

UTJELOVLJENJE CRKVE U NOVO TISUĆLJEĆE

ŠPIRO MARASOVIĆ
Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
Zrinjsko-Frankopanska 19
21000 Split

Primljeno: 2 /2000.
Izlaganje na znanstvenom skupu
UDK 232.37

Sažetak

Problem utjelovljenja Crkve u bilo koje vrijeme, pa tako i u novo tisućljeće – što je tema ovoga rada – zapravo je problem Crkve ukoliko je ona »sacramentum mundi«. Specifičnost pojedinog povijesnog vremena predstavlja ujedno i specifičnost »materije« ovoga »sakramenta«. Upravo slutnja, odnosno traženje specifičnosti nadolazećeg vremena, i zadaće koje na temelju toga proizlaze za Crkvu, sadržaj su ovoga rada. Autor je ovom problemu prišao tako što je u prvom dijelu najprije iznio postojeće stanje na izmaku drugog tisućljeća. On sadašnju utjelovljenost Crkve vidi na razini kulture, društvenih struktura i konkretne prakse. U drugom pak dijelu obrađuje preferencijalne opcije za nadolazeće vrijeme koje vidi: 1. u jasnijoj teološko-praktičnoj valorizaciji tjelesnosti u najširem, pa i kozmičkom smislu; 2. u dosljednoj valorizaciji siromahâ, kao tipičnog mjesta inkarnacije, i 3. u mesijanskoj potpori svim dobrim nastojanjima, neovisno od koga potjecali. A kao preferencijalne naglaske autor u trećem dijelu iznosi: soteriologiju, eshatologiju i caritas.

Ključne riječi: Crkva, logos, tijelo, utjelovljenje, siromah

Za iole izoštrano teološko uho, govor o »utjelovljenju Crkve« može u prvi mah djelovati u najmanju ruku neozbiljno. I s pravom, jer Crkva je po definiciji već sama po sebi i »tijelo« – *corpus mysticum* – pa govoriti o utjelovljenju tijela doista ispada besmislenim. Naime jedno tijelo možemo, doduše, u drugo implantirati – pa onda govorimo o *implantaciji Crkve* u neku sredinu – ali se jedno tijelo ne može u neko drugo tijelo utjeloviti.

No, koliko god ova logika imala svoje opravdanje, ono je nepobitno samo u prvi mah. Problem je, naime, u tome, što se spomenuto razmišljanje događa na razini apstrakcije, a tjelesnost je uvijek sasvim konkretna i u svojoj pojavnosti, za razliku od apstraktnih pojmova, ne baš uvijek jednoznačna. Kao ilustracija te nejednoznačnosti, kad je riječ o tjelesnoj dimenziji Crkve, neka nam posluži praksa imenovanja biskupâ u Katoličkoj crkvi.

Biskup se, naime, sukladno teologiji crkvenih službi, uvijek imenuje za određenu crkvenu zajednicu, tj. biskupiju. Biskup i biskupija su stoga korelativni pojmovi, što će reći da se ne može imenovati *ničijeg* biskupa, odnosno postaviti nekoga za biskupa *nikomu*. To i jest razlog zbog čega se pomoćni biskupi, odnosno biskupi u diplomatskoj službi Svete stolice, imenuju kao »naslovni« biskupi neke de facto više nepostojeće biskupije.¹ Oni, dakle, jesu biskupi, kao takvi moraju imati i svoju biskupiju, ali oni tu biskupiju ipak nemaju, jer nje jednostavno više nema. Sve što je od nje preostalo jest negdašnje njezino ime, tj. »naslov«, zbog čega su oni za-

¹ U *Zakoniku crkvenog prava*, kan. 376., stoji: »Biskupi se nazivaju *dijecezanski* ako im je povjerena briga za neku biskupiju; ostali se nazivaju *naslovni*«.

pravo biskupi »naslova« neke bivše biskupije, a ne živih i konkretnih vjernika. Nisu, naime, »naslovni« takvi biskupi – oni su snagom svetoga reda ravni svakom biskupu ordinariju! – nego je »naslovna« njihova biskupija! Nje nema! Od nje je ostao samo naslov!

Sličnu pojavu možemo zamijetiti i na razini crkvene tjelesnosti. Mada je i ona po definiciji inkarnacijski određena – kao što je to izvorno bio i biskup biskupijom! – ona svoju tjelesnost, zbog raznoraznih okolnosti tijekom povijesnog zbivanja, može reducirati sve do razine »naslovnosti«, tako da ponegdje, gdje bismo s pravom morali nailaziti na izvorno njezino tijelo, mi prepoznamo neku drugu »vlast«, nekog »drugog ordinarija«. Stoga ovakva pojava opravdava govor o »utjelovljenju Crkve«, posebice u perspektivi nastupajućeg trećeg tisućljeća. Dakako, pritom valja voditi računa o tome da nije svako tijelo prikladno za utjelovljenje Crkve. U obzir dolazi samo njezino »naslovno tijelo«. No gdje je ono i kako ono zapravo izgleda?

1. SADAŠNJE STANJE

Gospodin Isus ustanovio je svoju Crkvu kao novi Božji narod i poslao je, preko apostolâ, u sav svijet (Mk 16, 15) sa zadaćom da učini njegovim učenicima sve narode, da ih krsti u ime Oca i Sina i Duha Svetoga, i da ih uči čuvati sve što im je On zapovijedio, jamčeći joj pritom svoju prisutnost do svršetka svijeta (Mt 28, 19). Učenici su tako i postupili te je kroz posljednja dva tisućljeća Radosna vijest doprla doista do svih naroda, premda ne i do svih ljudi na zemlji. Ti ljudi, odnosno ti »narodi«, koji su se otvorili na Božju milosnu ponudu u Isusu Kristu, koji su primili ponuđeni krst i iskazali spremnost obdržavati sve što je Isus odredio, oni, uz onu prvu grupu Njegovih sljedbenika, tvore tijelo Crkve. Ali već od samih početaka Crkve pa do danas nije do kraja raščišćeno: koje su zapravo dimenzije te tjelesnosti? Što sve ona u sebi uključuje?² Svaki je, naime, susret Crkve s nekim novim »narodom« budio u njoj one iste dileme i polemike koje su bile temom već na onom prvom, apostolskom Saboru u Jeruzalemu (Dj 15 6-29). Kao što se,

primjerice, onda postavilo pitanje obvezatnosti obrezanja – kao znaka tipično židovske »tjelesnosti« – tako će se kasnije pri pokrštavanju Slavena postaviti pitanje obvezatnosti crkvenog jezika, odnosno, pri misioniranju drugih kontinenata općenito, pitanje obvezatnosti tipično zapadnoeuropskog kulturno-civilizacijskog obrasca u najširem smislu. I mada se i dan danas vode diskusije o tome što je, recimo, od običajâ nekih misijskih naroda prihvatljivo da posluži kao materija crkvenog utjelovljenja, a što ne, ipak možemo ustvrditi, da se kroz ova dva tisućljeća to utjelovljenje usredotočilo uglavnom na tri razine društvenog života: 1. kulturu, 2. društvene strukture i 3. individualnu praksu.

