

NOVI OBLICI REDOVNIČKOGA ZAJEDNIŠTVA

Špiro MARASOVIĆ, Split

Sažetak

U ovom radu autor istražuje mogućnost novog oblikovanja redovničkih zajednica, kao odgovor na poziv Drugog vatikanskog sabora, sadržan u dekretu »Perfectae caritatis« i kasnije razrađen u dokumentu »Vita consecrata«. Budući da se u tim dokumentima redovničke zajednice tumače kao vidljivi znak zajedništva cijele Crkve, u prvom se dijelu rada najprije analizira to crkveno zajedništvo ukoliko je ono »communio« i ukoliko je ono »societas«. »Communio«, naime, stavlja naglasak na esencijalno, a »societas« na funkcionalno zajedništvo. U drugom dijelu autor zatim analizira specifičnost zajedništva redovničkih zajednica pod vidom logike njihova nastanka, tj. ukoliko jedne po naravi svoga postanka njeguju esencijalno, a druge pak funkcionalno zajedništvo, što se nužno manifestira kao razlika u konkretnom oblikovanju zajedničkoga života. O toj se razlici mora voditi računa i kad se govori o novim oblicima redovničkog zajedništva, jer što je prihvatljivo za jedne, ne mora biti prihvatljivo za druge. U trećem pak dijelu autor iznosi aporije redovničkog zajedništva i konkretnih zahtjeva poslanja redovničkih zajednica. Te aporije on u prvom redu vidi u dijalektici između zahtijevanoga zajedničkoga života i raznolikosti jednako tako zahtijevanih službi i poslanja, odnosno u dijalektici između zahtjeva inkulturacije redovničke zajednice u različite kulture i njezine vlastite koja je na neki način homogenizira. No kako te probleme nije uspio riješiti ni Drugi vatikanski sabor, pa ni enciklika »Vita consecrata«, ni ovaj rad ne donosi neko rješenje, jer problem je teoretski gotovo nerješiv. Umjesto gotovoga rješenja on iznosi samo jedan pokušaj rješenja od strane T. Radcliffa O.P. koji je, po sudu autora, uspio ponuditi sintezu i pojedinca i zajednice, odnosno zajednice i raznih kultura, ali po cijenu odricanja od osobnoga identiteta. No kako je ovo odricanje izvedivo na osobnoj, ali ne baš i na zajedničkoj razini – jer taj identitet pruža zajednicama opravdanje njihovoga postojanja! – zaključak je da aporije u načelu ostaju, a da su moguća samo djelomična i aproksimativna rješenja.

Cljučne riječi: Crkva, zajednica, zajedništvo, društvo, osoba, kultura, zavjeti, zajednica.

U svojoj apostolskoj pobudnici o posvećenom životu i njegovu poslanju u Crkvi u svijetu *Vita consecrata*, Ivan Pavao II. kaže da je prva zadaća posvećenoga života »učiniti vidljivima čudesne stvari koje Bog izvodi u krhkoj ljudskoj

naravi pozvanih osoba.«¹ Te pak »čudesne stvari«, koje valja učiniti vidljivima, nisu ništa drugo doli specifičan način sudjelovanja u zajedništvu Presvetoga Trojstva.² »Bratski život ima cilj da odražava dubinu i bogatstvo te tajne, uobličujući se kao ljudski prostor u kojemu je nastanjeno Trojstvo, koje tako proširuje u povijest darove zajedništva svojstvene trima božanskim Osobama.«³ Stoga, kaže Papa: »Sam *bratski život*, snagom kojega posvećene osobe nastoje živjeti u Kristu kao 'samo jedno srce i samo jedna duša' (Dj 4, 32), predstavlja se kao rječita trinitarna ispovijest. On ispovijeda *Oca*, koji od svih ljudi želi stvoriti jednu obitelj; ispovijeda *utjelovljenog Sina*, koji otkupljene skuplja u jedinstvu, pokazujući put svojim primjerom, svojom molitvom, svojim riječima i nadasve svojom smrću, izvorom pomirenja podijeljenih i raspršenih ljudi; ispovijeda *Duha Svetoga* kao počelo jedinstva u Crkvi, gdje On ne prestaje pobuđivati duhovne obitelji i bratske zajednice.«⁴ A budući da je i sama Crkva, kao »narod sabran po jedinstvu Oca, Sina i Duha Svetoga«⁵ u biti »tajna zajedništva«⁶, čiji je najdublji temelj i sadržaj to isto trinitarno jedinstvo⁷ koje se po Kristu razlijeva i u međusobno jedinstvo pripadnika naroda Božjega,⁸ pa preko njega i na sveopće jedinstvo,⁹ ni redovnička zajednica, kao specifičan način življenja crkvenog zajedništva, ne može biti drugo doli specifičan način življenja zajedništva i s Bogom i međusobno u ljubavi. Naime, »bratski život, shvaćen kao život koji se dijeli u ljubavi, rječiti je znak crkvenoga zajedništva.«¹⁰ I jer je tomu tako, govor o »novim oblicima zajedništva« mora krenuti s jedne strane od mogućnosti koje za te i takve oblike pruža ekleziologija, a s druge, od suvremenoga mentaliteta koji je dijelom uvjetovan i suvremenim dostignućima humanističkih i društvenih znanosti, na poseban pak način na dostignućima psihologije, odnosno socijalne psihologije. Tako je uostalom postupio i Drugi vatikanski sabor kad je odredio: »Način života, molitve i rada neka se svagdje, a napose u misijskim krajevima, primjereno uskladi s današnjim fizičkim i psihičkim sposobnostima članova; a prema zahtjevima naravi svake pojedine ustanove neka se uskladi s potrebama apostolata, sa zahtjevima kulture, s društvenim i ekonomskim okolnostima.«¹¹

¹ VC 20, 41

² Isto, 21

³ Isto, 41

⁴ Isto, 21

⁵ Sv. CIPRIJAN, *De Oratione Dominica*, 23; PL 4, 553; usp. DRUGI VAT. SABOR, Dogm. konst. o Crkvi *Lumen gentium*, 4.

⁶ VC 41

⁷ LG 4

⁸ GS 42; LG 9; SC 26

⁹ GS 44

¹⁰ VC 42

¹¹ PC 3.

1. Crkva: *societas* ili *communio*?

Ma koliko to na prvi pogled izgledalo čudno, budući da smo navikli govoriti o Crkvi kao zajednici, taj i takav govor u povijesti teologije ipak ne samo da nije sam po sebi od prve razumljiv i jasan, nego on to nije bio ni na samom Drugom vatikanskom saboru, što, dakako, mora utjecati i na govor o redovničkom zajedništvu. Zapravo, naglasak na Crkvi kao zajednici preuzima prevagu u teološkoj literaturi tek nakon Drugog vatikanskog sabora. O tome izrijeком svjedoči i kardinal Ratzinger kad, primjerice, kaže: »Može se zacijelo reći da negdje od izvanredne Sinode iz 1985., koja je trebala pokušati razraditi neku vrstu bilance dva-desetogodišnjega pokoncilskog vremena, dominira novi pokušaj da se cjelina koncilске ekleziologije svede u jedan temeljni pojam: u riječ **communio-eleziologija**. Tu novu usredotočenost ekleziologije ja sam pozdravio i nastojao prema vlastitim mogućnostima u tome prednjačiti. Dakako, prvo se mora priznati da riječ *communio* na Koncilu nije zauzimala središnje mjesto.«¹² Razlog tomu leži u činjenici što se u katoličkoj ekleziologiji stoljećima nastojalo sadržaj pojma *communio* podvesti pod pojam *societas* što je kulminiralo u poimanju Crkve prvenstveno kao *societas perfecta*.¹³ No, kako je produbljena analiza društvene stvarnosti uvjerljivom jasnoćom razlučila *communio* od *societas* – i kao pojmove i kao sadržaj – i katolička se ekleziologija morala prema toj činjenici jasno opredijeliti.

Razlikovanje između *društva* (*societas*) i *zajednice* (*communio*) prvi je temeljitije razradio Ferdinand Tönnies, krajem devetnaestog stoljeća (1887.), i to je razlikovanje u međuvremenu, prema Y. Congaru, postalo klasično.¹⁴ Tönnies, naime, razlikuje dvostruki temelj društvenog grupiranja: jedan je *narav*, a drugi je *izbor*. Tima dvama temeljima odgovara onda i određena ljudska volja. Društvene formacije koje se temelje na naravnoj volji tvore *zajednice* (*krvne*:

¹² Joseph Cardinal RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens, Kirche als Communio*, Sankt Ulrich Verlag GmbH, Augsburg, 2002., str. 112.

¹³ »Gesellschaft bezeichnet – in weitem Sinn – jede Form dauernder Verbundenheit von Menschen, die einen Wert (ein Ziel) gemeinsam zu verwirklichen trachten. So verstanden ist Gesellschaft begrifflich dasselbe wie Gemeinshaft, wie ja auch etymologisch beide Wörter Gleiches ausdrücken, da beide mit den zusammenfassenden Silben Ge- und -schaft beginnen und enden, 'gemein' aber ebenso wie 'sell' (ahd. sa, as. seli) das Gemeinsame, Verbindende, Gesellige bedeutet. Die katholische Gesellschaftslehre gebraucht denn auch beide Ausdrücke weit hin synonym, hierin dem lateinischen Text der päpstlichen Sozialenzykliken sich anpassend, die jedes Sozialgebilde *societas* nennen, mag es sich nun um die Familie (*societas domestica*) oder um den Staat (*societas civilis*) oder um den gesellschaftlichen Raum zwischen Einzelmenschen und Staat ('*quae in eius velut sinu iunguntur societas*', RN 37) handeln.« – Joseph Kard. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer, 1997., str. 40.

¹⁴ Usp. Yves CONGAR, *Heilige Kirche*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1966., str. 31

obitelj, rodbina, pleme i sl.; *prostorne*: susjedstvo, selo grad i sl.; i *duhovne*: prijateljstvo), dočim one koje se temelje na izbornoj volji, tj. one koje su usmjerene postizanju nekoga određenog cilja, i koje, kao takve, predstavljaju sredstvo za njegovo postizanje, tvore *društva*.¹⁵ Naravno se volja izražava u zajednicama kao običaj, vjera, sloga, moral i religija, a izborna se volja u društvima pokazuje kao ugovor, pravilo i sl.¹⁶ Iz ovoga proizlazi da je čovjek pojedinac u zajednici prisutan kao cjelovita osoba, dok je u društvu prisutan tek pod određenim vidom, tj. djelomice, točnije kao određena *uloga*. Suvremena će sociologija uvelike preuzeti ovu Tönniesovu distinkciju s tom razlikom što će umjesto riječi *zajednica* uvesti izraz *primarna*, odnosno *esencijalna* zajednica, a umjesto riječi *društvo*, izraz *sekundarna*, odnosno *funkcionalna* zajednica.¹⁷

Kardinal Höffner tvrdi da katolički socijalni nauk upotrebljava izraze *društvo* i *zajednica* kao sinonime, koristeći, primjerice, za obitelj izraz *societas domestica*, a za državu *societas civilis*,¹⁸ no gotovo jednoglasni prijelaz pokoncilskih teologa na *communio*-ekleziologiju tu sinonimnost ipak dovodi u sumnju. Nije, naime, slučajno Jérôme Hamer 1962. g. svoju knjigu – koja je prema uvjerenju Renata Marangonija, bila odlučujuća za doprinos Pavla VI. razradi *communio*-ekleziologije¹⁹ – oslovio *Crkva je zajednica*,²⁰ što je opet, sa svoje strane, bilo poticaj i mnogim drugim teolozima da se misaono kreću u istom pravcu. Stoga je potrebno ukazati na glavne naglaske i *societas*-ekleziologije i *communitas*-ekleziologije, da bi se teološki u ovom vremenu moglo uopće suvislo govoriti.

1.1. Crkva kao *societas*

Gotovo se svi teolozi slažu u jednom, a to je da ni jedna definicija Crkve nije tako dobra da bi mogla u potpunosti izraziti njezin misterij. I nije toliko problem definirati Crkvu nominalno (»Ecclesia, id est Convocatio«), koliko defini-

¹⁵ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935., str. 86.

¹⁶ Usp. J. Kard. HÖFFNER, *nav. dj.*, str. 42.

¹⁷ »Zajednica i društvo dvije su čudoredno-društvene, uistinu ljudske a ne samo biološke stvarnosti. No zajednica je većma prirodna tvorevina i u užoj je vezi s biološkim redom; društvo je više razumska tvorevina te je u užoj vezi s čovjekovim umnim i duhovnim sposobnostima.« – Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, Zagreb 1992., str. 18. S tim u svezi usp. i: René, COSTE, *Političke zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., str. 36-38.

¹⁸ Usp. bilj. br. 13.

¹⁹ »Possiamo rivelare come quasi sistematicamente Paolo VI rimandi a quel libro nelle note dei discorsi in cui è attribuita la nozione di comunione alla Chiesa« – Usp. Renato MARANGONI, *La Chiesa, mistero di comunione, Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecceziologia di comunione (1963-1978)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rim, 2001., str. 167.

