

# LIK VJEROUČITELJA ZA TREĆE TISUĆLJEĆE

ŠPIRO MARASOVIĆ

Teologija u Splitu  
Zrinjsko-Frankopanska 19, pp 329  
21001 Split

Predavanje na znanstvenom skupu  
Primljeno 12. 2. 1998.  
UDK 268:371.12

## Sažetak

**A**utor u ovom članku nastoji opisati lik vjeroučitelja za treće tisućljeće. Da bi to postigao, najprije se u prvom dijelu upitao o vjerojatnim duhovnim i socijalnim značajkama barem prvog stoljeća trećeg tisućljeća - jer o cijelom tisućljeću nije ni u mašti moguće govoriti! - da bi onda, na tom temelju, mogao zaključiti i na osnovne naglaske same vjere u tom vremenu. Pošto je pošao od utemeljene pretpostavke da će sljedeće stoljeće uvelike karakterizirati agnosticizam, dekonfesionalizacija vjere, duhovna glad i socijalne napetosti, u drugom je dijelu, kao osnovne naglaske za vjeru u tom vremenu, iznio: osobnost (*fides qua*), crkvenost (*fides quae*), mističnost i socijalnu angažiranost. Na tom temelju onda, u trećem dijelu, autor iznosi osnovne osobine vjeroučitelja "za treće tisućljeće": 1) uvjerljivo uvjereni vjernik, a ne tek "crkveni službenik"; 2) čovjek Crkve, a ne privatni "guru"; 3) iskreno duhovna osoba i, 4) jasno opredijeljen na strani siromaha.

**Ključne riječi:** vjeroučitelj, budućnost, vjera, vjernik, Crkva, duhovnost, opredijeljenost za siromašne

Tema ovog izlaganja sadrži u sebi jedan misterij i dvije nepoznanice: misterij je Bog o kojem valja govoriti, a nepoznanice su treće tisućljeće i lik onoga tko bi u tom tisućljeću trebao o Bogu poučavati. Misterij je donekle ublažen činjenicom da se Bog objavio u Isusu Kristu i da nam je, kao takav, u dovoljnoj mjeri postao konkretno spoznatljiv, odnosno činjenicom da je, kao takav, već dvije tisuće godina u Crkvi življen i od Crkve propovijedan, a pri dešifriranju trećeg tisućljeća i za to vrijeme prikladnog lika vjeroučitelja samo donekle nam pomaže pozivanje na konstantu ljudske naravi, na konstantu crkvenog misterija i na dosadašnje bogato crkveno iskustvo i praksu. Civilizacijske i kulturne promjene, naime, u zadnjih nekoliko stoljeća ovoga tisućljeća - u odnosu prema više od tisuću i pol godina prethodne povijesti kršćanstva - takve su i tolike da crkveni navještaj vjere još uvijek nije uspio pronaći s njima pravi korak, a svi su izgledi da će te promjene, u vremenu koje je pred nama, biti još korjenitije i još brže. Olakšavajuća okolnost za nas je ipak u analogiji "platonovskom trokutu", tj. u činjenici da je Bog kojega se naviješta onaj isti koji vodi povijest i koji u

toj povijesti nadahnjuje navjestitelja vjere. Na vjeri u tu činjenicu i mi temeljimo ne samo svoje pravo, nego i svoju dužnost da razmišljamo na zadanu temu.

## 1. OBRISI TREĆEG TISUĆLJEĆA

Ako pred očima imamo spomenutu činjenicu da je, zahvaljujući do tada nezamislivom razvoju znanosti i tehnike, u zadnjih par stoljeća ovoga tisućljeća došlo do većih i korjenitijih civilizacijskih i kulturnih promjena nego u tisućljećima prije, shvatit ćemo kako bi bilo ne samo neozbiljno, nego i smiješno, kad bismo svojim razmišljanjima pokušali zahvatiti cijelo buduće tisućljeće. Uz ovakav tempo promjena, naime, jedva da se smijemo odvažiti na predviđanje prvoga stoljeća toga tisućljeća, dok pogled u njegovu sredinu i kraj doista moramo prepustiti piscima znanstvene fantastike. No, kako se svako buduće vrijeme izgrađuje na pretpostavkama prethodnoga - a naše je vrijeme upravo ono koje neposredno prethodi prvom stoljeću sljedećeg tisućljeća

1 Usp. ANZENBACHER, A., *Filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1994., str. 26-28.

- poznavajući ono što već danas uvelike određuje duhovni obzor kraja ovog stoljeća, smijemo pretpostaviti da će to isto, samo u još jačoj mjeri, biti aktualno i u prvom stoljeću trećeg tisućljeća.<sup>2</sup> To, pak, što već danas predstavlja glavni izazov za svakog vjeroučitelja, i čiji još veći razmah valja očekivati u budućnosti, jesu pojave: agnosticizma, dekonfessionalizacije vjere, duhovne gladi i socijalne napetosti s posljedicama na vjeru i vjerski život.

