizmatičkoj obnovi svakako je povezan sa subjektivnim (ili još točnije kazano subjektivističkim) shvaćanjem religioznog iskustva i isticanjem »senzacionalističkih« *darova*: »krštenja Duhom Svetim«, govorenja u jezicima, »počinka u Duhu«, prorokovanja, čudesnih iscjeljenja... Otuda i proizlaze nesuglasice i nesporazumi sa službenim učenjem i poglavito racionalnom (točnije kazano racionalističkom!) teološkom doktrinom. Pravi korektiv u tome pitanju može biti i jest karizmatičko uvjerenje i praksa podčinjavanja sudu zajednice, odnosno Crkve. »Dar razlikovanja duhova« u duhovsko-karizmatičkom gibanju, stoga, ima izuzetno važno mjesto.

Karizmatička obnova je vrlo dinamičan proces, fluidan i »neuhvatljiv«. On u sebi ima većinu obilježja suvremene postmoderne religioznosti: emocionalnosti, zajedništva, slobodnog, neobveznog pripadanja grupi, osobnog (subjektivnog) religioznog iskustva... Dapače, na temelju nekih vanjskih, pojava sličnosti (isticanje osobnoga religioznoga iskustva, holističke vizije svijeta, opiranje materijalističkome društvu, ljubav i suosjećanje kao temeljni pogled na druge, a poglavito *isticanja* »*dara liječenja*« i »*dara proricanja*« što na planu suvremenih (*para*)religijskih pokreta svoj ekvivalent ima u poplavi iscjelitelja i vidovnjaka!), neki su sociolozi povukli paralele između karizmatičkog pokreta i New agea. ³² Drugi su pak otišli u obrnutom pravcu pa u karizmatičkom pokretu vide oživljavanje predmodernog kršćanskog konzervativizma i okupljalište protukoncilskih oporbenih snaga. ³³ D. Hervieu-Léger u karizmatičkoj

³¹ U Bibliji, na koju se vrlo često pozivaju, stoji: »O kad bi sav narod postao prorok!« (Br 11, 29).

³² Usp. J. P. SOUZE, *Renouveau charismatique, Les catholiques du New âge?*, Lyon, 1994, str. 120; D. HERVIEU-LÉGER, *Charismatisme catholique et institution*, u: *Le retour des certitudes*, Paris, Cerf, 1987, str. 218-232.

³³ Usp. M. INTROVIGNE, *La sfida pentecostale*, Torino, 1996, str. 80-83.

obnovi vidi snažnu težnju za čuvstvenim i jasnijim i doživljajem vjere, čime se vjera uspješno oslobađa ideoloških zahtjeva modernosti: klase, nacije, etničkih obilježja.³⁴ »Takva će onda vjera po svojim sastojnicama biti čista opreka i oporba modernitetu i njegovim ideološkim zahtjevima. Stoga nije pogrešno reći da se kršćanstvo u tim skupinama ne nudi baš svakome nego samo nekima, što je u posvemašnjoj protivnosti prema tradiciji gdje je okvir župne zajednice bio gotovo nezaobilazan pa je isključivao bilo kakav izbor. A izvršen izbor i odabir je već neka post-moderna.«³⁵