²⁰ J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Les Éditions du Cerf, Pariz, 1962. (tal. prijevod: *La Chiesa e una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983.).

cijom pogoditi njezinu bît, zbog čega i kaže Y. Congar da se Crkvu može *definirati* samo na opisan način.²¹ No još od otačkih vremena, a oslonjena na no-vozvjetne tekstove, kršćanska se misao u tu svrhu koristila ipak nekim fiksnim pojmovima, kao što su: *Božji narod, Tijelo Kristovo, društvo i zajednica*. Pojmovi su, dakao, međusobno komplementarni i bilo bi najbolje držati ih trajno na okupu. No kako oni ipak u raznim vremenskim periodima nisu bili podjednako naglašavani, neki su od njih znali sukcesivno postajati dominantni. Prva Crkva i Oci najčešće se koriste izrazima: *Populus Dei, Populus fidelis* i *Corpus Christi*, a liturgija: *Populus tuus, Familia tua, Ecclesia tua* i sl. No, kako s pravom naglašava Y. Congar, *Corpus Christi mysticum* iz srednjega vijeka nije jednoznačan s onim o kojem govori enciklika iz 1943. Naime, kod Otaca i kod skolastičara *Corpus Christi mysticum* nije prvotno ekleziološki, nego kristološki i soteriološki pojam koji u sebi uključuje cijeli niz duhovnih bića, uključujući i anđele koji, budući da im je zajednička glava Krist, imaju sudioništvo u zajedništvu s Bogom.²²

S vremenom se, međutim, *Corpus mysticum* sve više interpretira tako da se ono *corpus* prepoznaje u vidljivoj crkvenoj instituciji, dok se ono *mysticum* uvelike stavlja po strani, čime se lagano stvara prijelaz na poimanje Crkve prvotno kao *societas*, tj. kao *društva*. Tomu procesu, dakako, nije pridonijela samo potreba da se izbjegne opasnost ekleziološkog spiritualizma, nego i realne opasnosti od raznih heretičkih pokreta koji – zagovarajući neku nevidljivu i skrivenu Crkvu – nisu u pitanje dovodili samo crkveni autoritet, već ponekad i cjelokupni crkveni ustroj. Upravo svađe između heretičkih pokreta i papinstva, odnosno između papinstva i svjetovnih vladara (Bonifacije VIII. protiv Filipa Lijepog i sl.), uzrokom su da u prvi plan ekleziološkog razmišljanja sve naglašenije izbija *potestas*, tj. Crkva kao juridički ustrojena pravna osobnost. I jer su se ovi naglasci pomicali pod pritiskom krivovjerja, ne čudi što su se onda i apologetski ekleziološki traktati sve više bavili Crkvom kao hijerarhijskim društvom čiji nositelji vlasti imaju pravo donositi sud o vjerskim istinama. A od toga i takvoga nastojanja do interpretiranja Crkve prvotno kao *društva*, i to *društva* u čisto filozofskom smislu kako ga određuje i Tönnies, samo je jedan korak. I on je bio učinjen. Primjerice, u jednom teološkom traktatu iz 1940. nailazimo na sljedeću definiciju društva: *Societas a philosophis generatim ita definitur: Unio moralis et stabilis plurium hominum ad aliquem finem, communi actione consequendum.*« I, pošto je tako filozofski odredio pojam *društva* kao *funkcionalno zajedništvo* (...ad aliquem finem communi actione consequendum!), isti autor njime definira onda Crkvu: »Habemus catholicam doctrinam, quae firmiter tenuit ac tenet Christum

²¹ Y. CONGAR, *nav. dj.* str. 16.

²² Usp. *Isto*, str. 22.

Dominum, in terris degentem, suam Ecclesiam instituisse directe et immediate ut veram ac proprie dictam societatem inaequalem, quae dicitur etiam societas hierarchica.«²³ Tyszkiewicz će to izreći ovako: »Da bi Crkva Isusa Krista bila istinska, Crkva mora posjedovati savršenu ljudsko-socijalnu narav, koja je potpuna, integralna i adekvatna (...), od ljudskog kolektiva dovršeno socijalno tijelo, savršeno pravno društvo, s učinkovitom disciplinom, vrhovnim središnjim i čvrstim autoritetom ...«²⁴ U istom duhu je i Lav XIII. 1896. napisao svoju encikliku *Satis cognitum*. I za njega je Crkva *društvo*, doduše nadnaravno, koje, kao takvo, nadilazi obična naravna društva u onoj mjeri, u kojoj milost nadilazi narav, no ipak ona ostaje naglašeno *društvo*, tj. *funkcionalno zajedništvo*.²⁵ Kad se na Prvom vatikanskom saboru raspravljalo o shemi *De Ecclesia*, takvo je poimanje Crkve kulminiralo u formulaciji koju su predložili venecijanski kardinal Trevisanato s još drugih trinaest biskupa, a koja glasi: »Kristova Crkva, koja vojuje na zemlji, jest društvo ljudi povezanih ispovijedanjem iste kršćanske vjere i sudjelovanjem na istim sakramentima, pod vlašću zakonitih pastira, posebice rimskog Prvosvećenika.«²⁶

1.2. Crkva kao *communio*

Iako je *societas*-ekleziologija naglašavala kako je Crkva *nadnaravno* društvo, njezin je manjak ipak to što nikada nije u dovoljnoj mjeri protumačila u čemu se to *nadnaravno* zapravo sastoji, točnije u čemu se krije ono *tipično kršćansko* u toj crkvenoj *nadnaravnoj* komponenti. Stoga su već veliki teolozi Tübingenške škole s kraja osamnaestog i prve polovice devetnaestog stoljeća, Sailer, Möhler i Staudenmaier – na tragu otačke teologije i ondašnjeg romantičarskog mentaliteta – zastupali pogled na Crkvu kao živi i Duhom Svetim prožeti organizam. Na taj su način oni vidjeli Crkvu kao ustanovu čija je srž uspostava zajedništva ljudi, kako s Bogom tako i međusobno. Za takvo viđenje i tumačenje Crkve oni doista nisu oskudijevali s biblijskom i tradicijskom podlogom. I

²³ A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi. Tractatus Apologetico-dogmaticus*, Rim, 1940., str. 99 i 104-105. Vidi Y. CONGAR, *nav. dj.*, str. 30.

²⁴ S. TYSCZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église christoconforme*, Rim, 1945., str. 66. Vidi. Y. CONGAR, *nav. dj.*, str. 33.

²⁵ »Imo Deus perfecit, ut Ecclesia esset omnium societatum longe praestantissima: nam quod petit ipsa tamquam finem, tanto nobilius est quam quod ceterae petunt societates, quanto natura gratia divina, rebusque caducis immortalia sunt praestabilia bona. Ergo Ecclesia societas est ortu divina, fine rebusque, fini proxime admoventibus, supernaturalis; quod vero coalescit hominibus, humana communitas est.« – *Acta Leonis XIII*, 16 [1896], str. 184.

²⁶ »Ecclesia Christi quae in terris militat, est societas hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundum sacramentorum communione colligata, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Summi Pontificis Romani.« – Usp. Y. CONGAR, *nav. dj.*, str. 37. bilj. 42.

Populus Dei (1 Pt 2, 9) i, na svoj način, *Corpus Christi* (1 Kor 12, 27, Kol 3, 11), a poglavito novozavjetna κοινωμία (Dj 2, 42) potiču jedno takvo viđenje. Ideja *Božjega naroda*, koja se, doduše, nadovezuje na starozavjetni λαός, ne nadovezuje se na nj u potpunosti i smisleno. O tom je prijelazu sa starog na novi λαός riječ u *Djelima apostolskim*, kad Šimun pred Židovima u Jeruzalemu tumači »kako se Bog već na početku pobrinu između pogana uzeti narod Imenu svojemu« (Dj 15, 14). Sada λαός, iz *Septuaginte* prelazi na učenike i sljedbenike Isusa Krista.²⁷ Međutim, ono što tvori bitnu razliku između starozavjetnoga i novozavjetnoga *Božjega naroda* jest upravo nova razina *zajedništva*. »Stari Zavjet ne pozna 'communio' (*chaburah*, κοινωμία) između Boga i čovjeka; ova communio je Novi zavjet, u i kroz osobu Isusa Krista, kaže, kardinal Ratzinger.«²⁸ No, ako je ovo donekle i preošto rečeno,²⁹ to je svakako istina, ukoliko se kršćansko zajedništvo interpretira iz svoga najdublje izvora, a to je pashalni misterij.

Središnji sakrament ovoga pashalnoga misterija jest Euharistija, budući da ona s jedne strane posadašnjuje smrt i uskrsnuće Isusa Krista, čime je novo zajedništvo između čovjeka i Boga i uspostavljeno, a s druge ona to zajedništvo *komunicira* ljudima i na njihovoj međuljudskoj razini. To je jasno izrazio Pavao u prvom pismu Korinćanima kad je napisao: »Čaša blagoslovna koju blagoslivljamo, nije li zajedništvo krvi Kristove? Kruh koji lomimo, nije li zajedništvo tijela Kristova. Budući da je jedan kruh, jedno smo tijelo mi mnogi; ta svi smo di-onici jednoga kruha« (1 Kor 10, 16). »Zajedništvo u i na Tijelu Kristovu znači međusobno zajedništvo. Ono po svojoj biti uključuje međusobno prihvaćanje, međusobno davanje i primanje, spremnost na dijeljenje.«³⁰

Ako se pak postavlja pitanje o društvenoj fenomenologiji toga novoga zajedništva u novozavjetnom *Božjem narodu*, odnosno o onomu što ono na razini pojavnosti jest i u čemu se ono sastoji, onda je odgovor zacijelo najbolje potražiti u 2. poglavlju *Djela apostolskih*, gdje se opisuje prva kršćanska zajednica. Luka, autor toga teksta, naime, za članove te zajednice kaže: *Bijahu postojani u na-*

²⁷ »Presso i Settanta, nel suo senso caratteristico, ili vocabolo λαός indica il popolo di Israele. Ora assistiamo nel N.T. a un trasferimento di senso. Ormai la comunità cristiana è considerata come λαός.« – J. HAMER, *nav. dj.*, str. 23.

²⁸ Joseph Cardinal RATZINGER, *nav. dj.*, str. 65.

²⁹ Starozavjetni Božji narod je kroz kult na poseban način stupao u zajedništvo s Bogom, što je osobito dolazilo do izražaja pri prinosu žrtava pričesnica, pri čemu su prinositelji žrtve dio žrtvenoga dara sami blagovali u žrtvenoj gozbi (Lev 3; Izl 18,12) i u nekim drugim ritualnim i religioznim činima. (Usp. *Praktisches Bibellexikon*, Herder KG, Freiburg im Bressgau, 1969., str. 389.). O zajedništvu između starozavjetnoga Božjega naroda i Jahvea, posebice kroz pojam »pravednosti«, usp.: Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testamentes*, Bd. I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966., str. 382-395.

³⁰ *Isto*, str. 61.

uku apostolskom, u zajedništvu, lomljenju kruha i molitvama. (...) Svi koji prigriše vjeru bijahu združeni, i sve im bijaše zajedničko (Dj 2, 42). Zajedništvo s Kristom (Rim 6, 3; Ef 2, 5) ujedno je i zajedništvo Duha Svetoga (usp. 2 Kor 6, 14) i zajedništvo s Ocem (usp. 1 Iv 1, 3), a ostvaruje se kroz međusobno zajedništvo (1 Iv 1, 6), što je zapravo *ἀγάπη* – ljubav (1 Iv 3, 1 – 5, 4).

Uspoređujući klasični s kršćanskim pojmom *communio*, F. Hauck je došao do sljedećeg zaključka s kojim se u potpunosti slažemo: »Latinski izraz (*communio*, op. Š. M.) dolazi od grčkog *κοινωνία* (prisutnog kod klasika: Aristotel): ukazuje i označava situaciju nekoga tko nešto dijeli s drugima. S teološko-kršćanskog gledišta pak: a) zajedništvo koje kršćani imaju s Kristom, usto b) zajednicu kršćanskih svetinja: vjeru, tijelo i krv Gospodinovu, Duha Svetoga; c) zajednicu koju oni na temelju svega ovoga međusobno oblikuju. 'Communio' je, dakle, situacija punoga kršćanskog života u kojoj su kršćani 'θεϊαὶς κοινωνοὶ φύσεως' (2 Pt 1, 4)«. ³¹

Da bi se ovo zajedništvo u Crkvi moglo uvijek iznova događati, odnosno, da bi na njegovu temelju mogla vršiti svoje misijsko poslanje koje i nije ništa drugo doli produblјivanje i širenje toga zajedništva u perspektivi Kraljevstva Božjega, Crkvi je Krist podario posebne službe koje su s jedne strane derivati rečenoga zajedništva, a s druge stoje u njegovoj službi i u njegovoj funkciji. ³² Sve su one pod znakom općeg dobra Crkve (usp. Kol 1, 25), odnosno »za izgrađivanje Tijela Kristova, dok svi ne prispijemo do jedinstva vjere i spoznaje Sina Božjega ...« (Ef 4, 12). Izvor tih posebnih službi jest sam uskrsli Gospodin koji je na nebo uzašao (Ef 4, 8). Pavao i u poslanici Efežanima, a posebice u prvoj poslanici Korinćanima nabraja cijeli niz takvih posebnih službi s izričitom tvrdnjom da njihove nositelje »postavi Bog u Crkvi« (1 Kor 12, 27-30). Na samom pak vrhu tih službi stoji apostolska, tj. biskupska služba s Petrom, odnosno s Rimskim biskupom na čelu.