### 1.1. Agnosticizam

Za razliku od drugog tisućljeća, koje je, između ostalog, obilježeno i brojnim vjerskim ratovima, krvavi rat će se u sljedećem stoljeću, po svoj prilici, zapodjenuti prije oko bilo čega, samo ne oko vjere. Ni u prošlosti, zapravo, vjera za ratove nije bila glavni motiv, već puki ideologijski predznak za neke posve druge i prizemnije interese, no u vremenu koje nas zanima teško da bi mogla biti i to. Razlog tome ne leži samo u ekumenskoj opredijeljenosti Katoličke crkve, u usitnjenosti protestantskih i anemičnosti istočnih Crkava, nego u nadaleko proširenom agnosticizmu, koji je postao "građanskim odijelom" svih vodećih struktura zapadnoga svijeta. Ne kao da bi svaki pojedinac u tim strukturama bio deklarirani agnostik, nego su strukture suvremenog društva takve da se, u pravilu, svatko unutar njih mora ponašati kao da je agnostik. Jer u društvu gdje su vjera i nevjera privatna stvar svakoga pojedinca, jedino agnosticizam preostaje kao građanska "svjetonazorna pristojnost". Agnosticizam se, naime, ne bori ni za Boga ni protiv Boga. Sve što on zastupa jest tvrdnja da o Bogu i o vrhunarnim stvarima nije moguće ništa pouzdano znati. Njegova je dakle deviza: *ignoramus et ignorabimus* (ne znamo i nikad nećemo znati).

Korijeni agnosticizma su subjektivni i objektivni. Kao varijanta starog skepticizma, agnosticizam je u prvom redu subjektivni svjetonazor i osobno opredjeljenje koje, kao i svako drugo, valja poštivati, a kao već masovna pojava, on je uvjetovan i objektivnim povijesnim zbivanjima. Pojavljuje se u dva sasvim suprotna oblika: u

onom ciničkom - kad se agnostik osjeća superiornim nad svakim drugim svjetonazorom, i u skromnom, gotovo frustrirajućem - kad se agnostik u odnosu prema religijskim svjetonazorima osjeća prikraćenim.<sup>3</sup> Oba ta oblika agnosticizma imaju i svoje teoretske i društveno-povijesne razloge i povode, počevši od onih koje pruža nemoć filozofije, ograničeni dometi teologije, neuspjesi i nedosljednosti konfesionalnih zajednica pa sve tamo do scijentističkih paradigmi. A upravo su to oni elementi za koje je realno očekivati da će u budućnosti imati još snažniji utjecaj na životni stav i na svjetonazorno opredjeljenje pojedinca, što će reći da će i za učitelja vjere u budućnosti predstavljati još veći izazov.<sup>4</sup>

### 1.2. Dekonfessionalizacija vjere

Iako se kršćanstvo počelo raslojavati već u prvoj polovici prvog tisućljeća (monofizitske Crkve), glavni raskoli - istočni i zapadni - dogodili su se ipak u drugom stoljeću kršćanstva. Ti su se raskoli - budući da im je stvarni razlog bio politički, a onaj teološki tek ideološka potkrepa - događali po devizi *cuius regio, eius religio*, zbog čega su bili i ostali u funkciji homogenizacije ili određenog naroda (istočni raskol, anglikanizam) ili pak neke pokrajine (djelomice zapadni raskol). Konfesionalnost je stoga i danas specifičan faktor homogenizacije nekih narodâ (Hrvati, Srbi, Bošnjaci i sl.), odnosno pojedinog dijela unutar jednog naroda (katolicizam u Bavaraca i protestan-

2 "... die Träger der kommenden Kirche fallen nicht vom Himmel; sie sind in erster Linie (wenn auch nicht ausschließlich) die Kirchenglieder und bekennenden Christen von heute" - J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Reden über die Zukunft des Christentums, Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1980., str. 117.