1.1. Kultura

Budući da je kršćanstvo, kao vjera, ujedno i svjetonazor, logično je da je i za njegovo postojanje, odnosno za njegovo širenje, referentna točka uvijek i svagdje u prvom redu određena kultura u najširem smislu. Možemo se svađati oko toga je li svjetonazor samo jedan od elemenata određene kulture, ili je pak cjelokupna kultura samo epifenomen određenog svjetonazora, u svakom slučaju je svjetonazor od kulture neodvojiv. Stoga je i kršćanstvo, kao svjetonazor, društveno uvijek ponuđeno i prisutno kao svoja *vlastita kultura*. Vlastita pak ne znači i izolirana, još manje amputirana. Naprotiv, kršćanska se kultura događa na način da evanđeoska poruka u susretu s već postojećim kulturama vrši nutarnju promjenu ovih potonjih do one točke kad ove postaju nosive i transparentne za kršćanske sadržaje i vrijednote.³ Na taj način dolazi do obostranog obogaćenja: profa-

² Da bi se dobio uvid u to koliko je i danas tema aktualna, odnosno, kako joj ni danas ne prilaze svi na jednak način, vrijedno je posegnuti za djelom: R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999.

³ Drugi vatikanski sabor, u Dekretu o misijskoj djelatnosti Crkve, *Ad Gentes*, kaže: »Kršćanska se zajednica mora već od početka tako izgraditi da sama može, koliko je to moguće, providjeti svoje potrebe. Neka se ta zajednica vjernika – otvorena bogatstvu kulture vlastitog naroda – duboko ukorijeni u narodu; neka procvjetaju obitelji nadahnute evanđeoskim duhom...« (AG 15).

ne se kulture pročišćavaju na zasadama Evanđelja, a kršćanska se kultura obogaćuje novim elementima. Klasični primjeri uspješnosti takvih procesa su često spominjani susret Crkve s grčko-helenističkim svijetom, odnosno susret Crkve s kulturom Zapadnorimskog Carstva, dok se isti takav susret s građanskom kulturom i industrijskom civilizacijom ne bi mogao ocijeniti jednako uspješnim.⁴

Zapadni svijet, koji je u kulturnom pogledu bio nekada do te mjere ne samo pokršten nego i pocrkvenjen, da se znao nazivati jednostavno *Christianitas*, na izmaku drugog tisućljeća ni izdaleka nije ono što je nekad bio.⁵ Istina, neke od kršćanskih vrednota prešle su u opću civilizacijsku normu (dostojanstvo ljudske osobe, ljudska solidarnost i sl.), no u bitnome se može reći da suvremena kultura i civilizacija nisu više dominantno kršćanske. Zapravo, riječ je o cijelom jednom kaleidoskopu kulturâ, čiji je ona kršćanska još uvijek dio, ali ipak samo dio, i to ne uvijek i onaj reprezentativni. Onaj reprezentativni, naime, u svjetonazornom pogledu često nije više kršćanski. I to stoga što u dominantnoj antropologiji ima, doduše, mjesta za krivnju, ali sve manje i za grijeh, dok za eventualno kenotički usmjeren razvoj i rast nema mjesta ni u vladajućoj paradigmi individualnog, ni u vladajućoj paradigmi kolektivnog života.

Ova se činjenica sociološki pokazuje kao golemi raskorak između deklarirane i prakticirajuće vjere, odnosno, u nekim krajevima, kao golema razlika između zainteresiranosti (još uvijek) za formalnu konfesionalnu pripadnost, ali ne i za samu vjeru, za njezine sadržaje i njezino prakticiranje. Ti, tzv. nominalni kršćani, često su i deklarirani agnostici, koji, iz raznoraznih razloga i obzira, od svega što je kršćansko traže još samo krštenje i crkveni pogreb, a i to, po mogućnosti, »bez povijedi«. I, kako kulturna scena suvremenog zapadnog svijeta pokazuje cijeli spektar takva i slična otklona od kršćanske vjere, kršćanskog morala i kršćanskog svjetonazora, odnosno kako je taj otklon ujedno i obrazac društvenog i političkog života ovog dijela svijeta, možemo reći da taj spektar pokriva upravo ono područje crkvene tjelesnosti koje smo označili kao »naslovnu tjelesnost«.

1.2. Društvene strukture

Ako je kršćanskoj vjeri – kao posebnom svjetonazoru – referentna točka, ne samo dijaloga nego i utjelovljenja, određena *kultura*, onda je ta referentna točka za Crkvu, kao organiziranu zajednicu, društvena i politička *struktura*. I kao što je inkarnacijsko prožimanje crkvene misli i poruke s postojećim kulturnim sadržajima i ozračjem dovelo dotle da je često vrlo teško točno razlučiti što je u pojedinom slučaju izvorna evanđeoska poruka, a što odraz kulturnog ozračja u kojem se i kroz koji se ta poruka događala i razvijala (recimo utjecaj helenističke misli na neke spise Novoga saveza), tako je, i kad je o organizacijskim strukturama riječ, ponekad vrlo teško točno odrediti tko je na koga vršio presudni utjecaj: društvo na Crkvu ili Crkva na društvo? Je li, primjerice, već zatečeni patrijarhalni ustroj ondašnjeg društva bio odlučujući za analogno strukturiranje crkvenog organizma od vrha pa do dna, ili je pak Crkvi vlastit hijerarhijski ustroj sa svoje strane onaj patrijarhalni ne samo prihvatio već donekle i za mnoga stoljeća perpetuirao? Isto vrijedi i za više razine crkvene i društvene, odnosno državne strukture, posebice u monarhijskim i feudalnim društvima. Te strukture ne samo da su se logički podupirale, nego su se u nekim povijesnim razdobljima znale razviti u takav paralelizam, da je to nužno vodilo njihovu međusobnom konfliktu (borba za investituru i sl.).⁶

Ta više nego uspješna utjelovljenost crkvene u društvenu strukturu prošlih vremena

⁴ Kako je to izgledalo u novije vrijeme europske i crkvene povijesti usp.: J. A. KOMONCHAK, *Modernitet i izgradnja rimokatolicizma*, u: »Svesci-Communio« 96/1999., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, str. 5-18; odnosno: K.-J. KUSCHEL, *Izraz kulture – protest protiv kulture. Isus – paradoks u suvremenim filmovima i romanima*, isto, str. 90-95.