³¹ Citirano prema: Umbero CASALE, *Il mistero della Chiesa*, Elle Di Ci, Torino, 1998., str. 227.

³² »Die Kirchlichkeit des Glaubens erschöpft sich nicht id der Gehorsamshaltung gegenüber dem kirchlichen Lehramt. Das Amt steht innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden und es steht unter dem Wort der Offenbarung. Es ist kein Superkriterium, welches über der Kirche und ihrem gemeinsamen Suchen nach Wahrheit in einsamer olympischer Höhe thront und Zensuren verteilt. Das Amt ist vielmehr verantwortlich für das Zustandekommen der rechten Relation zwischen der Gemeinschaft der Glaubenden und dem ihr vorgegebenen Glaubensinhalt, und es ist verantwortlich für das Zustandekommen der rechten Kommunikation innerhalb der Kirche. So ist das Amt in zweifacher Hinsicht als Dienst zu Beschreiben: Dienst am Wort und Dienst an der Gemeinde.« – Walter KASPER, *Einführung in den Glauben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1972., str. 128-129. Usp. i Dogmatsku konstituciju o božanskoj Objavi *Dei Verbum* br. 10.

1.3. Konkretna fenomenologija Crkve

Kad govorimo o misteriju crkvenog zajedništva, budući da ono nije samo milosno i nevidljivo, nego ujedno utjelovljeno i vidljivo, izazovno djeluje parafraza pitanja koje su dvojica Ivanovih učenika postavila Isusu: »Communitas – gdje stanuješ?« (usp. Iv 1, 38). Pitanje je izazovno utoliko, što ne možemo tek tako odgovoriti »Dođite i vidjet ćete« (Iv 1, 39), kao što je to odgovorio i Isus Krist. Za crkvenu *societas* je donekle lakše, jer ona je po definiciji vidljivi dio crkvene stvarnosti, no kako je i ona organski povezana s crkvenim *zajedništvom*, točnije, budući da su one obje tek dvije strane iste medalje, ne može ni ona biti jasno određena kao *crkvena societas*, ako joj *crkvena communitas* ne »zrači iz očiju«. Pod zajedništvom se ovdje ne misli, kako s pravom kaže V. Bajsić: »... ni na čisto onostrano zajedništvo koje se ovdje na zemlji ne ostvaruje, nego se u nj samo vjeruje, ni 'birokratsko' zajedništvo što postoji samo u registrima župske organizacije, a ni isključivo 'psihološko' zajedništvo koje se očituje samo u, inače možda vrlo intenzivnom, osjećaju pripadnosti nekom načinu života ili osjećaju vjernosti nekim grupnim simbolima i mišljenju. Misli se naprotiv živa cjelovitost međusobnih odnosa kršćana koja će nam dati pravo i mogućnost da Crkvu kao zajedništvo doista stvarno i nađemo, a ne samo umišljamo.«³³

Valja odmah reći da u idealnom obliku opisano zajedništvo u cjelini crkvenog života nikad nije ni postojalo, što će reći da ono za Crkvu postavlja istodobno imperativ i indikativ, u smislu onoga »budi što jesi!«. Novi Zavjet, naime, vrvi od dokaza kako su se već Pavao i apostoli trudili oko toga da – među kršćanima! – sačuvaju, ili pak ponovno uspostave, i jedinstvo vjere (1 Kor 15, 12-15; Tit 1, 10-12; 1 Iv 2, 18-19 i sl.), i jedinstvo morala (1 Kor 1, 10-16; Gal 5, 16-24; 1 Pt 1, 13-16; Jak 4, 1-12 i sl.), i dostojanstvo euharistijskog slavlja (1 Kor 11, 17-22 i sl.), zapravo sve one komponente koje su gore navedene kao tipične oznake kršćanskoga zajedništva. Ovo zajedništvo gotovo da u potpunosti dijeli vlastitost Kraljevstva Božjega koje je već tu (Lk 17, 21) i još uvijek nije, budući da treba moliti kako bi ono tek došlo (Mt 6, 10). Crkva se ni danas, kao cjelina, ne pokazuje i ne dokazuje kao varijanta onoga zajedništva koje je opisano u Dj 2, 42, već se kroz svu povijest pojavljuje kao varijacija onih zajednica kojima Pavao upućuje svoja pisma, odnosno onih na koje aludira i Ivan u svojim spisima, posebice u Knjizi otkrivenja. Ni za Crkvu u Hrvatskoj ne možemo tvrditi da, kao cjelina, predstavlja iznimku od takva stanja, jer o kakvom zajedništvu vjere, primjerice, može biti riječ u crkvenoj populaciji u kojoj apsolutna većina rijetko, ili gotovo nikad ne sudjeluje na nedjeljnoj euharistiji a »čak 38,4% onih koji jed-

³³ Vjekoslav BAJSIĆ, *Život i problemi crkvene zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., str. 127.

nom tjedno ili češće odlaze na misu više se priklanja slici postojanja duha ili životne sile no slici osobnoga Boga?»³⁴ Jednako tako, o kakvom je zajedništvu vjere među katolicima u Hrvatskoj riječ kad od onih koji među njima idu na misu tjedno ili češće »11,9% ne vjeruje u raj, 11,6% ne vjeruje u grijeh, a čak 20,35% u pakao«.³⁵ A o analogiji onoga »... i sve im bijaše zajedničko« (Dj 2, 44) ne treba trošiti ni riječi.

U ovakvim, dakle, okolnostima, kad je i crkveno zajedništvo rastegnuto između onoga »već i još ne«, crkvena je zajednica, po nadahnuću Duha Svetoga, trajno njedrila manje zajednice koje su imale, i još uvijek imaju zadaću svojim konkretnim životom »biti znak« onoga što zapravo cijela Crkva u sebi oduvijek »već jest«, a što ipak u potpunosti »još uvijek nije«, kako bi, s jedne strane bile dokaz za ono »već« i ujedno poticaj izgradnji i ostvarenju onoga što »još nije«. Ta funkcija »znaka« je ekleziološki *locus theologicus* svih mogućih grupacija i udruga u Crkvi kroz sva vremena, pa onda, dakako, i redovničkih zajednica. Stoga svaki govor o redovničkim zajednicama, o njihovom identitetu i njihovoj obnovi, odnosno o njihovu poslanju i njihovoj poželjnoj pojavnosti, ovdje mora naći svoj normativni početak.

2. Zajedništvo redovničkih zajednica

Budući da su nastale na poticaj Duha Svetoga u Crkvi,³⁶ kao pomoć i odgovor na izazove s kojima se ona susretala u konkretnim prostorima i u konkretnom vremenu, redovničke zajednice na sebi nose tragove same crkvene povijesnosti, što će reći da i one na sebi i u sebi nose tragove onih eklezioloških naglasaka koji su označavali određene periode crkvene povijesti, odnosno da u sebi nose tragove onih izazova koji su svojedobno, barem dijelom, uvjetovali njihov nastanak. Nastanak redovničkih zajednica, naime, reakcija je na te izazove. A ta je reakcija, ovisno o vrsti izazova, bila dvostruka: a) kontrapozicija i b) funkcionalnost. Ako su, naime, gledano s motrišta općecrkvenog i civilizacijskog okoliša, monaški i kontemplativni redovi *kontrapozicija* u odnosu prema prevelikoj svjetovnosti i manjku duhovnosti u Crkvi i u svijetu, a prosjački redovi *kontrapozicija* metastaziranom služenju bogatstvu, onda su tzv. aktivni redovi zapravo

³⁴ Usp. S. ZRINŠČAK / G. ČRPIĆ, »Vjerovanje i religioznost« u: *Bogoslovska smotra* 70(2000) br. 2, str. 242.

³⁵ *Isto*, str. 238.

³⁶ »Već je od početka Crkve bilo muževa i žena koji su ostvarivanjem evanđeoskih savjeta nastojali u većoj slobodi slijediti Krista i izraziti ga nasljedovati. Svatko je od njih na svoj način provodio život Bogu posvećen. Mnogi su između njih po nadahnuću Duha Svetoga ili provodili samotani život ili su osnivali redovničke obitelji, koje je Crkva svojom vlašću rado prihvaćala i odobravala. (...) Potaknuti ljubavlju, koju Duh Sveti razlijeva u njihovim srcima (usp. Rim 5, 5), oni sve više žive Kristu i njegovu tijelu, Crkvi (usp. Kol 1, 24).« – PC 1.

funkcionalne udruge s relativno točno određenim područjem djelovanja, koje će se kasnije kolokvijalno nazvati »karizmom« određene ustanove. Takva su područja djelovanja, primjerice: sanitet, školstvo, misije, odgoj mladeži i sl., a znamo da su za vrijeme križarskih ratova nastali i takvi redovi čije je funkcionalno usmjerenje bilo ratovanje (ivanovci, templari i sl.).

Može se, dakle, reći – dakako, uz veliku dozu pojednostavljenja – da redovničke zajednice, nastale po logici *kontrapozicije*, po svojoj strukturi, njeguju *esencijalno zajedništvo*, dok one nastale po logici *funkcionalnosti*, po svojoj strukturi, smjeraju prema *funkcionalnom zajedništvu*. O tome, uostalom, svjedoči ne samo razlika u učinku zavjeta siromaštva kod pripadnika redova sa svečanim zavjetima i onih u ustanovama s doživotnim jednostavnim zavjetima,³⁷ nego i sama činjenica da se mnoge redovničke ustanove već u svojem imenu ne deklariraju kao *communitas*, nego kao *societas*. Tako imamo cijeli niz redovničkih ustanova koje u svom imenu imaju odrednicu *družba*, i sve su one nastale po logici *funkcije*, a ne *kontrapozicije*, i sve one prakticiraju doživotne jednostavne zavjete, što će reći da je za očekivati kako je njima, za razliku od starih redova, svojstvenije *funkcionalno*, nego *esencijalno* zajedništvo. Ustanove pak koje provode tzv. *vita mixta*, tj. kontemplativno-aktivni život, danas su u svojem identitetu najnesigurnije, budući da je šarolikost njihovih članova tolika da je ponekad jedini zajednički nazivnik koji ih još drži na okupu institucija kojoj pripadaju.

Iako po sebi nisu redovničke, ipak, jer se u svim dokumentima o redovništvu i one izrijeком spominju – budući da se u njima žive od Crkve odobreni evanđeoski savjeti kao zavjeti – tzv. svjetovne ustanove predstavljaju poseban vid zajedništva. Ma kako na prvi pogled izgledalo čudno, budući da pripadnici

³⁷ Jedni zavjeti, naime, ne samo da onemogućavaju pravo upravljanja vlastitim dobrima, nego uopće oduzimaju mogućnost bilo kakvog posjeda, dok drugi takva učinka nemaju. O toj razlici vodi računa i *Zakonik crkvenoga prava* kad u Kan 668, § 4, kaže: Tko se zbog naravi ustanove mora potpuno odreći svojih dobara, neka se odrekne, koliko je moguće, u obliku valjanu i u svjetovnom pravu, prije doživotnog zavjetovanja, tako da vrijedi od dana obavljenog zavjetovanja. Isto neka učini zavjetovanik doživotnih zavjeta koji se prema odredbi vlastita prava želi odreći djelomice ili potpuno svojih dobara s dozvolom vrhovnoga voditelja.« Ta je razlika tolika jaka da njezini učinci ostaju i u slučaju kad neki redovnik postaje biskup. Za takvoga kaže Kan. 706.:

1. ako je zavjetovanjem izgubio vlasništvo dobara, ima pravo na upotrebu i uživanje dobrima koja mu pripadnu; ipak, dijecezanski biskup i drugi, o kojima se govori u kan. 381, § 2, vlasništvo stječu partikularnoj Crkvi; ostali ustanovi ili Svetoj Stolici, već prema tome da li je ustanova sposobna posjedovati ili nije sposobna;

2. ako zavjetovanjem nije izgubio vlasništvo dobara, stječe ponovno pravo na upotrebu i uživanje dobara te upravljanje dobrima koja je imao; što mu poslije pripadne, stječe u potpunosti sebi.