3 Neki teoretičari razlikuju "analitički" i "aporetičko-enigmatički" agnosticizam. Poblje o tomu usp.: H. WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo 1995., str. 168-176.

4 Detaljnije o ovoj problematici usp.: J. JUKIĆ, *Budućnost religije*, Matica hrvatska, Split 1991., kao i: J. JUKIĆ, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Crkva u svijetu, Split 1973.

tizam u Prusa), te je, kao takva, odigrala važnu kulturnu i političku funkciju.<sup>5</sup>

Međutim, globalizacijom svjetske privrede u funkciji međunarodnog kapitala, međunarodnim političkim asocijacijama i posebice razvojem informatike, na temelju kojih svijet doista postaje jedno jedinstveno globalno selo, konfesionalnost sve više gubi svoja prijašnja obilježja i funkcije te, na crti novih interesa, postaje više faktorom razjedinjavanja, nego ujedinjavanja. Suvremeno kapitalističko društvo, naime, u biti je individualističko, što će reći da mu u prvom redu na srcu leži ljudska individua s njezinim individualističkim interesima, dočim sve ono što tvori zajednicu, bilo da je riječ o obiteljskoj, nacionalnoj ili crkvenoj zajednici, taj individualizam lagano, ali uporno rastače.<sup>6</sup> Stoga i razloge suvremenom širenju raznih sekta i vjerskih sljedbi na Zapadu - jednako onih autohtonih kao i onih uvezenih s Dalekog istoka, starih kao i novonastalih - treba dijelom tražiti i u toj činjenici. Vjera i vjerska pripadnost, naime, sve manje je obilježje povijesnog pripadanja nekoj zajednici, a sve više stvar osobnog ukusa i individualnog izbora, i to ne definitivnog, već "do daljnjeg".<sup>7</sup> Napuštanja konfesionalnih zajednica na Zapadu stoga su masovna, a veliki postotak onih koji se ne odlučuju na takav korak ne usvaja cjelovitu vjeru i cjeloviti moral svoje konfesionalne zajednice. U vremenu koje je pred nama i ovaj će se proces samo još više pojačavati, što će reći da nije isključen ponovni povratak Crkve na "malo stado", barem u onom smislu koji pogađa njezinu sociološki odredivu realnost.<sup>8</sup>

### 1.3. Duhovna glad

Duhovna glad, tj. glad za vrhunaravnim i religijskim sadržajima koja se u konačnici svodi na onu svetopisamsku glad i žeđ "za Bogom živim" (Ps 42,3), konstanta je ljudske naravi, zbog čega je prisutna i u suvremenim društvima visoke tehnološke civilizacije.<sup>9</sup> Štoviše, u ovim je i ovakvim društvima ta glad to izraženija što je u njima ljudski život više umjetan, rastavljen od svoga prirodnog okoliša, otuđen, riječju: dehumaniziran. Visoka tehnologija i potro-

šačko društvo, naime, otuđuje podjednako ljudsku osobu jednu od druge kao i ljude općenito od njihova prirodnog okoliša. Odatle i panična potraga za izgubljenim duhovnim domom.

Dakako da suvremeno društvo može ponuditi - i doista nudi! - razne surogate za izgubljenu ljudskost i ljudsku duhovnost, ali je istina i to da ti surogati ne zadovoljavaju mnoge, u čemu svjedoči i suvremeni masovni bijeg ljudi visokorazvijenih društva-

5 Detaljnije o ovoj problematici usp. zbornik *Crkva i država u društvima u tranziciji* (uredio Ivan Grubišić), Hrvatska akademska udruga - Split, Split 1997., i: Š. MARASOVIĆ, *Crkva u procesu demokratskih promjena u Hrvatskoj*, Zbornik radova teološkog simpozija u povodu 30. obljetnice Drugog vatikanskog sabora, Crkva u svijetu, Split 1996., str. 95-123.

6 Iako neki autori, poput J. Maritaina, govore o "liberalističkom individualizmu", za mene su u ovom kontekstu "liberalizam" i "individualizam" zapravo tautologija, zbog čega pod "individualizmom" uvijek podrazumijevam ono što drugi pod sintagmom "liberalističkog individualizma." - Usp. J. MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989., str. 222, 275. i 330).