⁵ Usp. Š. MARASOVIĆ, *Kršćanski Zapad i zemlje u tranziciji*, u: »Crkva u svijetu« 32(1998)4, 326-342.

⁶ S tim u svezi usp.: Y. CONGAR, *Heilige Kirche*, Schwabenverlag, Stuttgart 1966, str. 409-450; N. M. WILDIERS, *Kirche für eine grössere Welt*, Herder-Bücherei, Freiburg im Breisgau 1968, str. 65-136; Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, Nakladni zavod Globus – Školska knjiga, Zagreb 1992, str. 145-174.

dovela je s jedne strane dotle da se pojam Crkve sve više sužavao upravo na pripadnike crkvenih struktura, što je uvelike slučaj i dan-danas (kad se, primjerice, u nas uvijek iznova ponavlja kako »Crkva služi narodu«, onda se pritom nikako ne može misliti na Crkvu kao Božji narod – tj. da onih cca 80% Hrvata katolika služi onima preostalima 20%! – nego se hoće reći kako crkvene strukture služe onom dijelu i Crkve i naroda koji tim strukturama ne pripada), a s druge se strane aktivnost te i takve više crkvene strukture, s rada na duhovnom životu, na teološkom istraživanju, propovijedanju i sl., sve više prebacivala na raznorazno administriranje.⁷

Dakako, razvojem građanskog društva, poglavito širenjem sekularizacije nakon francuske revolucije, ovaj paralelizam i ova recipročnost crkvenih i društveno-državnih struktura, uvelike su oslabile, ali ne i previše. Pokazalo se, naime, da nikakvo društvo – pa čak ni ono komunističko – u biti nema ništa protiv crkvenih struktura, ukoliko su one samo »naslovne«.⁸ A gore opisanim povlačenjem vjere iz života Božjeg naroda, ove strukture postaju to iz dana u dan sve više.

1.3. Praksa

Dijalektička napetost između vjere i djela, koju primjećujemo već u spisima Novoga saveza, prati Crkvu kao konstanta kroz svu njezinu povijest. I ne radi se pritom samo o eventualnim prioritetima i naglascima, već stvar ide prema radikalnoj jednostranosti. Tako na jednoj strani imamo protestantski ekstrem *sola fides*, s njemu odgovarajućim ekstremnim fideizmom i pijetizmom, a na drugoj pak onu »nije važno što tko vjeruje i da li uopće tko što vjeruje, važno je samo to da je dobar čovjek«. Ono »dobar čovjek« moralo bi označavati da je takav čovjek pošten i da čini dobra djela.

Katolička crkva je, dakako, uvijek nastojala podjednako voditi računa i o onoj »A pravednik će moj od vjere živjeti« (Heb 10,38) kao i o onoj: »Što koristi, braćo moja, ako tko rekne da ima vjeru, a djela nema? Može li ga vjera spasiti? (...) ...vjera, ako nema djela, mrtva je u sebi« (Jak 2, 17). Možemo zapravo reći da se u katoličkoj duhovno-

sti djela uzimaju za utjelovljenje vjere. To stoji i onda kada pojedina duhovnost tendira više prema jednoj, odnosno prema drugoj vrednoti, tj. ili prema kontemplaciji, ili pak prema kršćanskoj aktivnosti. Kontemplacija, naime, ne smije biti takva da u potpunosti obezvrijedi i ignorira dobra djela, a ni vršenje dobrih djela ne smije biti takvo da u potpunosti obezvrijedi kontemplaciju.⁹

Međutim, glavna kriza na području kršćanske prakse nije se događala i ne događa se na ovoj razini, već na razini diskontinuiteta između osobne i kolektivne prakse. Kenotička struktura osobne prakse, naime, nije ujedno i struktura kolektivnog djelovanja. Pojedinačna praksa je osmišljena kao samoprijegor, sebedarje i ljubav, čiji je krajnji cilj spasiti vlastitu dušu, dok ona kolektivna takvo što ne poznaje. Naprotiv, ona je u pravilu vođena kolektivnim egoizmom, kolektivnim ponosom i taštinom, često i borbenošću, a ciljevi su joj listom ovozemaljski, tj. povećanje ugleda i moći vlastite grupe. Ovim ni pošto ne želimo reći da nije bilo, i da nema, kolektivâ i organizacijâ koji su nastali, i danomice nastaju, na temelju izvorno vjerske i kršćanske inspiracije, s nakanom da planski i sustavno, kao zajednice i grupe, djeluju u skladu s kršćanskim pozivom. Naprotiv, i u civilnom društvu ima mnogo takvih organizacija čije humanističko nadahnuće gotovo u potpunosti korespondira s onim vjerskim, a u Crkvi gotovo da i ne postoji neka udruga ili zajednica koja ne bi bila upravo takve vrste. No, sve su te i takve zajednice i udruge u svom djelovanju usmjerene uglavnom na ublažavanje negativnih učinaka do kojih velikim dijelom ne bi ni došlo kad bi i na razini

7 Usp.: B. Z. ŠAGI, *Civilno društvo, Crkva i kršćani*, u: »Svesci-Communio«, cit. izd., str. 83-85.

8 To dokazuju i tzv. Svećenička udruženja, odnosno Udruženja patriotskih svećenika, koja su organizirale listom sve komunističke vlasti sa svrhom ne samo odcjepljenja od Rima nego i odcjepljenja od vjerničkog puka. Znali su, naime, da režimski kler ne uživa potporu u narodu.

9 IVAN PAVAO II., u apostolskoj pobudnici o posvećenom životu i njegovu poslanju u Crkvi i svijetu, *Vita consecrata*, za klauzurni, dakle kontemplativni život redovnicâ kaže: »Kao izraz čiste ljubavi koja vrijedi više od svakoga djela, kontemplativni život razvija izvanrednu apostolsku i misionarsku djelotvornost« (VC 59).

kolektiviteta bila djelatna kršćanska svijest. Tu u prvom redu mislimo na široka područja socijalne skrbi, žrtava rata i sl. Stoga se i moglo dogoditi da kršćani i katolici, na razini kolektivnog djelovanja, s relativnom lakom savjesti počinjaju i takve zločine kao što su, primjerice, oni za vrijeme križarskih ratova, oni pri osvajanju Sjeverne i Južne Amerike, pa onda Bartolomejska noć, vjerski ratovi u Europi, poprilična potpora fašizmu, simpatiziranje nacizma i sl. Za te i takve grijehse se nedavno papa Ivan Pavao II. izriječno javno pokajao i u ime Crkve molio oprostjenje, pozivajući i niže crkvene razine da jednako tako postupe. I za vrijeme svoga prvog posjeta Hrvatskoj uputio je dramatski poziv i Hrvatima i svim stanovnicima bivše Jugoslavije – »oprostiti i tražiti oprostjenje«. No, taj je njegov poziv, koliko znamo, bar do sada, ostao bez odjeka i u Hrvatskoj i u susjednim joj zemljama. Možemo, dakle, ustvrditi, da je kolektivna kršćanska praksa, za razliku od one pojedinačne, oduvijek bila manje ili više ono što smo slikovito nazvali »naslovno tijelo« Crkve.