takvih ustanova najčešće niti zajedno žive, niti se zajedničkim poslom bave, zajedništvo koje oni žive ipak je više ono *esencijalno*, nego *funkcionalno*, budući da njihova svrha nije u svijetu obavljati neki određen zadatak, nego u njemu biti »kvasac« za jačanje i porast tijela Kristova, kako to stoji u *Perfectae caritatis*.³⁸

E sad, kad govorimo o novim oblicima redovničkoga zajedništva, valja imati na umu o kojim i kakvim je zajednicama riječ. Očito je da ustanove *esencijalnog zajedništva* mogu u nekim stvarima biti nadahnuće i poticaj u obnovi *funkcionalnih zajednica*, i obratno, ali jedne drugima jamačno ne mogu biti obrazac.³⁹ To pak na poseban način vrijedi za odnos ustanova posvećenog života i svjetovnih ustanova. Osnovne koordinate, dakle, unutar kojih svaka ustanova određuje vrstu i narav svoga zajedništva, što je samo druga riječ za vlastiti identitet, jesu: a) činjenica da je svaka od njih u funkciji »znaka« eklezijalnoga zajedništva, b) specifični razlozi, odnosno logika vlastitoga nastanka, c) osobna karizma svakog pojedinog člana i d) okolnosti u kojima živi i djeluje. Prve dvije koordinate na neki način predstavljaju konstante, a druge dvoje varijable. Varijable potiču i traže permanentne promjene i akomodacije, a konstante određuju načela od kojih se pri tim promjenama mora polaziti i cilj kojemu se mora doći, ukoliko se umjesto evolucije, ne želi izvesti revolucija, tj. ukoliko se promjenama ne želi promijeniti i sam identitet ustanove.⁴⁰

2.1. Ustanova kao »znak« eklezijalnoga zajedništva

Polazeći od osnovne činjenice da je posvećeni život u svim svojim varijantama samo specifičan način življenja crkvenog zajedništva, svaka od redovničkih ustanova, neovisno o tome je li ona nastala na logici *esencijalnog* ili *funkcionalnog* zajedništva, mora njegovati to temeljno zajedništvo čiji je ona »rječiti znak«.⁴¹ To se pak temeljno eklezijalno zajedništvo njeguje na način »znaka« na

³⁸ PC 11

³⁹ Novi oblici evanđeoskog života, o čemu je riječ u *Vita consecrata* 62., nije predmet ovoga razmišljanja s jednostavnoga razloga što o tim novim oblicima nemamo dovoljno podataka. No indikativno je da se ti novi oblici zajedništva očito stvaraju na osnovi *esencijalne* a ne *funkcionalne* logike. To jasno proizlazi iz teksta koji glasi: »Izvornost novih zajednica se često sastoji u činjenici da je riječ o skupinama sastavljenima od muževa i žena, od klerika i laika, od oženjenih i neoženjenih, koji slijede naročit stil života, ponekad nadahnut jednim ili drugim tradicionalnim oblikom ili prilagođen zahtjevima današnjega društva. I njihovo se preuzimanje evanđeoskoga života izražava u raznim oblicima, dok se, kao opće usmjerenje, očituje intenzivna težnja zajedničarskom životu, siromaštvu i molitvi.« – VC 62.

⁴⁰ Usp. PC 2.

⁴¹ Usp. bilj. 10. Uloga »znaka« redovničke zajednice ne iscrpljuje se u znakovitosti eklezijalnoga zajedništva, već uključuje i druge eklezijalne dimenzije, poglavito onu eshatološku, o čemu također govore crkveni dokumenti, primjerice VC 26 i 27, no u ovom radu mi se ograničavamo samo na znakovitost eklezijalnoga zajedništva.

osobit način u – *zajednici*. Stoga Ivan Pavao II. izrijeком kaže da bratski život, shvaćen kao život koji se dijeli u ljubavi, i koji je kao takav rječiti znak crkvenoga zajedništva, s naročitom brigom »njeguju Redovničke ustanove i Družbe apostolskog života, gdje osobito značenje stječe život u zajednici«⁴². Ta je zajednica, prema istom Papi »*teološki prostor* u kojemu se može iskusiti mistična nazočnost uskrslog Gospodina (usp. Mt 18, 20), a događa se zahvaljujući uzajamnoj ljubavi hranjenoj Riječju i Euharistijom, pročišćenoj u Sakramentu Pomirenja, podržavanoj zaklinjanjem jedinstva, posebnoga dara Duha onima koji zauzimaju stav pokornog slušanja Evanđelja«. Toga pak jedinstva nema bez »bezuovjetne uzajamne ljubavi« koja zahtijeva raspoloživost za služenje ne štedeći snage, spremnost za prihvaćanje drugoga onakva kakav jest ne 'sudeći ga' (usp. Mt 7, 1-2), sposobnost opraštanja 'sedamdeset puta sedam' (Mt 18, 22)«. Na temelju te ljubavi, koja je u srca posvećenih osoba izlivena po Duhu Svetomu (usp. *Rim* 5, 5), te osobe bivaju »jedno srce i jedna duša« (Dj 4, 32), »što postaje zahtjevom *staviti sve u zajednicu*: materijalna dobra i duhovna iskustva, talente i nadahnuća ...«⁴³.

Odmah upada u oči da ovako shvaćeno i teološki ovako interpretirano zajedništvo u potpunosti korespondira s onim što je F. Tönnies pripisao *zajednici* u filozofsko-sociološkom smislu, razlikujući je od *društva*, odnosno onomu što sociolozi običavaju danas tumačiti kao *primarnu*, za razliku od *sekundarne zajednice*. A to onda znači da i one ustanove koje su izvorno nastale na funkcionalnoj logici, tj. kao *družbe*, kao preduvjet svoga eklezijalnog postojanja i poslanja moraju u sebi njegovati i ovo *esencijalno zajedništvo*. Drugim riječima, budući da je cijela Crkva misterij zajedništva ljudi i s Bogom i međusobno, na temelju čega su onda svi kršćani međusobno »braća i sestre« (usp. Mt 23, 8), ni jedna parcijalna zajednica unutar Crkve, čija je zadaća da bude upravo »znak« zajedništva sveopće Crkve, ne može ići ispod te razine. Ni članovi raznih *družbi*, dakle, nisu međusobno »drugovi i drugarice«, nego »braća i sestre« u eminentnom smislu riječi, sa svim posljedicama koje iz toga proizlaze i u teološkom i u sociološkom smislu riječi. Ni redovnička *družba* nije ustanova u kojoj se njezini pripadnici tek *međusobno družu*, ili pak ustanova u kojoj su njezini članovi djelomice *udružili svoje snage* za postizanje nekoga cilja, nego ustanova u kojoj su njezini članovi *ujedinili svoje živote i djelovanje* na način da je u tome prepoznatljivo zajedništvo Kristove Crkve.

⁴² VC 42.

⁴³ *Isto*, 42, *passim*.

2.2. *Specifični motivi nastanka Ustanove*

Ako se razlika između *esencijalnih* i *funkcionalnih* redovničkih ustanova po logici stvari ne krije u pitanju »zajednica – da ili ne?« – budući da je odgovor uvijek i bezuvjetno »da!« – onda se i odgovor na pitanje o njihovoj razlici može jamačno tražiti isključivo u onome »kakvo zajedništvo?« treba da njeguju jedne, kakvo pak druge. Iako je crkveno trinitarno zajedništvo u prvom redu duboko *esencijalno*, te iz toga novoga *esse*, proizlazi i njemu vlastito *agere*, što će reći da je oboje međusobno bitno povezano, za konkretno oblikovanje zajednice nije svejedno je li ona nastala prvotno motivirana onim *esse*, ili onim *agere*, tj. je li joj već u samom nastanku određeno djelovanje bilo odrednicom ili nije. Stoga neka vrsta aktivnosti, koja za život esencijalne zajednice, primjerice, ne igra nikakvu ulogu, za one funkcionalne igra bitnu, točnije: specifična aktivnost koja je motivirala utemeljitelja određene ustanove da je ustroji i pokrene, za pripadnike te ustanove jest jedan od glavnih principa homogenizacije ustanove, i jedan od glavnih čimbenika oblikovanja njezinoga ustroja i konkretnoga života.⁴⁴ I premda su i ovdje, kao i svugdje u životu, moguće iznimke, ali uvijek u funkciji potvrđivanja pravila, a ne u funkciji njegove eventualne relativizacije, ili čak njegova dokinuća, opće bi pravilo moralo glasiti: logika zajedništva *esencijalne zajednice* određuje opseg, narav i način aktivnosti njezinih članova, dočim logika *funkcionalne zajednice* određuje modalitete konkretnog življenja i oblikovanja njezinoga zajedništva. Drugim riječima: *esencijalna zajednica* usklađuje aktivnosti svojih članova sa svojom naravi, a *funkcionalna zajednica* usklađuje konkretno oblikovanje svoga zajedništva sa svojim specifičnim poslanjem.

Thomas Merton s pozicija tipično esencijalne zajednice to opisuje ovako: »Gdje se bitne stvari samostanskog života obdržavaju, ne smeta mnogo ako se dodaju neke sporedne promjene. Samostanska se zajednica može tjelesno i duhovno osamiti od svijeta, može pružiti svojim monasima pravi molitveni život, i može u isto vrijeme uzdržavati školu ili neku župu bez ozbiljne opasnosti po samostanski duh kako to tumače neke grane Benediktinske porodice. Na isti način samostanski život ne mora uznemirivati mala i dobro vođena industrija koja služi redovnicima za vlastito uzdržavanje. Ali ako u samostanu nema duha samoće i molitve, i isključive ljubavi prema Bogu, nije važno kako je strogo pravilo, kako nepovrediva klauzura, kako je gorljiva vanjska revnost u liturgijskoj službi: ljudi koji žive ondje stvarno nisu monasi. Nutarnja promjena, m e t a n o i a, ono okretanje Bogu što sačinjava pravu bit samostanskog poziva, nije zauzelo mjesto

⁴⁴ Ovo razlikovanje je ponešto drukčiji način govora o »osnivačkoj karizmi«, o kojoj je riječ u *VC* 36, odnosno o »duhu osnivača«, o kojemu je riječ u *PC* 2, b., a što se obično izražava sintagmom »karizma reda«.

u njihovim dušama.«⁴⁵ Stoga krilatica kako »redovnik treba da živi u samostanu« – pri čemu se najčešće misli na monaški tip samostanskoga života! – jednostavno nije točna. »Samostan«, kao paradigma redovničkog života u kojem se živi *zajedno* tako da se živi i djeluje *skupa*, tj. okupljeni na istom mjestu, ne može biti obrazac života i djelovanja za ama baš sve funkcionalne zajednice.⁴⁶ Stoga neke ustanove i ne koriste pojam »samostan« za svoja obitavališta, nego »rezidencija« i sl.

Uz pojam »samostan« ide tipični dnevni red, određeni asketski čini, zajednička euharistija i molitva, zajednička ekonomija i poglavito poglavar sa svojim ovlastima, a sve su to elementi tipičnoga zajedništva. Ti će elementi ostati tipični i za zajedništvo *funkcionalnih* zajednica, ali njihovo se ostvarivanje neće izvoditi toliko iz logike samostanskoga života, koliko iz logike njihovoga specifičnog poslanja. Iz logike samostanskoga života se, naime, postavlja pitanje: Kako biti *redovnik* i župnik; *redovnik* i nastavnik u državnoj školi; *redovnica* i bolničarka i sl.?,⁴⁷ a iz logike *funkcionalne* zajednice: Kako biti *župnik* i redovnik; *profesor* i redovnik; *socijalni radnik* i redovnik i sl.? I pritom se nipošto ne misli redovništvo kod *funkcionalnih zajednica* prikazati kao nešto sekundarno, u odnosu prema određenom zvanju, nego, naprotiv, želi se samo ukazati na to da je za te i takve zajednice određena aktivnost faktor koji bitno određuje *konkretno oblikovanje zajedništva* u tim zajednicama. A s tim u vezi je onda nužno povezan i specifičan način življenja zavjeta, poglavito poslušnosti i siromaštva, odnosno stupanj centralizacije cjelokupnoga zajedničkog života. Jer nije, isti način življenja siromaštva jednog monaha, gdje se siromaštvo živi s velikim naglaskom na askezi, kao izrazu ljubavi prema Bogu i načinu da se postigne duhovnu slobodu, odnosno sa željom da se i na taj način bude sličan Kristu,⁴⁸ i jednog pripadnika

⁴⁵ Thomas MERTON, *Nitko nije otok*, Symposion, Split, 1997., str. 147.

⁴⁶ Cesarije ARLSKI, u *Pravilu za svete djevice* određuje u točki 57. »Sve poslove neka obavljaju zajednički«. – Usp. Hadrijan BORAK (prir.), *Redovnička pravila*, Biblioteka »Brat Franjo« i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985., str. 230.