7 "U novoj postindustrijskoj situaciji sakralni se kozmos ne nudi posredstvom specijalizirane sfere religijskih institucija, ni drugih primarnih institucija u društvu, on postaje izvorno pristupačan vjerniku. Jasno, ta pristupačnost nije dana u izvornom totalitetu, kao prije, već u bogatom asortimanu modernih religioznih tema. To je ono što danas čini da religija postaje bitno rezervirana za 'privatnu' sferu življenja. Prema toj tezi, svaki pojedinac teži da otkrije svoje vlastito konačno rješenje, jer je razvidno da on, uz tradicionalni povijesni model Crkve, nalazi ispred sebe cijelu jednu seriju drugih modela: od potpuno religioznih do onih koji to nisu ili su sve manje. U toj situaciji pojedinac će biti stavljen u položaj da neprestano sam bira i ponovno stvara vlastiti način pristupa sakralnom kozmosu - što ima značenje individualne rekonstrukcije modela vjerovanja u funkciji onoga što se nudi (podcrtao Š.M.)" - J. JUKIĆ, *Religija u modernom industrijskom društvu*, cit. izd., str. 415-416.

8 Usporedi s tim u svezi: IVAN PAVAO II., *Prijeći prag nade*, Mozaik knjiga, Zagreb 1994., str. 123.

9 Buđenje svetoga u obliku pučke pobožnosti postalo je u naše vrijeme toliko bjelodano da su sociolozi teško mogli ostati pri tvrdnji kako su samo društveni i politički razlozi u igri. Valjda taj pusti narod hrli u svetišta i ide na daleke putove hodočašća također i zbog zadovoljenja religioznih potreba - pa bile i najmanje - a ne isključivo da izrekne svoj neosviješćeni klasni prosvjed" - J. JUKIĆ, *Povratak svetoga*, Crkva u svijetu, Split 1988., str. 75.

va u alkoholizam, drogu, pa čak i u samoubojstvo. O nezadovoljstvu s tim surogatima svjedoči i spomenuto širenje brojnih sekti kao i činjenica da nove vjerske sljedbe nastaju listom u Americi. A kako nije zamislivo da će tehnološki razvoj stati - naprotiv! - u nadolazećem stoljeću valja računati ne samo s još razvijenijom ponudom duhovnih surogata, nego i s još izraženijom gladi za duhovnim i religijskim sadržajima.

#### 1.4. Socijalne napetosti

Rečeni tehnološki razvoj oduvijek je u stopu pratilo i socijalno raslojavanje, tj. masovna nezaposlenost i goleme socijalne razlike. Istina, taj razvitak stvara uvijek i nova radna mjesta, ali, zahvaljujući informatici, automatici i sl., za ta se nova, specijalizirana radna mjesta ne traži velik broj uposlenih. Seljenje radništva iz primarnog u sekundarni, i iz sekundarnog u tercijalni sektor ima i svoje granice. Puna uposlenost i visoki standard za sve mogli su ići pod ruku samo u slučaju dok su se realni troškovi kompenzirali lukavim pravilima igre na međunarodnoj razini (primjerice jeftin uvoz sirovina i energenata, odnosno jeftina radna snaga iz tzv. zemalja Trećega svijeta). No čini se da su i te karte uvelike već odigrane, tako da će se socijalni problem i bogatih zemalja ponovno vratiti pred njihov vlastiti kućni prag. A to onda znači i socijalne napetosti i socijalne nemire.<sup>10</sup>

Za našu su temu ovi socijalni nemiri relevantni utoliko što ih uvijek u stopu prati religiozno i konfesionalno propitkivanje. Ne samo pitanje o Bogu pravednomu, nego i o tome na čijoj je strani Crkva: na strani bogatih ili pak na strani siromašnih? Buduće će vrijeme u tom pogledu tražiti od crkvenih poslenika neusporedivo jasniju opredijeljenost i čistiju artikuliranost, kako riječju, tako i djelom.