2. PREFERENCIJALNE OPCJE

Svaka istinska kršćanska inkarnacija mora imati – i ima! – *obraćeničku* strukturu, tj. strukturu *metanoje*. Nikada i nigdje vrhunarna Božja objava ne dolazi e da bi nekoga potapšala po ramenu s porukom: »Samo tako nastavi«. To onda znači da je nitko ne smije niti prihvaćati, odnosno interpretirati kao da je ona išta drugo doli apologija postojećeg stanja, što se inače najčešće događa na kolektivnoj razini, zbog čega se onda kolektivi tako teško i mijenjaju nabolje. To ide sve dotle da se vjeruje kako je kolektiv uvijek u pravu, štoviše da je i bezgrešan. Izreka »narod nikada ne griješi!« – što je inače općeprihvaćeni major u silogizmu demokratske logike – govori jasno sam za sebe.

Iz upravo rečenoga jasno proizlazi da je Crkva kroz dosadašnja dva tisućljeća u svom nastojanju oko utjelovljenja »u sav svijet« stekla golemo iskustvo, i to podjednako pozitivno kao i negativno, te da bi na temelju toga i takva iskustva trebala mnogo iskusni-

je nastaviti taj proces i preko praga trećeg tisućljeća. Ako, dakle, prihvaćamo da utjelovljenje nije puka adaptacija na postojeće, još manje apologija zatečenog, pa bila riječ o pojedincu ili pak kolektivu, onda je jasno da se preferencijalne opcije toga procesa naziru: 1. u integralnijoj povezanosti između riječi i djela u najširem smislu riječi (λόγος – σάραξ), 2. u dosljednijem inkarnatorskom vrednovanju Mt 25,31-46 (σάραξ σπερματική), i napokon 3. u mesijanskoj potpori svim dobrim nastojanjima (λόγος λογιστικός).

2.1. Λόγος – σάραξ

Klasično novozavjetno mjesto koje govori o utjelovljenju Sina Božjega glasi: »Καὶ ὁ λόγος σάραξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν... I Riječ tijelo postade i nastani se među nama...« (Iv. 1, 14.).¹⁰ Klasična bi egzgetska metoda jamačno i u ovom tekstu otkrila svaki od ona četiri smisla: literalni, analoški, moralni i anagoški, no teško da bi ijedan od njih u potpunosti odgovarao misteriju Crkve izraženom u sintagmi *corpus mysticum*. Naime, odnos Krista prema Crkvi, koja je Njegovo tijelo, nije puka analogija odnosu Druge Božanske Osobe tj. Božje Riječi prema vlastitom tijelu. Isusovo ljudsko tijelo, začeto po Duhu Svetom, rođeno od Marije Djevice, raspeto na križu, pokopano, uskrslo i slavno uzašlo na nebo, jest jedinstveno i neponovljivo. Međutim, to i takvo utjelovljenje Druge Božanske Osobe jest preduvjet mogućnosti da se dogodi misterij utjelovljenja te iste Božje Riječi i na euharistijskoj i na eklezijalnoj razini, na način koji je tim dvjema razinama vlastit.¹¹ Ne ulazeći sada u detaljnije razlaganje specifičnosti tih dviju razina Kristovog utjelovljenja – o tome govore eklezio-logija i nauk o Euharistiji – ono što je za našu temu važno jest činje-

¹⁰ O povijesti teološkog rješavanja odnosa λόγος – σάραξ pobliže usp.: W. KASPER, *Isus Krist, Crkva i svijetu*, Split 1995, str. 254-263.

¹¹ Iako ne govori direktno o kozmičkom učinku inkarnacijske i eklezijalne perihoreze, C. SORČ u svom članku *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, u: »Bogoslovska smotra« 69(1999)1, 13-30 upućuje i prema tome aspektu.

nica da su obje ove razine, svaka na svoj način »otvoreno utjelovljenje«, tj. svaka je na svoj način usmjerena prema $\pi\alpha\sigma\alpha\ \eta\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, prema »svemu stvorenju«, koje zajedno uzdiše i koje se muči u porođajnim mukama sve do sada (Rim 8, 22). Riječ je o misteriju Krista kao $\alpha\nu\alpha\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ (usp. Ef 1, 10).¹²

Ova eklezijalno-euharistijska razina utjelovljenja Božanskog logosa po kojoj Krist ne samo da je »Glava Tijela« koje je Crkva (Kol 1, 18; Ef 1, 22), nego je On naprosto glava svega stvorenja, budući da u njemu »tjelesno prebiva sva punina božanstva« (Kol 2, 10). Kao takvo, ovo je utjelovljenje otvoreno: a) prema kozmičkim dimenzijama (kozmički kristocentrizam), b) prema svim ljudima, pa i prema poganima koji na taj način postaju »sutijelo« (Ef 3, 5), a na poseban način prema onim ljudima koji svojom mukom najviše odražavaju neponovljivu tjelesnost Isusa Krista.¹³ Valja uočiti kako Ivanovo usmjerenje Riječi prema tijelu autor pisma Filipljanima prikazuje na gotovo »pučki« način. Ono, naime, što je za Ivana »Riječ«, to je za autora pisma Filipljanima: »On, trajni lik Božji«. Ono što Ivan izriče s »tijelo postade«, to isto autor pisma Filipljanima detaljnije tumači: »... nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe 'oplijeniti' uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik, ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu« (Fil 2, 6-9).