⁴⁷ Indikativno je u tom pogledu *Opširno pravilo*, u pitanju i odgovoru sv. Bazilija, gdje on pita: »Koji su obrti u skladu s našim zvanjem?«, te odgovara: »(...) Općenito govoreći, možemo birati tako da se bavimo onim obrtima koji promiču naš život u miru i bez buke (...); ali ako nam kada uzrokuju nemir i buku ili nanose štetu jedinstvu braće, tada ih moramo otkloniti; dok, naprotiv, dajemo prednost onim zanimanjima koja nam zajamče sabrani život, sav okrenut prema Gospodinu, te ni u vrijeme psaliranja ni u vrijeme molitava ni drugih pobožnih vježbi ne rastresaju onih koji vrše čine duhovnoga života. Kad u njima nema ničega što bi bilo na štetu srži našega života, treba ih cijeniti više nego mnoga druga zanimanja, a najviše poljodjelstvo koje samo po sebi pruža živežne namirnice, pa oslobađa ratare od lutanja na daleko te od trčaranja gore-dolje« – Usp. Hadrijan BORAK (prir.), *Redovnička pravila*, nav. izd., str. 161-162.

⁴⁸ »Odreknuce je, dakle, kao što sama riječ pokazuje, razrješivanje spona ovoga materijalnog i privremenog života, oslobađanje od čovjekovih obveza kao priprava da spremnije zakročimo putem što vodi k Bogu. (... I – što je najvažnije – odreknuće je početak sličnosti Kristu koji,

redovničke zajednice čija je »karizma« socijalni rad i socijalna pomoć, što će reći da je kod njega naglasak siromaštva na davanju, kao izrazu ljubavi i prema Bogu i prema bližnjemu. Isto vrijedi i u odnosu na molitveni život.⁴⁹

2.3. Osobna karizma svakoga pojedinog člana

Ako postoji išta što je razlog uvijek novog propitkivanja trenutačno važećega modela ostvarivanja zajedništva u bilo kojim grupama i ustanovama, pa tako i u redovničkim ustanovama, onda je to svakako u prvom redu mjesto i uloga pojedinca unutar te zajednice. U zadnje se vrijeme razvila javna polemika između karinalâ J. Ratzingera i W. Kaspera, na temu logičkoga prioriteta između mjesne i univerzalne Crkve. Kardinal Ratzinger je naglasak stavljao na univerzalnu, a kardinal Kasper na mjesnu Crkvu.⁵⁰ Po istoj se logici može raspravljati o prvenstvu između određene zajednice i svakoga pojedinog njezinog člana, tj. uvijek će se naći netko tko će naglašavati prvenstvo zajednice, dok će se naći i oni drugi koji će naglašavati prvenstvo svakoga pojedinoga člana te zajednice. Pa ipak, kao što nije moguće jednim jednim odgovorom riješiti svu puninu dijalektičkih odnosa koji karakteriziraju, recimo, odnos građanina i društvene zajednice, tako nije moguće jednim jednim odgovorom riješiti dijalektiku odnosa pojedinog redovnika i njegove redovničke zajednice. Iako, naime, aksiom katoličkoga socijalnog nauka glasi da »nije čovjek zbog države, nego je država zbog čovjeka«,⁵¹

iako bijaše bogat, radi nas postade siromah« – kaže sv. Bazilije Veliki u svojim *Opširnim pravilima*. Usp. H. BORAK, *nav. dj.*, str. 125. Ovu misao ponavlja i Drugi vatikanski sabor s time da siromaštvo proširuje i na pomaganje siromasima kad kaže: »Same redovničke ustanove, primjereno prilikama pojedinih mjesta, neka nastoje dati kolektivno svjedočanstvo siromaštva i neka od vlastitih dobara rado nešto pridonose za druge potrebe Crkve i za uzdržavanje siromaha, koje svi redovnici moraju ljubiti srcem Kristovim (usp. Mt 19, 21; 25, 34-46; Jk 2, 15-16; 1 Iv 3, 17).« – PC 13.

⁴⁹ Za *regularne klerike*, za čiji primjer uzima *Družbu Isusovu*, kao jednu od *funkcionalno osmišljenih zajednica*, G. Paredes kaže, primjerice, sljedeće: »Dok je kod prijašnjih oblika redovničkog života (monaškog, prosjačkog) kontemplacija bitni element (kontemplacija kao oblik života i kao vježba razmatranja), u novom stilu života, započetog s regularnim klericima, u središtu je apostolat«. (...) Posve je logično da ovo novo shvaćanje redovničkog života utječe u praksi na sastavne elemente redovničkog života: siromaštvo se sastojalo u jednostavnom i siromašnom životu, a ne u siromašnom habitu ili prosjačenju, u bježanju od časti i visokih služba. Poslušnost se je sastojala u potpunoj i isključivoj ovisnosti o Vrhovnom Svećeniku! – José Cristo Rey García PAREDES, *Poslanje redovničkog života*, Hrvatska unija viših redovničkih poglavarica, Zagreb, 1993., str. 218-220- *passim*

⁵⁰ Na tu se polemiku kardinal RATZINGER osvrće i u svojoj najnovijoj knjizi, *Weggemeinschaft des Glaubens, Kirche als Communio*, nav. izd. str. 120., bilj. 12.

⁵¹ Ta se misao u začetku nalazi već u *Rerum novarum* 6, Lava XIII., a ponovio ju je i Pio XI. u *Quadragesimo anno* 49, odnosno u enciklici *Divini Redemptoris* (AAS 29 [1937] 79), kao i Ivan XXIII. u *Mater et Magistra* 29 i sl., da bi kulminirala u izjavi Drugog vatikanskog sabora

ipak postoje situacije kad je taj čovjek dužan i život dati za slobodu i spas te društvene zajednice. No u krajnjoj liniji je svaka društvena tvorevina u sebi ipak *instrumentalna*, tj. sredstvo za ostvarenje svake pojedine ljudske osobe, jer samo je osoba *supstancija*. Izvan osoba društvo ne postoji, što će reći da je ono u svojoj srži relacijske naravi (*relatio realis*).

Dakako, ove se tvrdnje ne mogu tako jednostavno primijeniti i na Crkvu, zbog njezinog vrhunarnog života, ali se mogu primijeniti na njezine ustanove koje su u funkciji »znaka« toga njezinoga života,⁵² što će reći da i za redovničku zajednicu, uvažavajući i za nju svu rečenu dijalektičnost, možemo postaviti načelo: nije redovnik zbog zajednice, nego je zajednica zbog pojedinog redovnika tu! To zapravo i nije teško dokazati, budući da, u pravilu, pojedina osoba s posebnim, osobnim nadahnućem Duha Svetoga, ne stoji samo na početku svake zajednice, kao njezin pokretač i osnivaatelj, nego redovnička zajednica i sav svoj daljnji život i djelovanje ima zahvaliti jednako tako pojedinačnim pozivima i odzivima, u svemu analognima onomu osnivača zajednica. I u ovim je pozivima, naime, na djelu isti Duh Sveti, poslanje je isto, samo osoba koja je pozvana nije ista. Stoga, ma koliko bila istina da i određena ustanova ima svoj subjektivitet, budući da ona prima ili ne prima pojedinog kandidata u svoje redove, unaprijed mu određujući mogući model njegova života i razvoja, istina je i to da je taj njezin subjektivitet uvijek delegiran od njezinih pojedinačnih članova u čijoj je vlasti takve modele i donositi i mijenjati, dakako, uz pristanak viših crkvenih vlasti. A kako se ti pojedini članovi ne rađaju unutar redovničke zajednice, nego njoj pridolaze izvana, unoseći u nju i svoje sposobnosti i svoje ograničenosti, ali u prvom redu svoju osobnu karizmu – tj. svoje osobno nadahnuće koje ih je potaklo da pokucaju na vrata određene ustanove – i svoju savjest, svaki novi član za redovničku zajednicu je za nju na izvjestan način uvijek novost i osvježenje vlastite karizme. Naime, ako postoji išta što bismo mogli nazvati »novim« za bilo koju, pa i za redovničku ustanovu i zajednicu, onda su to upravo novi njezini članovi sa svojim novim, tj. svježim idejama, kao epifenomenom vlastite karizme i vlastitoga nadahnuća. Nije, dakle, čovjek pojedinac tek puka »kvantiteta«, pridodana ustanovi da joj u čisto kvantitativnom, materijalnom smislu osigura postojanje i eventualno produži trajanje, a što će ona postići tako da ga »formira«, odnosno »preodgoji« tako da u njemu iščezne sve što je tipično njegovo i posebno, e da bi se u potpunosti pretopio u već postojeće »opće«, nego je on svaki puta nova »kvaliteta« koju Bog daruje zajednici da se njime ona sama i

»Ishodište naime, nositelj i cilj svih društvenih institucija jest i mora biti ljudska osoba«. – GS 25. O problemu odnosa pojedinca i zajednice vidi o tomu opširnije: J. HÖFFNER, *nav. dj.* str. 50-55.

⁵² Usp. *Isto*, str. 54.

re-formira i, ako ustreba, pre-odgaja. Zajednica jest *formator* pojedinca, ali pojedinac je permanentni – *re-formator* zajednice!

Dakako, kad na ovakav način govorimo o odnosu pojedinca prema redovničkoj zajednici, onda nipošto ne mislimo na individualistički opredijeljenu i egoistički usmjerenu ljudsku jedinku, kojoj zapravo i ne bi smjelo biti mjesta u jednoj takvoj zajednici, već isključivo na *ljudsku osobu*, dakle, personalistički shvaćenu i teološki vrednovanu ljudsku jedinku s pravim vrhunaravnim pozivom.⁵³ Tu ljudsku osobu psihologija sve više opisuje »kao 'strukturu u formaciji', kao subjekt u relaciji s drugim subjektima i sa cijelim kozmosom: bivajući u relaciji, on je trajno potican na promjenu, da usvaja nove informacije i da ih unosi u sebe izgrađujući se tako na sve pozitivniji i harmoničniji način.«⁵⁴ A informacije do kojih danas dolazi ljudska osoba u suvremenom zapadnom društvu su tolike i takve da je njihovo usvajanje, unošenje u sebe i njihovo prerađivanje u svrhu sve pozitivnijega i harmoničnog samorazvoja, najčešće prepušteno isključivo osobnom maru i Božjoj pomoći, budući da za takvo što – zbog radikalne novosti suvremene situacije – ljudski autoriteti, ni u zajednici ni izvan nje, jednostavno ne postoje.⁵⁵

Pojedinac, sve kad bi i htio, ne može pobjeći od ovoga svoga križa. Taj golemi prиток uvijek novih, međusobno nepovezanih informacija, bilo da je riječ o onima teološkim, psihološkim, povijesnim prirodnoznanstvenim ili pak samo o onima koji danomice ispunjaju stranice dnevnih medija za masovnu komunikaciju, mora proći ne samo kroz njegovu svijest, nego i kroz njegovu – savjest! Sve

⁵³ »Der Begriff der Person ist in der Theologie von großer Bedeutung, insofern er auf jene Eigentümlichkeiten des Menschen hinweist, die die Voraussetzung seines Verhältnisses zu Gott und seines Heilstuns sind: seine Geistigkeit, insofern sie gründet in seiner Transcendenz, und Beisichselbstsein, bleibende und unausweichliche Verwiesenheit auf das Sein im ganzen und somit auf Gott (als der apriorischen Bedingung seines urteilenden [objektivierenden] und handelnden Verhältnisses zu den einzelnden Seienden), und Freiheit, über sich selbst im kritisch distanzierenden Umgang mit dem als endlich erkannten einzelnen Seienden zu verfügen, besagt.« – Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961., str. 282-283.

⁵⁴ Giuseppe ANFOSSI, *Atteggiamenti e dinamiche psicologiche che permettono, facilitano e potenziano il rapporto interpersonale*, u zborniku »Comunione e comunità nella parrocchia, nella famiglia, nei gruppi«, Edizioni Pietro Marietti, Rim, 1982., str. 56-72, ovdje 59.