## 2. VJERA ZA TREĆE TISUĆLJEĆE

Da bi se vjera adekvatno izrekla kroz određeni govor, ona mora najprije sama biti adekvatan odgovor: odgovor na Božji poziv (*duhovnost* u kontekstu s teorijom i prak-

som), odgovor na vlastita pitanja o smislu (*teorija* u kontekstu s duhovnošću i praksom) i odgovor na izazove vremena (*praksa* u kontekstu s duhovnošću i teorijom).<sup>11</sup> K tome, za nas kršćane i katolike i taj govor i taj odgovor moraju biti eklezijalni, što će reći da se unaprijed isključuje svako "privatno vjersko poduzetništvo". Naše je, naime, pitanje: kako u nadolazećem stoljeću naviještati i naučavati *kršćansku i katoličku vjeru*, a ne bilo koju i bilo kakvu. A kršćanska i katolička vjera uvijek je i bitno - eklezijalna. Iz gore nabrojanih, osnovnih duhovnih obrisa vremena koje je pred nama, možemo već sada zaključiti da će vjera, koja će biti tražena i u sljedećem stoljeću, morati biti: osobna, crkvena, mistična i socijalno angažirana.

### 2.1. Osobna vjera

Dakako da bi vjera uvijek i po definiciji morala biti osobna, tj. osobni odgovor na Božji poziv i osobno prihvaćanje sadržaja objavljene vjerske istine. No u civilizacijama i kulturama naglašenoga zajedništva, pogotovu tamo gdje još ima tragova plemenskog mentaliteta, dio te osobne odgovornosti mogao je biti - i bio je! - prebačen u prvo lice množine, pri čemu je ponekad veći naglasak bio na konfesionalnoj pripadnosti nego na osobnoj vjeri. To se tumači spomenutom uslugom koju konfesionalna zajednica pruža društvenoj kao faktor njezine homogenizacije. Suvremeno postindustrijsko društvo, međutim, temeljeno na informatici i slobodnom kretanju međunarodnog kapitala, jednu takvu uslugu od konfesionalnih zajednica više ne treba. U tim se društvima, naime, primjećuje već sada - a sutra će toga biti još i više! - individualna

10 "Današnjem svijetu udaraju svoj biljeg i druga 'područja bijede' i 'drugi mnogo prostraniji oblici nepravde' nego što bijahu u prethodna vremena, kao glad, nezaposlenost, društvena bačenost na rub života, jaz što dijeli bogate - zemlje, pokrajine, skupine i osobe - od siromašnih." - ŽBOR ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju*, u zborniku *Socijalni dokumenti Crkve - Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1991., str. 660.

potraga za - *fides qua*, tj. za činom osobno življene i proživljene vjere i za svim onim što ide uz taj čin. U društvu naše neposredne budućnosti, dakle, zainteresirani pojedinac neće u prvom redu tražiti toliko vjersku zajednicu koliko čovjeka vjernika, jer nositelj vjerskog iskustva je čovjek pojedinac, dok se u zajednici gleda tek instituciju za servisiranje vjerskih potreba. Osim toga, ni agnosticizam ne susrećemo toliko na razini određene institucije (iako ga neke preferiraju i zagovaraju), koliko na razini pojedinačnog osobnog opredjeljenja. U tom kontekstu onda i sintagmi "Hrvat - katolik" ističe rok upotrebe. Istina, političke stranke u suvremenoj Hrvatskoj, posebice one desnog usmjerenja, još uvijek naglašeno inzistiraju na konfesionalnom određenju "pravog Hrvata", ali to je u biti ipak više demonstrativna konfesionalnost u pragmatičke svrhe, nego vjerska osvjedočenost vodećih političara i njihovih birača. Naime, vjerski presjek i vjerski prosjek vodećih ljudi u gotovo svim, iole značajnijim, političkim strankama u Hrvatskoj pokazuje da osobna vjera ni za njih same, ni za njihove birače, već danas nije bezuvjetni atribut "dobra Hrvata", jer, dok se svi oni odreda smatraju dobrim Hrvatima, ni izbliza nisu svi ujedno i osobno osvjedočeni vjernici. Hrvatsko društvo, dakle, već danas nije toliko zainteresirano za osobnu vjeru, koliko za vjersku pripadnost (konfesiju), i to iz čisto politickopragmatičkih razloga, a može se očekivati da će, stasanjem demokracije i državnim očvršćenjem, i taj interes za konfesionalnu pripadnost ubrzo prestati. Stoga će u sljedećem stoljeću i u Hrvatskoj vjera u prvom redu biti individualni problem pojedinoga čovjeka, njegov interes, ali i njegovo bogatstvo.<sup>12</sup>