Svaki od ova tri smjera, prema kojima je otvoreno Kristovo utjelovljenje, predstavljaju na svoj način smjerokaz i crkvene akcije i crkvene kontemplacije. Kozmičko usmjerenje traži neusporedivo veću budnost i teološko vrednovanje materijalnog svijeta u cjelini, posebice pak s gledišta ekološke problematike.¹⁴ Smjer otvoren prema ljudima ne zahtijeva samo ekumensku teologiju, nego takav rad na širenju i produbljenju humanuma i humanih odnosa među ljudima koji neće biti tek ustupak civilizacijskim normama suvremenog društva, nego naprosto logika i praksa crkvenog utjelovljenja. I napokon, usmjerenje prema onima s bilo kojeg i bilo kakvog ruba, »umornima i opterećenima«, prema »siromasima« bilo koje vrste, jer se u njima na specifičan način ostvaruje kenotič-

ka struktura Isusovog utjelovljenja, koje mora biti normativno i za ono crkveno.¹⁵

2.2. Σάραχ σπερματική

Zahvaljujući već spomenutom, relativno vrlo uspješnom procesu utjelovljenja kršćanske poruke u helenističku kulturu, ta je kultura kršćansku poruku ne samo u sebe upila, već joj je za duga stoljeća odredila i kategorijalni aparat. I kao što Ivanov $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nije shvatljiv bez helenističkoga konteksta, tako izvan toga konteksta nije ostalo ni tijelo. No, dok je u tom misaonom sustavu za $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bilo zajamčeno toliko uzvišeno mjesto da je bez problema mogao biti primijenjen kao izričaj za Drugu Božansku Osobu, za tijelo se u tom sustavu ni izdaleka nije moglo naći nešto slično. U helenizmu se, naime, određenje tijela kreće između bitka i nebitka, od-

12 D. Bonhoeffer s tim u svezi kaže: »Nauka o ponovnom obnavljanju svih stvari, koja potječe iz Ef 1, 10 – *anakefalajosis* – *recapitulatio* (Irenej) – veličanstvena je i nadasve utješna misao.« – D. BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993, str. 92.

13 Za kozmički kontekst utjelovljenja teologija do sada nije pokazivala veliko zanimanje. Pionirski pothvat u tom smjeru je djelo P. T. de Chardina, no njegova je kristologija evolucionistička, tj. u njega se inkarnacija tumači kao kristogeneza. »Ako je svijet konvergentan, i ako Krist u njemu ima središnje mjesto, tada kristogeneza svetoga Pavla i svetoga Ivana nije ništa drugo i ništa manje nego podjednako očekivani kao i iznenađujući nastavak noogeneze, u kojoj za naše iskustvo kulminira kozmogeneza.« – P. T. de CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos (le phénomène humain)*, Verlag C. H. Beck, München 1964, str. 293.

14 »Kršćanski spas ima veze i s ekologijom i s uvjetima i opterećenjima koje konkretni život (ovdje i sada) čovjeku nameće. Sve to označavati tuđim onomu što označava 'kršćanski spas', značilo bi neki spas za anđele, ali ne za čovjeka.« – E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen, Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, str. 717.

15 Drugi vatikanski sabor govori o tome kako je Krist poslan propovijedati siromasima (LG 8); kako On govori kroz siromahe (GS 88) koji su pozvani na jedinstvo s Kristom koji trpi (LG 41) i sl., a von Balthasar kaže da su »siromasi oni koji, zbog nedostatka vlasništva, imaju slobodan prostor da prime Boga i njegovu radosnu vijest«. – H. U. von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Herder-Bücherei, Freiburg-Basel-Wien 1965, str. 76. Usp. usto: M. ZOVKIĆ, *Isusovo poslanje siromasima, bolesnima i potlačenima (Lk 4, 16-30)*, u: »Crkva u svijetu« 34(1999)3, 293-311.

nosno između nečega što je po sebi indiferentno do nečega što je u sebi zlo. Zbog toga je i srž kršćanske vjere, tj. utjelovljenje Sina Božjega, stvaralo ne samo logičke, nego i etičke probleme: to je bila sablazan. Sablazan koja, bar se tako čini, u kršćanstvu još uvijek nije do kraja otklonjena, zbog čega se i kršćanstvo često pokazuje više kao σαροκοφάγος (u smislu sarkofaga u kojem se tijelo skriva), nego kao σάρξ, tj. kao ono što – bilo realno bilo pak samo potencijalno – razotkriva prisutnost Onoga u kojemu »tjelesno prebiva sva punina božanstva« (Kol 2, 9).

Pa ipak, kao što je već stoička filozofija – u namjeri da protumači odnos jednog i jedinstvenog, kozmičkog λόγος-a s pojavnim svijetom – stvorila pojam λόγοι σπερματικοί, tj. nešto kao logičko sjemenje koje participira na logici onoga jednoga i jedinstvenog λόγος-a, tako se čini prikladnim skovati i analogan izraz za potrebu kršćanskog govora o tijelu: σάρξ σπερματική. Referentno tijelo bi u tom smislu bilo ono Isusovo, dok bi se Crkva u svom konkretnom inkarnacijskom nastojanju morala voditi slikom »rasijanog tijela«, tijela koje je ponuđeno poput pojedinačnog sjemena koje valja otkriti te misaono, misterijski i pastoralno integrirati.

Jedno od najvažnijih sjemenja takve vrste jesu i oni »najmanji« u odnosu prema kojima će se vršiti i posljednji sud. Isus u tom govoru izrijekom sebe poistovjećuje s njima: »... ogladnjih, ... ožednjih, ... stranac bijah, ... gol, ... oboljeh, ... u tamnici bijah...«, da bi na kraju pointirao: »Zaista, kažem vam, što god ne učiniste jednome od ovih najmanjih, ni meni ne učiniste« (Mt 25, 31-46). Ovi i ovakvi su prema tome *On*, što će reći da se u njih, točnije u tipičnu njihovu situaciju *On* sam utjelovio. No kako ne bi netko ovaj tekst na brzinu protumačio tek kao puki poziv na kršćansku sućut i karitativnu ljubav, bez nekih većih zahtjeva, valja prisjetiti na sva ona brojna mjesta u novozavjetnim tekstovima gdje se uporno i jednoznačno govori o inkopatibilnosti kenotičke strukture kršćanskog utjelovljenja sa zgrtanjem materijalnog bogatstva, odnosno o nemogućnosti služenja »Bogu i bogatstvu« (Lk 16, 13). Ovo »sjemenje Kristovoga tijela« upućuje Crkvu, dakle, ne samo gdje se valja prvenstveno utjeloviti,

nego ujedno i *kako* to mora obaviti. Točnije, crkveno utjelovljenje mora ići u smjeru siromahâ svake vrste, ali ne tako da Crkva eventualno za njih samo moli, da se za njih samo zauzima, da im eventualno samo konkretno pomaže i sl., nego ujedno i tako da sâma bude siromašna. Naime, sintagma »Crkva siromahâ« ne znači samo »Crkva koja optira za siromahe«, nego »Crkva koja je satkana od siromahâ«, točnije Crkva utjelovljena u siromahe i u siromaštvo.¹⁶

Uostalom, i vjerski otpad od kršćanstva sjevernog dijela zemaljske kugle – koji se definira kao »bogat i Sjever« – može se protumačiti i kao analogno ponašanje onog mladića koji, »jer imaše velik imetak«, nije prihvatio Isusov poziv, već otiđe smrknut i žalostan (Mk 10, 22).