⁵⁵ »U našoj postmodernoj stvarnosti više ništa nije jasno samo od sebe, gube se očite jasnoće. Obecanja različitih religija, političke utopije, obrazovni humanistički ideali za mnoge su samo povijesno interesantni, no neupotrebljivi za oblikovanje današnjega života. U spomenutim tradicijama kao da se više ne nalaze modeli razvoja suvremenog postmodernog života. Danas svatko sâm mora odlučiti tko i što želi biti, smisao je postao privatna stvar.« – Vlatko BADURINA, TOR, *Zrela osoba u redovničkoj zajednici*, *Posvećeni život* 7(2002) br. 1 (11), str. 13-26, ovdje 13.

to doznovati i znati, a praviti se kao da ništa ne znaš, ne bi bila osobina zdrava čovjeka. Prije bi to bilo nalik neodgovornu, štoviše infantilnu čovjeku koji na jedan kukavički način bježi od odgovornosti i za sebe i za druge. Naime, ako se pojedini član redovničke zajednice toj zajednici u potpunosti daruje, što bi trebalo biti pravilo, onda taj dar mora biti što je moguće više zrela ljudska osoba, a ne tek puka ljudska ljuštura. Upravo stoga suvremeni oblici redovničkog zajedništva ne samo da ne mogu od svojih kandidata tražiti da svoju individualnu zrelost ostave pred vratima zajednice, kako bi eventualno bili što prikladniji za zajedničke pothvate – krivo tumačeći ono biblijsko »jedno srca i jedna duša« (Dj 4, 32) – već zajednice danas moraju biti mjesto i prostor u kojemu će se ta zrelost trajno stjecati i razvijati.⁵⁶ Kako će to konkretno izgledati stvar je zrelosti i nadahnuća svake pojedine ustanove, no da ni za jednu od njih pojedini njezin član, sa svojom sviješću i savješću, nije tek puki objekt, svjedoče i tekstovi crkvenoga Učiteljstva gdje se uporno naglašava važnost kapitula. »Kapituli i savjetodavna tijela neka vjerno izvršuju povjeren im zadatak u upravljanju i neka u njima na svoj način dođe do izražaja sudjelovanje i briga svih članova za dobro cijele zajednice.«⁵⁷ Ta se važnost pojedinoga člana odražava i u tvrdnji Drugoga vatikanskoga sabora: »Uspješna se obnova i ispravno prilagođivanje neće postići ako na tom ne budu surađivali svi članovi pojedine ustanove.«⁵⁸

2.4. Društvene okolnosti.

Katolička moralna teologija pri prosudbi pojedinog čina veliku važnost poklanja *okolnostima*. One mogu ponekad imati takav učinak da po sebi maleni grijeh učine velikim, ali veliki ne mogu učiniti nikada malenim. Ako to vrijedi za svaki ljudski čin, onda vrijedi jamačno i za ljudsko oblikovanje redovničkih zajednica. Ni one se, naime, ne mogu stvarati na čisto apstraktnim osnovama, bez ikakvog konteksta s društvenim okolišem u kojem djeluju. Stoga je i Drugi vatikanski sabor sav svoj govor o prilagođenoj obnovi redovničkog života stavio u ovisnost »prema zahtjevima današnjeg vremena«.⁵⁹ U te okolnosti Koncil ubraja zahtjeve kulture, društvene i ekonomske odnose.⁶⁰ A što sve spada u »zahtjeve

⁵⁶ O osnovnim osobinama zrele osobe općenito, pa onda i u redovničkoj zajednici usp. V. BARDURINA, *nav. dj.*, str. 15-16.

⁵⁷ PC 24. Usp. i VC 42.

⁵⁸ PC 4.

⁵⁹ Sveti Sabor »hoće da progovori o životu i disciplini onih ustanova kojih članovi zavjetuju čistoću, siromaštvo i poslušnost, da se pobrine za njihove potrebe prema zahtjevima današnjih vremena« (PC 1). »Prilagođena obnova redovničkog života treba da jednako obuhvati: s jedne strane neprestano vraćanje na izvore svakog kršćanskog života kao i na izvorni duh redovničkih ustanova, a s druge strane njihovo prilagođivanje promijenjenim prilikama vremena« (PC 2) i sl.

⁶⁰ Usp. PC 3.

današnjeg vremena« i koji to elementi života redovničke zajednice stoje s tim zahtjevima u izravnoj korelaciji, isti Sabor kaže ovako: »Način života, molitve i rada neka se svugdje, a napose u misijskim krajevima, primjereno uskladi s današnjim fizičkim i psihičkim sposobnostima članova; a prema zahtjevima naravi svake pojedine ustanove neka se uskladi s potrebama apostolata, sa zahtjevima kulture, s društvenim i ekonomskim okolnostima. Prema istim mjerilima neka se preispita i sam način upravljanja u pojedinim redovničkim ustanovama. Stoga neka se na prikladan način preispitaju konstitucije, direktoriji, običajnici, molitvenici, ceremonijali kao i ostali zbornici te vrste; neka se dokinu zastarjeli propisi, a ostalo uskladi s dokumentima ovog Svetog Sabora.«⁶¹ Da bi se to što bolje obavilo, Ivan Pavao II. je 1994. g. sazvao Sinodu biskupa da raspravlja o temi *Posvećeni život i njegovo poslanje u Crkvi i svijetu*, a plod njezinoga rada sintetizirao u pobudnici *Vita consecrata* dvije godine kasnije.

Ako počemo od spomenute činjenice da je teološki smisao redovničke zajednice u funkciji »znaka« trinitarnog zajedništva cijele Crkve, i ako se prisjetimo klasične definicije znaka koja glasi *signum est id quo cognito perducit ad cognitionem alterius* (znak je ono što, time što biva spoznato, vodi do spoznaje nekoga drugoga), onda je jasno da konkretno oblikovanje redovničkog zajedništva bitno određuje i njegova percepcija u društvenom okolišu kojemu i jest namijenjen kao »znak«. A taj društveni okoliš je dijelom već prisutan u upravo naglašenim specifičnostima pojedine osobe koja ulazi u ustanovu. Ilustrativan je u tom pogledu intervent na radni prijedlog teksta *Perfectae caritatis* Patra Josefa Buckley-a, generala misijskog reda Marista, koji je na Drugom vatikanskom saboru u ime 130 koncilskih otaca rekao sljedeće: »Osmo poglavlje novog prijedloga posvećeno je redovničkom posluhu. Ovdje se koristi jedan opći pojam koji može biti prikladan za monahe, ali ne za današnje redovnike, koji provode aktivni život. Ima poglavara koji trajno govore o krizi posluha. Ali ja vjerujem da ova kriza ne postoji kod redovnika, nego kod poglavara. Današnja mladež doista više ne može progutati kad mi koristimo arhaične formule kao: 'Volja poglavara je isto što i volja Božja'.«⁶² Dakle, već je na Koncilu bilo uočeno da, primjerice, konkretan govor o zavjetu posluha, pa onda i njegovo konkretno ostvarenje, mora biti u dosluhu s »današnjom mladeži«, što je samo drugi izraz za suvremenu zbilju kojoj je redovnički »znak« upućen.

Međutim, konkretno uobličavanje vlastitoga zajedništva, na svim razinama, na način da bi ono korespondiralo suvremenim društvenim traženjima, doista

⁶¹ Isto, 3

⁶² Johann Christoph HAMPE (her.), *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd II, Köse-Verlag, München, 1967., str. 281.

spada na svaku pojedinu ustanovu i na njoj vlastito nadahnuće Duha Svetoga. Jer razlike su među pojedinim ustanovama u tom pogledu takve i tolike da ne samo da ono što je za jednu ustanovu od bitne važnosti, za drugu može biti sasvim sporedno, već razlike idu, primjerice, dotle da neke od ustanova imaju zavjete, ali ne provode zajednički život, dok druge provode zajednički život, ali nemaju zavjeta. Ta golema šarolikost je i bila razlogom što su se Oci na Drugom vaticanskom saboru, kad su raspravljali o obnovi redovničkog života, našli pred problemom: kako svu tu šarolikost života i poslanja uopće staviti pod isto ime. »Uzaludno traženje – kaže L. Kaufmann – zajedničkog 'imena' za sve one koje je ovaj Dekret (misli se na *Perfectae caritatis*, op. Š. M.) imao pred očima nama se, dakako, čini znakovitim kako stvarnost crkvenoga života kida tradicionalne okvire i kako dovodi u pitanje gotovo dirljivi napor rimskih kanonista da ovom stvarnošću ovladaju kodificiranjem. 'Kapitulacija' je došla do izražaja pri nabranjanju adresata (1, 4). Za ovu stvarnost nisu mogli poslužiti kao zajednička spajalica ni polaganje zavjeta i zajednički provođeni život, tako da spomenuto poglavlje govori 1. o redovničkim zajednicama (religiosi), 2. o društvima zajedničkog života bez zavjeta (*societates vitae communis sine votis*: u njima se daju samo 'obećanja' bez crkvene vezanosti), 3. o svjetovnim institutima (instituta saecularia, u kojima postoje zavjeti, ali ne bezuvjetno i zajednički život). To što u daljnjem tijeku (kao što je to slučaj već u samom naslovu) Dekret ipak govori jednostavno o 'redovničkom životu' ili o 'vita consecrata', ispada po tome kao nedosljednost, ali ovo pojednostavljenje je bilo ipak na neki način neizbježno.«⁶³ Možemo reći da je upravo sva ta šarolikost redovničkih i njima srodnih ustanova, zbog svojega specifičnog načina življenja zajedništva, zapravo već po sebi jasan odgovor na pitanje: kakvo bi to zajedništvo trebalo biti? Odgovor bi zacijelo trebao glasiti – različito! Svaki, naime, od tih načina je na svoj način nekome i u naše vrijeme jasan »znak« crkvenog zajedništva, ali očito da ni jedan od njih to nije na potpun, tj. – na isključivi način.

Nema, dakle, među redovničkim i njima sličnim zajednicama ni jedne koja bi u potpunosti mogla za sebe svojatati analogiju kršćanske zajednice opisane u Dj 4, 32. A to onda za sobom povlači spoznaju kako se redovničko zajedništvo živi zapravo fragmentarno, tj. tako da cjelinu znaka dobijemo donekle zaokruženom tek kad sve te zajednice na neki način promatramo kao jednu cjelinu, odnosno kad svaku od nje promatramo kao fragment. U tom cjelovitom promatranju onda se i oštra granica između znakovitosti redovničkih zajednica i pojavnosti crkvene cjeline uvelike otupljuje, tj. gubi na svojoj ošttrini. Ipak možemo ustvrditi da *esencijal-*

⁶³ Ludwig KAUFMANN, *Der Dienst der Ordensleute*, u zborniku »Autorität der Freiheit«, nav. izd., str. 273- 334, ovdje 303.

ne zajednice svoj doprinos toj znakovitosti vide u onome »sve im je bilo zajedničko«, a *funkcionalne* zajednice u onome »jedno srce i jedna duša«. ⁶⁴

3. Aporije zajedništva i poslanja

Nema nikakve dvojbe da je cjelokupno crkveno zajedništvo uvelike zapalo u krizu. Rastući broj onih koji napuštaju Crkvu u nekim je zemljama Zapada zastrašujući. Ništa manje zastrašujući nije ni broj onih koji u nekim zemljama Crkvu, doduše, ne napuštaju, ali u njezinu životu, ponajmanje molitvenom i euharistijskom, nit najmanje ne sudjeluju, kao što, uostalom, ne sudjeluju ni u iskrenom ispovijedanju crkveno usvojene i službeno naučavane vjere i usvajanju njezina morala. ⁶⁵ Ovakvom stanju, dakako, korespondira i osipanje redovničkih zajednica: s jedne strane velik broj onih koji ih napuštaju, a s druge premalen broj onih koji u njih ulaze. Taj je proces doveo dotle da se već na Drugom vatikanskom saboru donijela odluka da se neke ustanove, odnosno samostani ili s nekima sebi srodnima udruže, ili pak da se jednostavno ugase na način da im se zabrani dalje primati novake. ⁶⁶ Dakako da se ova odredba odnosi prvenstveno na »klasične« redovničke zajednice, tj. na one koje prakticiraju zajednički život na temelju položenih redovničkih zavjeta, i koje se, kao takve, jedine i smatraju redovničkim zajednicama i zajednicama posvećenoga života u izvornom smislu riječi. ⁶⁷

Crkva je u svojim dokumentima, posebice u *Perfectae caritatis* i *Vita consecrata*, naznačila osnovne obrise unutar kojih bi se trebala događati obnova zajedništva redovničkih zajednica. Nejasnoća, međutim, koja je prisutna već u *Perfectae caritatis*, a koja nije razriješena ni u *Vita consecrata*, sastoji se u tome što nije posve jasno na koga se sve zapravo odnose koncilske odredbe. Naime, Koncil u istom dahu kaže: »Da izvanredna vrijednost toga života, *posvećenog zavjetovanjem savjeta*, i njegova nužna uloga u suvremenom svijetu bude na još veću korist Crkve, ovaj Sveti Sabor donosi ove odredbe. One se odnose samo na

⁶⁴ O tome kakvih sve i koliko ima muških i ženskih kongregacija utemeljenih samo tijekom XIX. i XX. st. vidi opširnije J. C. R. G. PAREDES, *nav. dj.*, str. 223-236.

⁶⁵ »Mnogi mladi su gotovo potpuno prekinuli kontakte s crkvom. Prema navodima 'Jugendwerk der Deutschen Schell' samo je 21% zapadnih i 10% istočnih Nijemaca, 1991. godine jedanput mjesечно posjetilo crkvu. Međutim, religioznost nije mrtva, nego samo službena crkva gubi utjecaj. Dok gube vezu s crkvom mladi su istodobno u potrazi za duhovnim i religijskim smislom.« – Inga TOMIĆ-KOLUDROVIĆ, *Životni stilovi mladih – teorijski aspekti* u knjizi: Inga TOMIĆ-KOLUDROVIĆ & Anči LEBURIĆ, »Skeptična generacija«, AGM, Zagreb, 2001., str. 28.