Kod nekih se pripadnika karizmatičkog pokreta ne mogu isključiti i nekontrolirane želje za darovima Duha Svetoga. Naročito pak za onima koji se odmah i senzacionalno manifestiraju: govor u jezicima (glosolalija), dar ozdravljenja, »počinak u duhu«, proricanja itd. Oni »najrevniji« i najoduševljeniji ne uspijevaju se suzdržati da ne pozovu baš sve i svakoga na obraćenje i promjenu života po njihovom primjeru ili »receptu«, ne ustručavajući se čak ni od »držanja lekcija« »neobraćenima i tradicionalistima«. No, to su doista ekstremni slučajevi koji se mogu naći u svim religijskim sustavima, ali su ipak svojstveniji manjim religijskim skupinama »iluminiranih« i »sektama«. Upravo zbog tih ekstremnih primjera »vjerničke gorljivosti« u nekim hijerarhijskim i vjerničkim krugovima dolazi do određenog distanciranja od cijelog pokreta pa čak i do grubog etiketiranja pripadnika karizmatičkog pokreta (fanatici, zanesenjaci, čudaci, sektaši, elita i tome sl.). Ali metodom krajnjih slučajeva i marginalnih pojava ništa se ne dokazuje. Nakana takvih paušalnih, uopćavajućih i pojednostavljenih etiketiranja pripadnika ovoga postmodernog planetarnog duhovskog gibanja i nije dokazivanje nego diskvalificiranje njegovih pripadnika. Ono pak što je vrijedno ne nalazi se u »senzacionalnostima« i ekstremnostima pojedinih pripadnika karizmatičkoga pokreta, nego u istinskome tražanju Svetoga većine njegovih pristalica. I to u radikalno sekulariziranom svijetu i poplavi svetoga u postmodernom vremenu.

Umjesto zaključka

U prethodnim promišljanjima i refleksijama pokušalo se nešto više, sa socioreligijskog zrenika, osvijetliti sociokulturne i društveno-povijesne

³⁴ Usp. D. HERVIEU-LÉGER, *Charismatisme catholique et institution*, in: *Le retour des certitudes*, Paris, Cerf, 1987, str. 218-232.

³⁵ J. JUKIĆ, *Nove društvene prilike i ezoterično-okultna religioznost*, u: M. Nikić (ur.), *Novi religiozni pokreti*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, 1997, str. 121-122.

prilike i »sudbinu« religije u tim epohalnim (ne)prilikama. Od središnjeg mjesta koje joj je pripadalo u tradicionalnom predmodernom društvu, preko posvjetovljenja i radikalnih sekularizacijskih iskušenja, društvene irelevantnosti i marginalizacije u modernome društvu pa do ponovnog stupanja na društvenu scenu, povratka svetoga, poplave »novih« religijskih pokreta, bujanja različitih i raznorodnih sakralnih i (para)religijskih družbi u postmoderni. Religija tijekom povijesti doista pokazuje svoje čudnovate i nedokučive metamorfoze. Trpi sociokulturne i društvene promjene s kojima se ponekad i samo izvanjski suobličuje, s jedne strane, dok s druge strane sama generira takve promjene pokazujući svoje mnogobrojne izvanjske forme i iznenađujuću unutaraju vitalnost. No, bez obzira na to kakvu izvanjsku formu religijsko strukturiranje moglo poprimiti, od masovno manifestativnih do osobno intimističkih i individualističko-narcističkih, tijekom svih sociokulturnih i povijesnih (pro)mjena čovjek i dalje ostaje — *homo religiosus*. Pripadnici suvremenih karizmatskih gibanja i pokreta zoran su primjer tome u prilog.

Summary

*Socio-cultural and historical conditions and contemporary
charismatic religiosity*

The first part of the article debates the question of basic characteristics, contemporary socio-cultural and social circumstances and the occurrence of the nowadays' charismatic religiosity in the pluralistic society. Modern society, which was born after the downfall of the medieval sacralized society, as far as religiosity and religious phenomena are concerned, was mostly marked by secularizing processes and the radical secularity of the world. In such society, however, the way of thinking of the Enlightenment has generated also its own religious components. First of all, a faith in a positivistically oriented sciences and its soteriological promises, the rationalistic explanations and the solution of all human questions and problems, the belief in a linear progress of human society, the Utopian promises of great ideologies. The post-modern society acts, on the contrary, by destroying these *religious component* of modernity, while at the religious level there is a *return of the holy*, a revitalisation of religion, the occurrence of anti-secularizing processes, of post-secular inundations of »new« religious movements as well as of various and different sacral societies.

The second part of the text debates the question of the contemporary charismatic movement within the Catholic church which took rise by the end of the sixties in the last century and spread with great speed throughout the world. This movement that rehabilitates the authentic religious dimensions of life of the faithfuls became the most important spiritual event and movement of the 20th century.