2.3. Λόγος λογιστικός

Pojam povijesti kao procesa, točnije kao progresa, dio je baštine židovsko-kršćanske religije i svjetonazora. Krist je A i Ω (Ot 22, 13), tj. početak i kraj svijeta i povijesti između kojih se, međutim, ne rasteže neko bezbojno i besadržajno puko trajanje, već se trajno zbiva nešto novo. To pak novo, gledajući sa strane Crkve, biblijski se izražava kao »rast kraljevstva Božjega« (Mt 13, 31-32; Mk 4, 26-32; Lk 13, 18-19), koje »nije od ovog svijeta« (Iv 18, 36), ali je, snagom svoje inkarnatorske strukture, i u ovom svijetu. Parusija, prema kojoj je usmjerena povijest čovječanstva, od Crkve traži budnost (Mt 25, 13) u smislu aktivnosti na tragu rasta Kraljevstva, tj. u smjeru parusije (usp. Mt 25, 31-46).

Međutim, kako se parusija oteгла, ta usmjerenost cjelokupnog povijesnog zbivanja prema ponovnom dolasku Isusa Krista, sve je više u kršćanskoj duhovnosti prepustala mjesto osobnoj aktivnosti isključivo oko spasa svoje duše nakon vlastite smrti, što je ponekad bilo više nalik sklonosti dezertstvu iz povijesti, nego aktivnom angažmanu

¹⁶ Drugi vatikanski sabor traži da se biskupi brinu za siromahe (CD 12; 13) i da oni i prezbiteri izbjegavaju sve što bi moglo siromahe odbijati (PO 17). Redovnici trebaju pomagati siromasima svjedočanstvom kolektivnog siromaštva (PC 13) i sl.

oko njezinog ispravnog zbivanja i usmjerenja. Povijesna je ironija htjela da se ta ideja povijesnog razvoja posljednjih stoljeća pojavila u izrazito profanom, pa čak i svjesno antikršćanskom ruhu: u prirodnim znanostima kao evolucija, u filozofiji kao Hegelova fenomenologija apsolutnog duha, a na području društvenih zbivanja kao marksizam. Kršćani su tom pojavom bili toliko zatečeni, da su svoju aktivnost listom određivali uglavnom nekim »anti«, tj. nekim »protiv«, budući da svoju vlastitu alternativu nisu bili razvili. Pokazalo se da je kršćanski pogled ostao uvelike bez vlastite povijesne vizije, zbog čega se aktivirao uglavnom kao inicijator restauracije, umjesto neophodnih promjena.

Logika utjelovljenja, međutim, koja proizlazi iz misterija Kraljevstva i usmjerenosti na parusiju traži da se kao *σάροξ σπερματική* prepoznaju i prihvate, pa čak i iniciraju, oni procesi koji su kompatibilni kraljevstvu Božjem. Veliko područje političke i socijalne nepravde, ono što se već uobičajeno i u crkvenim dokumentima naziva »grijehom struktura«, valja shvatiti kao izazov za određivanje mjesta vlastitog utjelovljenja, odnosno kao izazov za jasno i glasno opredjeljenje, i riječju i djelom. U tom smislu crkveno utjelovljenje, ako već ne može biti lokomotiva ispravnog razvoja povijesnih zbivanja, može biti jedinstvena i ničim nadomjestiva logistika. Crkva, naime, živi u mesijanskom iščekivanju, tj. u iščekivanju Mesije koji je *λογος* svega, pa i povijesti. Tome *λόογος*-u, na razini crkvenog utjelovljenja, mora korespondirati logistička potpora svakom nastojanju, s koje god strane ono dolazilo, koje se pokazuje kompatibilnim aktivnom iščekivanju drugog dolaska Isusa Krista. Dakako, riječ je u prvom redu o području razvoja humaniteta, socijale i sl., ali i znanosti, politike i svega onoga što je direktno ili indirektno s tim područjima u svezi. To pak znači da naglasak crkvenog utjelovljenja u čisto plemenske, nacionalne i društveno-političke strukture, odnosno u s njima povezani folklor – a čija je prvotna svrha više homogenizacija određene grupe i određenog naroda, nego izgradnja Kraljevstva u smjeru parusije – u narodima koji su već izborili i ostvarili svoju nacionalnu i političku slobodu, više nije uvjerljiv.

3. PREFERENCIJALNI NAGLASCI

Svom djelu, u kojem obrađuje teologiju povijesti u kristološkom i trojstvenom smislu, pokojni je švicarski teolog Hans Urs von Balthasar dao ime *Das Ganze im Fragment*.¹⁷ Ime toga djela, *Cjelina u ulomku*, može poslužiti ne samo kao šifra za odgonetavanje i prepoznavanje inkarnatorskih elemenata u povijesti, već i kao pravilo za sustavni rad Crkve na njihovu daljnjem oblikovanju i ostvarenju. To će reći da, iako inkarnatorska dimenzija prožima uzduž i poprijeko i kršćansku duhovnost i kršćansku praksu, ipak postoje neki elementi kršćanske vjere i teologije koji, u susretu s aktualnom povijesnom stvarnošću, tvore »fragment« prikladan da ponese i izrazi cjelinu. Budući da u povijesno-civilizacijskom smislu stanovnici globusa još uvijek nisu suvremenici, ni Crkva, koja je od takvih ljudi satkana, nije u tom pogledu sama sa sobom su-vremena, što će reći da se u njoj, jednog te istog datuma, prelamaju brojna i međusobno različita vremena.¹⁸ To je razlog zbog kojega »fragment«, koji se kao izazov utjelovljenja nameće Crkvi danas na jednom dijelu svijeta, ne mora bezuvjetno biti onaj »fragment« koji se istoga datuma nameće Crkvi na nekom drugom dijelu svijeta. Što se pak tiče ovoga, zapadnoga dijela svijeta i trenutačnog stanja njegovoga duha na pragu trećega tisućljeća, čini se da vapi za utjelovljenjem: 1. *soteriologije*, 2. *eshatologije* i 3. *caritasa*.

3.1. Soteriologija

Ako u suvremenom zapadnom duhu ije-dan teološki traktat sve više gubi svoje done-davno uporište, onda je to jamačno upravo

¹⁷ H. U. von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963.