⁶⁶ Redovničkim ustanovama i samostanima koji po sudu Svete Stolice, pošto se saslušaju mjesni ordinariji, ne pružaju osnovnu nadu da bi se dalje mogli razvijati, treba zabraniti da ubuduće primaju novake. Ako je moguće neka se sjedine s drugom ustanovom ili sa životnijim samostanom koji se po duhu i svrsi od njih mnogo ne razlikuje.« – PC 21.

⁶⁷ Usp. VC 31, 32, 62.

opća načela prilagođene obnove života i stege redova i *družba zajedničkog života bez zavjeta, kao i svjetovnih ustanova* (podcrtao Š. M.), čuvajući pri tom njihovu vlastitu narav.«⁶⁸ U isto se vrijeme, dakle, o posvećenom životu govori i kao *životu sa zavjetima* i kao *zajedničkom životu bez zavjeta!* A za shvaćanje i prakticiranje redovničkoga zajedništva zavjeti doista nisu sporedna stvar! Aporije utkane u ovaj tekst otvaraju mogućnost bezgraničnoga teoretskog natezanja kao moguće apologije za bilo kakav život određene ustanove, jer, s jedne strane, na teoretskom području aktualiziraju problem odnosa između opsega i sadržaja pojma »zajednica«, a s druge, ne vidi se u čemu bi se sastojala »znakovitost« one redovničke zajednice čiji su se članovi diljem svijeta toliko inkulturirali u postojeće kulture da sami više, sve kad bi i htjeli, ne mogu imati neku svoju vlastitu kulturu koja bi ih, kao zajednicu, homogenizirala.

3.1. Opseg i sadržaj zajedništva

Budući da je redovničko zajedništvo – kao što je rečeno – *znak* eklezijalnoga zajedništva, čija se idealna paradigma prepoznaje u Dj 2, 42-47, redovnička zajednica, da bi to bila, mora u sebe konkretno kondenzirati sve ono što se na difuzan način živi u cijeloj Crkvi. Bez te kondenzacije, naime, ona je i sama difuzna, što će reći neuočljiva. A znak koji je neuočljiv, nije nikakav znak! E sad, kao što u logici vrijedi pravilo da je pojam sadržajno to siromašniji što mu je opseg veći, isto vrijedi i za poslanje redovničke zajednice kao *znaka*. Već sama raznolikost službi, i prostorna raspršenost izazivaju pitanje: gdje zapravo subsistira redovničko bratstvo: u pojedinim samostanima i područnim kućama, ili pak u provinciji, odnosno u redu kao cjelini? Nije, naime, nikakva tajna da opseg posla i poslanja koji se pred zajednicu stavlja, za mnoge redovnike jedino još provincija, odnosno red kao cjelina predstavljaju referentnu točku toga bratstva, a to znači da se ono svelo, barem za njih, na činjenicu puke institucionalne pripadnosti. I ništa tu ne pomaže formalno traženje izlaska iz problema forsiranjem formule *tres faciunt collegium*, jer ako se svatko od te trojice bavi svojim poslom, ako mu je posao takve naravi da se s drugom dvojicom jedva dnevno i susretne, ako – zbog naravi posla ili slabosti ljudske – svatko ima svoje osobne prihode i rashode, odnosno ako zbog istih razloga slavi svoju euharistiju i sam moli svoje molitve, a to je u malim zajednicama vrlo čest slučaj, onda i *collegium* koji oni tvore, nije kondenzirano crkveno zajedništvo koje može biti uočeno i prepoznato kao »znak«. Dakako, crkveni dokumenti zahtijevaju da redovnici prihvaćaju prvotno one poslove koji su kompatibilni s njihovim životom i s karizmom ustanove,⁶⁹ ali uvijek

⁶⁸ PC 1.

⁶⁹ Usp. PC 2, 3, 8

ostaje pravilo da je ekstenzivnost aktivnosti u neupravnom odnosu prema intenzitetu zajedništva življenog u zajednici. Riječ je, dakle, o aporiji koja je izražena u onoj talijanskoj uzrečici *chi troppo abbraccia nulla stringe*, tj. *tko mnogo zahvati, malo ugrabi*. No time smo već dotakli i drugu aporiju, a to je ona između zajedništva redovničke zajednice i društvenog okruženja.

3.2. *Zajedništvo i inkulturacija*

Iz upravo navedenoga načelnog problema na razini teorije pojavljuje se i onaj na razini konkretne životne prakse a glasi: što ima *zajedničkoga* između dviju lokalnih redovničkih zajednica čiji članovi žive u sasvim različitim kulturama i na način koji od njih iziskuju te kulture?! Naime, ma koliko u crkvenim dokumentima bilo nejasnoća kad je riječ o tomu tko sve ulazi u pojam *posvećenoga života*, pa onda i *redovničke zajednice*, jasno je ipak i to da Crkva od svake redovničke ustanove – poglavito od one čiji se zajednički život bitno temelji i na redovničkim zavjetima – neovisno o tome bila ona u logici svoga nastanka *esencijalna* ili *funkcionalna*, traži u izvjesnoj mjeri konkretno zajedništvo u smislu življenja zajedno. Čak bi i redovnička i apostolska formacija morale biti *zajedničarske*. »Budući da formacija mora biti i *zajedničarska* – stoji u pobudnici *Vita consecrata* – za Ustanove posvećenoga života i Društva apostolskoga života, njezino povlašteno mjesto je zajednica. U njoj se događa inicijacija u napor i radost življenja zajedno. U bratstvu svatko uči živjeti s onim koga je Bog stavio uza nj, prihvaćajući njegove pozitivne karakteristike i ujedno različitosti i granice. Napose, on uči dijeliti s drugima darove primljene za izgradnju svih, jer 'svakomu se daruje objava Duha na zajedničku korist' (1 Kor 12, 7). Istodobno, zajedničarski život mora, još od prve formacije, pokazati unutrašnju misionarsku dimenziju posvećenja. Zbog toga, za vrijeme razdoblja prve formacije, u Ustanovama posvećenoga života će biti korisno prijeći na konkretna iskustva koja će odgojitelji i odgojiteljice razborito pratiti, da bi se, u dijalogu s kulturnim okruženjem, vježbale apostolske sklonosti, sposobnosti prilagodbe, duh inicijative.

Ako je, s jedne strane, važno da posvećena osoba postupno oblikuje svoju savjest evanđeoski kritičnu prema vrijednostima i nevrijednostima vlastite kulture i one koju će susresti na budućem polju rada, s druge strane, mora vježbati teško umijeće jedinstva života, uzajamno prožimanje ljubavi prema Bogu i prema braći i sestrama, doživljavajući da je molitva duša apostolata, ali i da apostolat oživljava i potiče molitvu.«⁷⁰

I za ovaj tekst, kao i za onaj u *Perfectae caritatis*, možemo reći da mu se nakana svodi na onu »vuk sit, a ovce na broju«, tj. i sačuvati zajednicu i razvijati

⁷⁰ VC 67.

apostolat sukladno konkretnim potrebama. Da to baš i ne ide lako ni u teoriji ni u praksi znaju svi oni kojima je barem djelomice poznata povijest redovničkog života sa svim njegovim reformama, podjelama i napokon ustanovama novih instituta.⁷¹ Pa ipak, i prema ovom dokumentu, kao i prema *Perfectae caritatis*,⁷² u to zajedništvo koje valja sačuvati bitno ulaze: 1. živjeti zajedno; 2. zajednička molitva, u prvom redu euharistija; 3. taj život prihvatiti i iz asketskih pobuda; 4. mjesto pojedinca u zajednici određuje činjenica da je on nositelj darova Duha Svetoga koji su mu dani za zajedničku korist (1 Kor 12, 7); 5. to zajedništvo mora biti u duhovnoj i socijalnoj korespondenciji s društvenim, ekonomskim i kulturnim okolišem i 6. ono mora biti element crkvenog zajedništva na lokalnoj razini i sredstvo njegova širenja kroz misijsku i apostolsku djelatnost. Zahtjevi od strane Crkve su, dakle, poprilično jasni, ali ni izdaleka nije jasan i odgovor na pitanje: a kako to konkretno izvesti? Rješenja kojima su zajednice do sada pribjegavale svodila su se uglavnom na to da se formiraju *domus educationis*, na razini Provincije, odnosno Reda, i da se onda u tim i takvim zajednicama nastoji vršiti sve ono što nalažu pravila i statuti, dok se manje-više u svim ostalim kućama nije živjelo tako. No na taj je način ipak cijela zajednica svoje tipično zajedništvo reducirala samo na jednu kuću, tj. na *domus educationis*, prebacivši tako na jednu jedinu kuću onu zadaću koju bi ona trebala obaviti kao cjelina, a to je da bude »znak« eklezijalnoga zajedništva. Osim toga, budući da je na taj način *domus educationis* postao iznimka, a ne pravilo života određene ustanove, ni one nisu mogle na sebe preuzeti tu ulogu tipičnoga »znaka«, tj. takva »znaka« koji opravdava postojanje neke ustanove. Riječju: Lokalne redovničke zajednice, koje svoje zajedništvo izgrađuju na temelju korespondencije s raznim i različitim kulturama u kojima žive i djeluju, to više gube od svojega međusobnog zajedništva što intenzivnije ostvaruju svoje vlastito.

3.3. Potraga za rješenjem problema T. Radcliffea

Kad je riječ o ustanovama tzv. *vitae mixtae*, originalan pokušaj rješavanja ovoga problema, iako ne u strogo znanstvenom obliku, učinio je bivši Učitelj

⁷¹ Govoreći upravo o tom problemu, između ostalog i na primjeru Dominikanskoga reda, J. C. R. G. Paredes, kaže i sljedeće: »Ova ustanova, koja savršeno ujedinjuje posvećeni život s apostolskim životom, nije uspjela stvoriti svoj vlastiti put, a niti odcijepiti se od tradicionalnog redovničkog života. Uz iznimku franjevac prvog doba, povezanost redovničkog života i službe evangelizacije kretala se u tradicionalnom okviru, s naglaskom na samostanski ili kanonički način življenja. Sveti Toma Akvinski, u svojoj teološkoj sintezi nije mogao, ili nije znao, ne obilježiti polaritet kontemplacija–akcija. Po njemu, kontemplacija ima za svoj objekt Boga, a akcija čovjeka. Radi toga kontemplacija ima prednost. Ipak, nadodaje, da samoj naravi kontemplacije pripada da bude priopćena drugima 'contemplata aliis tradere'.« – J. C. R. G. PAREDES, *nav. dj.*, str. 211-212.

⁷² Usp. PC 15

Dominikanskoga reda, fr. Timothy Radcliffe. Kroz razna predavanja i okružna pisma upućena svojoj subraći, koja su kasnije sabrana i izdana u obliku knjige,⁷³ on je uspio zahvatiti svaki od spomenutih problema, a kao vrhovni poglavar Reda, uz svoje prethodno redovničko iskustvo, imao je i privilegirano motrište da ih i vidi i uvidi, kako lokalno tako i na razini Reda. Dakako, on u svojim promišljanjima polazi prvenstveno s pozicija svojega Reda, no zbog identičnosti problema u svim sličnim zajednicama, njegovo se viđenje stvari može, *ceteris paribus*, primijeniti i na druge zajednice.

T. Radcliffe, kao prvo, vidi raznolikost angažmana kojima se diljem svijeta bave njegova subraća i uviđa legitimnost takva stanja. »Krist dolazi među nas u svakom naraštaju – piše on – na načine koje ne možemo predvidjeti. Tek polako možemo prepoznati njihovu autentičnost, kao što je i samoj Crkvi trebalo dugo vremena da prihvati novu šokirajuću teologiju sv. Tome. U planinama Gvatemale, u našem centru za razmišljanje o inkulturaciji AK'KUTAN-a u Cobanu, braća i sestre nastoje pomoći rađanju Reda u bogatstvu tamošnje kulture. U Takamori, iza planine Fuji, naš brat Oschida trudi se unijeti Krista u svijet Japana; naš brat Michael Ahirres na Novom Zelandu bori se već 20 godina za stapanje plodnog sjemena maorske duhovnosti s kršćanskom vjerom. U Hrvatskoj, jedan od naše braće vodi rock-sastav pod imenom 'Glasnici nade'. U Japanu sam vidio čudesne slike braće Petit i Carpentier. Može to biti i čudesno rođenje zajednice u selu na Haitiju. Kako naše propovijedanje može donijeti Krista narkomanima u New Yorku ili u sirotinjskim četvrtima Londona? Kako se Riječ može utjeloviti u riječima sadašnjice, u jezicima filozofije i psihologije, kroz našu molitvu i studij? Upravo radi utjelovljenja Riječi Božje u svakoj kulturi, Red mora dati prioritet osnivanju učilišta visoke teološke razine na svakom kontinentu.«⁷⁴

Ovako raznolike i u različitim kulturama prihvaćene aktivnosti nužno traže i specifično oblikovanje lokalnih zajednica koje onda induktivno participiraju na naravi zajedništva Reda kao cjeline. I kao što više nije moguće iz jednog centralnog učilišta Reda, po logici dedukcije, širiti naučeno svim kulturama i u svim socijalnim prilikama diljem svijeta – već zato treba osnovati visoke teološke škole na svakom kontinentu! – tako jamačno ni model zajedničkog života ne može biti deduciran iz jedne centralne *domus educationis*, već se on mora deducirati iz konkretnih oblika i mogućnosti lokalnih zajednica. To su uvijek »zajednice Riječi«, tj. molitve,⁷⁵ zajednice »Slave Božje i tišine«, tj. liturgije i

⁷³ Knjiga je izdana i na hrvatskom: Timothy RADCLIFFE O.P., *Redovnici, jeste li sretni? Duhovnost demokracije i inteligencija poniznog srca*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb, 2001.