¹⁸ Budući da se suvremeno stanje duha – za koji ne postoje pravila igre – običava imenovati »postmodernom«, njezin izraz i odraz na području glazbenog života skladatelj Petar BERGAMO tumači kao »gomilu paralelnih sadašnjosti«. – Usp. *Sugestije iz zdenca prošlosti*, kulturni prilog Forum, »Slobodna Dalmacija« 17. kolovoza 1999, str. 2. To što Bergamo naziva »paralelnim sadašnjostima« gore je izraženo pojmom nesuvremenosti jednog te istog dana.

soteriologija. Emancipatorska antropologija prosvjetiteljstva, naime, s jedne strane, i primjena prirodnoznanstvene metodologije na područje psihologije, s druge, kumulativno su pridonijeli gubitku ne samo osjećaja nego i svijesti grijeha. Prosvjetiteljska svijest je s jedne strane oslobodila čovjeka od Božjeg tutorstva, a prirodna znanost mu je, zbog svojeg isključivo kauzalnog pristupa problemu, zanijekala slobodu. Tako imamo nelogičnu situaciju da se na području prirodne znanosti i na njoj temeljene antropologije sa slobodom zapravo ozbiljno ne računa, dok na području civilnog društva sloboda ostaje najvažnija riječ na zastavi pod kojom se vode sve moguće bitke. Ne kao da suvremeni čovjek na Zapadu nema osjećaj i doživljaj krivnje, naprotiv, o tome se pišu romani i prikazuju drame, nego nema svijesti grijeha. U tom pogledu ovaj duh za soteriologiju nije prikladan.

Međutim, upravo takvo stanje mora biti prvi i glavni izazov za kršćansku akciju. Budući, naime, da je soteriologija srž kršćanskog misterija, kršćanske poruke i kršćanske vjere, eventualna ponuda kršćanstva u kojem bi soteriologija bila stavljena u zagrade, bila bi izdaja kršćanstva sama. Dakako da će ostati zadaća Crkve da na razini propovijedi, nauka i teološke znanosti i u budućem stoljeću na ovim prostorima govori o grijehu i o otkupljenju, no ono što je važno za našu temu jest potreba neusporedivo većeg naglaska na utjeloviteljsku stranu tog nauka i tog misterija. Jer, koliko god bila istina da se otkupljenje događa na prvom mjestu na razini duha, istina je i to da je riječ uvijek o utjelovljenom duhu, što će reći da veliki raskorak između onoga što se na razini teorije događa u duhu i onoga što bi se, isto tako na razini teorije, uporedo trebalo događati i u konkretnoj stvarnosti – a ne događa se! – s vremenom demantira i samu teoriju. Jer oproštenje grijeha, spašenost od smrti i novi život u Bogu moraju naći svoj odraz u društvenoj stvarnosti, posebice tamo gdje su kršćani statistička većina. No, nažalost, uspoređujući stanja u društvima koja tvore kršćani s onima koja tvore inovjerci, na spašenost ovih prvih teško da bi se moglo zaključiti. Potreba za praksom i kolektivnog – ali iskrenog!

– a ne samo deklarativnog, pomirenja i praštanja, teme su čija je aktualnost novijeg datuma. Zapravo s praštanjem i pomirenjem jedva da i pojedinac izlazi na kraj, a kolektivi se u pravilu oko toga i ne trude. A ako se negdje takvo što i pojavi, to je najčešće samo izraz političkog utilitarizma i pragmatike. Takvom je stanju nažalost često kumovala i sama mjesna Crkva time što je, pod izlikom da služi svome narodu, zapravo pitala i podržavala njegovu krivu svijest o vlastitoj izuzetosti i pravednosti, odnosno što je često, pod izlikom molitve za pokojne, svoje molitvene obrede pretvarala u rituale zlopamćenja. Rijetko se, primjerice – ako uopće – čulo da se igdje organizira svečana misa zadušnica za sve one stotine i stotine poginulih na cestama, za desetine i stotine poginulih u potresima i sl., dočim, ako je riječ o zločinu koji je učinio neprijatelj, takvi se skupovi priređuju gotovo svake godine. Zašto je to tako, dovoljno svjedoče sami govori koji se u tim zgodama u pravilu drže. Sa soteriologijom, dakako, oni najčešće doista nemaju nikakve veze jer, kao prvo, dotični se pokojni već unaprijed proglašavaju mučenicima, pravednicima i svecima, pa im ni Bog zapravo više nema što oprostiti, a da se pritom ne kani oprostiti neprijatelju svjedoči podjednako prešućeni motiv takvih skupova kao i na njima glasno izgovorena riječ.

Krivo bi ipak bilo pomisliti kako je utjelovljena soteriologija isto što i gnjili pacifizam. Ona traži aktivni angažman Crkve kao cjeline, a ne tek nekog njezinog člana – i još k tomu na privatnoj osnovi – oko oslobođenja u najširem smislu riječi, bilo da je riječ o čovjeku pojedincu, grupi, narodu, rasi, klasi, spolu i sl. Za takvo što Crkva ne mora posezati za kategorijalnim aparatom profanog, često i anticrkvenog i antikršćanskog društva. Naprotiv, za to joj je dovoljno poniranje u svoju vlastitu soteriologiju.

3.2. Eshatologija

Sarkazam povijesti, kad je o kršćanstvu riječ, pokazao se i u svezi s eshatologijom. Naglasak je, naime, s eshatologije, tj. sa svijesti da su vremena nakon Kristovog uzašašća pa do njegovoga ponovnog dolaska zapravo

posljednja vremena u kojima se ono najvažnije (milosni Božji život u čovjeku i rast kraljevstva Božjega) događa već sada, prebacio uglavnom na kraj vremena, i to tako da na tom kraju nije dominantna parusija, nego apokalipsa. Stoga, umjesto prezentne eshatologije, imamo na neki način prezentnu apokaliptiku – što je dijelom ovisno i o zastrašujućim razmjerima ekološke krize, o razvoju atomske industrije i atomsko-kemijskog naoružanja te genetskog inženjeringa – a interes za nju na poseban način raste na izmaku tisućljeća. Pa ipak, nije apokaliptika, nego upravo eshatologija jedna od »formi« materije koja se zove »fragment cjeline«.

Eshatološka se vremena na antropološkoj razini pokazuju i dokazuju kao konkretno postojanje »novog čovjeka« (Ef 4, 24), budući da je onaj »stari« razapet zajedno s Isusom (Rim 6, 6). »Ako ste suoskršli s Kristom, tražite što je gore, gdje Krist sjedi zdesna Bogu! Za onim gore težite, ne za zemaljskim! Ta umrijeteste, i život je vaš skriven s Kristom u Bogu! Kad se pojavi Krist, život vaš, tada ćete se i vi s njime pojaviti u slavi« (Kol 3, 1-4). Jasno je, dakle, da eshatološka stvarnost povlači za sobom i njoj odgovarajuću praksu, što je samo druga riječ za utjelovljenje. Kad je Bismarck izjavio da se s *Govorom na gori* ne može praviti država, onda je jamačno pred očima imao iskustvo »naslovnog«, a ne utjelovljenog kršćanstva.¹⁹ Zapravo proces ideologizacije kršćanstva sastoji se i u tome što se njegova eshatološka dimenzija stavlja u zagrade, pa onda ne samo *Govor na gori*, nego manje-više svi novozavjetni zahtjevi, savjeti, upozorenja i zapovijedi gube svoj pravi i istinski »Sitz im Leben«. Pokušaj da se konkretno svjedočenje eshatološkog vremena eventualno reducira gotovo isključivo na život po evanđeoskim savjetima, dakle na redovnički život, dovela je dotle da je na kraju i taj život ostao izvan konteksta s cjelinom crkvenog života, što je kao krajnji učinak imalo gubitak smisla i za redovnički život unutar Crkve.²⁰ Ne može, naime, ni redovništvo u Crkvi postojati kao iznimka koja potvrđuje pravilo, nego samo kao dokaz koji potvrđuje pravilo, jer ono nije zato tu da u pogledu eshatološkog znaka Crkvu zamjenjuje, nego reprezentira.