⁷⁴ T. RADCLIFFE, *nav. dj.*, str. 67-68.

⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 156-158

kontemplacije⁷⁶ u kojima se živi »pustoš smrti i uskrsnuća«. ⁷⁷ U njima se žive i zavjeti, ali ne kao prvotno asketski izbor ili oportunistička disciplina, nego uvijek i isključivo kao – dar! Dar i Bogu i subraći, odnosno svim ljudima. Zavjeti su zapravo način događanja zajedništva, i u vrhunaravnom odnosu prema Bogu i u naravnom odnosu prema subraći i ljudima općenito. Tako, primjerice, za poslušnost kaže da je u dominikanskoj tradiciji prvotno mjesto gdje se ona prakticira preko samostanske skupštine u kojoj raspravljaju jedni s drugima. »Uloga je diskusije na skupštini traženje jedinstva srca i uma dok tražimo zajedničko dobro«. ⁷⁸ Dakako, T. Radcliffe ne dokida vlast viših instanca da donose obvezujuće odluke i dužnost nižih da ih izvršuju, ⁷⁹ ali u bratskom dijalogu on vidi jedinu mogućnost geneze jedne takve odluke, ukoliko je ona izraz »slobode djece Božje«, tj. nastojanja vršenja Božje volje, a ne ljudske samovolje. I tu se poziva na odluku Kanonskog prava koja glasi: »Ono što se tiče svih kao pojedinaca moraju svi odobriti«. ⁸⁰ Što se zavjeta čistoće tiče, autor ga tumači kao prijateljstvo s Bogom i kaže: »Prva stvar koja se od nas traži jest vjerovati da zavjet čistoće uistinu može biti način voljenja, da iako može prolaziti kroz trenutke frustracije i osamljenosti, to je put koji vodi procvatu nas kao osjećajnih, potpunih ljudskih bića.« Istina, ovaj zavjet uvijek uključuje ne samo odricanje od braka, nego i suzdržanost od svake seksualne aktivnosti. On traži askezu. »Ako si umišljamo drukčije i voljno prihvaćamo kompromise, stupamo na put koji je u krajnjoj liniji neodrživ i razlog je velike nevolje za nas i za druge.« No on je u prvom redu *caritas*, zbog čega je »prvi grijeh protiv čistoće nemogućnost da se ljubi«. ⁸¹ U isti komunitarni kontekst smještava i zavjet siromaštva pa kaže: »Dragovoljno siromaštvo na koje se zavjetujemo vrijedno je, ne zato što je u bilo kojem smislu dobro biti siromašan. Siromaštvo je strašno. Vrijedno je samo utoliko ukoliko je prelaženje granica koje razdvajaju ljudska bića, prisutnost kod naše odijeljene braće i sestara«. ⁸² I jer ni ovaj zavjet nije tek čin osobne askeze, nego i zajedničkog svjedočenja, T. Radcliffe postavlja pitanja: »Kristov poziv na ranjivost postavlja pitanje kako zajednički živimo zavjet siromaštva. Jesmo li uopće hrabri živjeti ranjivost koju zajednički život pretpostavlja? Živimo li uistinu iz zajedničke kase? Živimo li nesigurnost davanja zajednici svega što dobijemo, riskirajući da ne dobijemo sve što mislimo da nam treba? Kako možemo govoriti o

⁷⁶ Usp. *Isto*, str. 158-160.

⁷⁷ Usp. *Isto*, str. 160-161.

⁷⁸ *Isto*, str. 27,

⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 123

⁸⁰ »quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus approbari debet.« – *Codex iuris canonici* 119,3

⁸¹ *Isto*, str. 36-39 passim.

⁸² *Isto*, str. 33.

Kristu koji se sam predao u naše ruke, ako sami to ne činimo? Jesu li naše zajednice podijeljene na financijske klase? Ima li nekih kojima stoji više novca na raspolaganju nego drugima? Postoji li stvarna raspodjela bogatstva među zajednicama u provinciji ili među provincijama?»⁸³

Uočavamo, dakle, da iako T. Radcliffe polazi od uvažavanja svakoga pojedinoga člana zajednice, odnosno od uvažavanja različitosti kultura i društvenih stanja u kojima zajednice žive i djeluju, njegovo viđenje stvari ne vodi dekompoziciji redovničke zajednice, nego upravo re-kompoziciji, tj. takvu njezinu prestrukturiranju u kojem će forma biti u službi sadržaja života, a ne obratno. No da bi takvo što bilo uspješno, potrebno je i jedno novo polazište koje ipak neće biti tek novo ime za stari sadržaj. A to novo polazište za T. Radcliffea je definiranje redovnikâ kao ljudi bez uobičajene oznake identiteta. Tumačeći identitet kao društvenu ulogu koja pruža sigurnost i određenu samosvijest, autor kaže: »Bojim se da smo i u Crkvi osjetili svu žestinu šibanja ledenoga vjetrova, koji nas je ostavio s jednostavnije strukturiranom zajednicom, ali i u samu sebe manje sigurnom. Crkva je naime dio civilnoga društva. Bili smo složeno društvo sa svim mogućim vrstama ustanova koje su nam davale identitet. I mi smo imali sveučilišta, bolnice, škole, zanimanja, i povrh svega crkvene redove koji su nudili ljudima zvanja, željene, štovane i časne identitete.«⁸⁴ I zatim se pita: Tko smo mi redovnici? te odgovara: »Na prvome mjestu naš poziv pokazuje nešto o ljudskom pozivu s obzirom na ono što ostavljamo iza sebe. Odričemo se mnogo stvari koje daju identitet ljudima u našem svijetu: novca, položaja, bračnog partnera, karijere. U društvu u kojem je identitet tako krhak, tako nesiguran, ostavljamo iza sebe sve ono u čemu ljudi traže sigurnost, pomoću našeg nesigurnog pitanja o onomu što smo. Bez prestanka postavljamo pitanje: tko smo? Međutim, mi smo ljudi koji odbacujemo uobičajene oznake identiteta. Eto to smo!»⁸⁵

To je cijena koju je platio T. Radcliffe da bi sačuvao jedinstvo u različitosti i zajednicu sa zrelim i odgovornim osobama. Preduvjet mogućnosti da redovnik obavlja različite poslove, a da s drugim ipak tvori zajednicu, jest taj da mu ti poslovi ne znače osobni identitet. »Moramo biti profesionalci i kvalificirani koliko i oni s kojima radimo. Ipak, moramo se čuvati zavodljivosti da postanemo 'profesionalci'. To biti osigurava pripadnost određenoj društvenoj klasi i dobar položaj. Smješta nas na određenu razinu u slojevitom društvu. Daje nam identitet i poziva nas da živimo na određen način. Kako može taj doktor, profesor, župnik, biti redovnik, prosjak, putujući brat ili sestra?»⁸⁶ Odgovor je dan: tako da

⁸³ *Isto*, str. 34.

⁸⁴ *Isto*, str. 78.

⁸⁵ *Isto*, str. 82-83.

⁸⁶ *Isto*, str. 138.

odbaci taj i takav identitet. No, problem ipak ostaje u pogledu identiteta Reda! Kad bi doista sve ustanove usvojile ovu definiciju redovništva kao riskantnog života bez identiteta, temeljenog isključivo na vjeri, mogu li se redovničke ustanove pozvati na bilo što, što bi opravdavalo njihovo vlastito postojanje. Jer nije tajna da ono što se ovdje naziva »identitetom« na razini institucija znade nazivati »posebnom karizmom«. Ni T. Radcliffe, dakle, ne uspijeva riješiti problem do kraja, ali njegov doprinos traženju rješenja svakako je značajan.

Zaključak

Redovničke zajednice ne žive neko drugo zajedništvo doli ono isto koje je vlastito cijeloj Crkvi, a koje dijeli dijalektiku Kraljevstva Božjega između »već je tu« i »još uvijek nije u potpunosti«. Poslanje i zadaća redovničkih zajednica je da budu »znak« trinitarnog zajedništva cijele Crkve ukoliko je ono »već tu«, budući da je na razini opće Crkve, zbog ljudske nesavršenosti, upravo ono najmanje uočljivo. Međutim, kako se redovničke zajednice po logici svoga nastanka mogu podijeliti na one koje to zajedništvo nastoje živjeti *esencijalno* i na one druge koje to zajedništvo deduciraju iz svoga *funktionalnog usmjerenja* i njemu ga prilagođavaju, nije moguće odrediti jedan model konkretnog života koji bi bio obvezatan za svaku ustanovu. Stoga i prilagodba načina življenja toga zajedništva suvremenim okolnostima, odnosno stvaranje novih oblika zajedništva, na što pozivaju crkveni dokumenti, osobito *Perfectae caritatis* i *Vita consecrata*, ne može se u svim ustanovama obavljati na isti način. No elementi koje u tom nastojanju moraju uvažavati ustanove posvećenog života isti su za sve. To su u prvom redu njegovanje zajedničkog života kao »*teološkog prostora* u kojem se može iskusiti mistična nazočnost uskrslog Gospodina«,⁸⁷ ali uvijek tako da se bezuvjetno vodi računa o kulturnom, socijalnom i gospodarskom okružju svake pojedine zajednice, odnosno tako da se prevrednuje mjesto i uloga pojedine redovničke osobe unutar zajednice.

Budući da konkretno ostvarenje ove zadaće ne stavlja ustanove posvećenoga života samo pred praktične, nego i pred teoretske probleme, s kojima na zadovoljavajući način nije uspio izići na kraj ni sam Drugi vatikanski sabor – jer je takvih ustanova toliko i međusobno tako različitih da ih jednostavno nije moguće sve staviti pod isti zajednički nazivnik! – na svakoj je ustanovi da sama, u okviru zacrtanih koordinata, traži za sebe najbolje rješenje. A da će svako od tih rješenja vrlo vjerojatno imati i svoju »Ahilejevu petu«, jasno se vidi na primjeru T. Radcliffa koji je, doduše, uspio sintetizirati pojedinca i zajednicu, odnosno zajednicu i kulturni ambijent, ali uz cijenu odricanja od vlastitoga identiteta, što je

⁸⁷ VC 42

na razini osobe još i izvedivo, ali na razini institucije mnogo teže, budući da uz taj identitet ona veže svoju specifičnu karizmu.

Summary

NEW FORMS OF MONASTIC COMMUNITY

Through this paper the author examines the possibility of a new way of shaping monastic communities, as a response to the appeal of the Second Vatican Council comprised in the decree Perfectae caritatis and later elaborated in the document Vita consecrata. Since these documents define the monastic communities as a visible sign of the unity of the Church as a whole, the first part of the paper analyses the church unity, insofar as it is communio and insofar as it is societas. Communio puts the emphasis on the essential and societas on the functional unity. In the second part the author analyses the specific quality of the unity of monastic communities under the aspect of their logic of origin, i.e. if ones in the nature of their origin nurture the essential, and the others the functional unity, which is bound to be manifested as a difference in the actual forming of the common life. This difference has to be taken into account even when we talk about new forms of the monastic unity, for what is acceptable to ones need not be acceptable to the others. In the third part the author presents ἀπορία of the monastic unity and of the concrete demands of the monastic communities' mission. These ἀπορία are seen above all in the dialectics between the requested common life and the variety of also requested services and missions, i.e. in the dialectics between the demands of the enculturation of the monastic community into different cultures, and its own culture which in a way homogenises it. However, since neither the Second Vatican Council has managed to solve these problems nor the encyclical letter Vita consecrata, not even this paper brings a solution, for the problem is almost unsolvable in theory. Instead of a ready-made solution, the paper presents only an attempt at solution by T. Radcliff O.P. who, according to the author, has managed to offer a synthesis of both the individual and the community, that is of the community and various cultures at the expense, however, of sacrificing the personal identity. However, since this sacrifice is feasible at the personal, but not as well at the common level – because this identity provides the communities with the justification of their existence! – the conclusion is that the ἀπορία remain in principle, and that only partial and approximate solutions are possible.

Key words: Church, community, communio, societas, person, culture, promises, monastic community.