A to znači: ako cijela Crkva ne nastoji oko svoga eshatološki utemeljenog utjelovljenja, i redovništvo gubi svoje prirodno kućište, te ono ili izumire ili se pretvara u sektu. *Tertium non datur!*

3.3. *Caritas*

Može se činiti na prvi pogled da govor o karitasu, u okviru preferencijalnih naglasaka za crkveno utjelovljenje u novo tisućljeće, jednostavno nije na mjestu. I to stoga što on po definiciji ne može nikada patiti od one deficitarnosti koja se krije iza slike o »naslovnosti«. Naime, karitas, kao *djelotvorna* – a to znači utjelovljena! – ljubav, ili je ili nije, tj. tamo gdje postoji djelotvorna ljubav, tamo postoji i karitas, a tamo gdje toga nema nema ni karitasa. Moguće je, dakle, govoriti o eventualnoj potrebi njegova širenja, intenziviranja, povećavanja i sl., ali ne i o potrebi njegova *utjelovljenja*.

Pa ipak, takvo je razmišljanje moguće doista samo na prvi pogled, tj. samo na onaj »pogled« koji na karitas gleda izolirano od soteriologije i od eshatologije, a to na kraju znači izolirano od teologije uopće. Naime, ako su do sada spomenuti sadržaji kršćanske vjere u opasnosti da u procesu utjelovljenja postanu samo »naslovni«, tj. da im u realnoj stvarnosti korespondira malo ili ništa, onda se za karitas može reći da se njegova ugroženost sastoji u tome da ostane bez svog pravog »ordinarija«, tj. da ga ima samo »naslovno«. Konkretno: karitas jest djelotvorna ljubav, ali čija? Kao prijevod novozavjetne *agaph*, *caritas* je u prvom redu Božja ljubav upućena ljudima i posredovana preko ljudi.²¹ Za nj, dakle, nije dostatno *opus operatum*, nego se traži i *opus operantis*, tj. ispravna

¹⁹ Usp. J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion, Reden über die Zukunft des Christentums*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1980, str. 39.

²⁰ Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium*, 42; odnosno PAPA IVAN PAVAO II., *Vita consecrata, apostolska pobudnica o posvećenom životu i njegovu poslanju u Crkvi i svijetu*, Hrvatska konferencija viših redovničkih poglavara, Hrvatska unija viših redovničkih poglavara, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, 26.

²¹ Usp.: Š. MARASOVIĆ, *Caritas – komu ili čemu?*, u: »Crkva u svijetu« 32(1997)4, 396-403.

kršćanska nakana i svijest. A ta je svijest ugrožena sa dvije strane: 1. od prevelike institucionalizacije koja kulminira u apersonalnosti iskazivanja ljubavi i 2. od utilitarističko-pragmatičkog mentaliteta suvremenog zapadnog društva. Kad se te dvije opasnosti uzmu kumulativno, lako je vidjeti i uvidjeti kako karitas *de facto* može ostati bez svoga pravog »ordinarija«, tj. kako se od »cjeline u fragmentu« crkvenog utjelovljenja sveo na jednu od sekulariziranih i profanih organizacija za socijalnu skrb.

Dakako da ovim ni u kojem smislu ne kanimo omalovažiti društvene institucije za socijalnu skrb – dapače, one tvore onaj σαοξ prema kojemu smjera utjelovljenje kršćanskoga λόογος-a! – nego, ukoliko se ne želimo rasplinuti u postavkama liberalne teologije, moramo pri karitativnoj praksi sačuvati kako svijest njegova vrhunarnog iskona, tako i vlastitu vrhunarnu motivaciju, bez kojih se zapravo i nema što utjeloviti.²² Pomagati drugomu, naime, moguće je i zbog vlastitog komoditeta, tj. da me taj drugi previše ne gnjavi, odnosno da me ne bi na kraju na bilo koji način ugrozio. Mnogi od profanih sustava socijalne pravde zapravo su i nastali iz tih i takvih pobuda, budući da su doslovce krvlju i borbom izboreni, što znači da nisu proizišli iz neke spontane ljubavi. Pa ako iz takve ljubavi nisu proizišli, ta i takva ljubav ne mora po sebi biti na djelu ni u njihovu djelovanju. Paralelizam društvenih institucija za socijalnu skrb veliki je izazov i napast za Caritas, kao

organiziranu i institucionaliziranu kršćansku djelotvornu ljubav, da se eventualno s drugima u svemu, što će reći u svijesti i u motivaciji, iznivelira. U tom bi slučaju on pao ispod razine društvenih institucija jer, dok one i takve kakve jesu predstavljaju potencijalno »tijelo« za kršćansku »dušu«, on bi predstavljao zapravo »lešinu«, tj. tijelo koje je nekoć imalo kršćansku dušu, ali ju je – izdahnulo.

4. ZAKLJUČAK

Crkva je Božje djelo i Božji Duh je vodi. To je temelj naše sigurnosti i to je ono što ulijeva nadu i za novo tisućljeće. Ali Crkvu tvore i ljudi koji Bogu u svakom trenutku mogu, bilo potpuno bilo samo djelomice, okrenuti leđa. Ljudi sa svojom slobodom, koju mogu i zloupotrijebiti, tvore faktor neizvjesnosti. Odatle i potreba za stalnim obraćenjem. Odatle i potreba za uvijek novim preispitivanjem vlastitih stavova i vlastite prakse. Rast kraljevstva Božjega na zemlji, s kojim je usko povezano i uvijek novo utjelovljenje Crkve u prostor i vrijeme, ovisi, dakle, velikim dijelom i o nama. I mi smo za to odgovorni! To više što to »tijelo« o kojem je riječ jest Kristovo tijelo, ali u ovom našem. Mi smo to! Mi u svojoj ljudskoj i vjerskoj ozbiljnosti i dosljednosti.

²² Usp. M. ŠPEHAR, *Živjeti iz vjere – Caritas*, u: »Bogoslovska smotra«, cit. izd., str. 107-122.