## 2.2. Crkvena vjera

Naglašavajući osobnost vjere i vjerskog čina, nikako ne bismo smjeli tu osobnost pobrkati s individualističkim mentalitetom industrijskog društva. Osobnost, naime, zajedništvo i zajednicu pretpostavlja, dok ih individualizam razara. Osobna vjera je prva crta susreta s građanskim angosticismom, a eklezijalnost katoličke vjere je prva crta

susreta s fenomenom dekonfesionalizacije vjere. U dnu te dekonfesionalizacije leži, naime, individualizam, relativizam i eklektizam. Za razliku od agnosticizma, koji stavlja u pitanje uopće *fides qua*, tj. sam osobni čin vjere u Boga, dekonfesionalizacija u biti ne poriče *fides qua*, nego *fides quae*, tj. sadržaje određene vjere. Dekonfesionalizacija je zapravo sinteza između duhovne gladi, tj. potrage za Bogom, s jedne strane, i građanskog individualizma, s druge. Njegova je deviza: "Bog da, Crkva ne!" To negiranje Crkve i crkvene dimenzije katoličke vjere ne mora uvijek i bezuvjetno rezultirati formalnim napuštanjem crkvenog zajedništva i eventualnim prelaskom u neku novovjeku vjersku sljedbu ili pak sektu; ono se može mirno razvijati i formalnim ostankom u crkvenoj zajednici, ali uz selektivan odabir vjerskih istina i moralnih načela na osobnoj razini, odnosno eklekticističko pabirčenje po raznim, pa čak i međusobno nespojivim vjerskim i paravjerskim ponudama.

Budući da nas zanima izgled katoličke vjere u nadolazećem stoljeću, moramo uvijek iznova naglašavati kako nje bez njezine crkvene dimenzije nema, što će reći da - iako moraju izbiti u prvi plan osobno osvjedočeni vjernici, odnosno iako Crkva mora biti otvorena i ekumenizmu i međureligijskom dijalogu i sl. - ni eklektizam, ni "guruizam" neće biti njezine sutrašnje

11 "Da bi Crkva mogla izvršavati tu zadaću, dužnost joj je da u svako vrijeme ispituje znakove vremena i tumači ih u svjetlu Evanđelja. Tako će onda moći, na način kako odgovara svakom naraštaju, odgovoriti na vječna ljudska pitanja o smislu sadašnjeg i budućeg života i o njihovu međusobnom odnosu." - *Gaudium et spes*, br. 4.

12 Ovu tezu možda najbolje ilustriraju komentari koje je izazvala božićna poslanica ove 1997. godine zagrebačkog nadbiskupa Josipa Bozanića. Naime, sredstva javnog priopćavanja, bliska stranci na vlasti, ili su prema njoj pokazala izvjesnu rezervu, ili su je javno osudila, dok su je opet neki iz oporbenih stranaka javno hvalili. A sve zbog toga što je u njoj iznesena i opravdana kritika trenutačnog socijalnog stanja u Hrvatskoj. Sve to svjedoči o pragmatičnom odnosu i prema vjeri i prema Crkvi nekih inače deklariranih katolika u političkom i javnom životu Hrvatske na izmaku drugog tisućljeća.

odlike, barem ne tamo gdje ona još uvijek bude katoličkom. A kad kažemo da će katolička vjera i sutra morati biti eklezijalnom, onda pritom podjednako mislimo na organsku povezanost osobne vjere s njezinim sadržajem kao i na konkretnu praksu koja iz te povezanosti slijedi, odnosno na njihov kontinuitet i identitet među svim katolicima, u bilo kojem vremenu i na bilo kojem prostoru. Uostalom, vjera u "svetu Crkvu katoličku" također je dio katoličkog vjerovanja.<sup>13</sup>

### 2.3. Mistična vjera

Ma koliko bila istina da smo u svakodnevnom vjerničkom govoru riječ "mistika" i "mistično" rezervirali gotovo isključivo za svetačko doživljavanje Boga na stupnju "via unitiva", ipak ostaje činjenicom da je mistika zapravo sinonim za duhovni život općenito. Budući da je Bog u sebi misterij, i naša komunikacija s Njim ne može biti drugo doli - mistika. Mistika je, naime, jedini moguć način za ispravnu komunikaciju s misterijem. Utoliko pod izrazom "mistična vjera" podrazumijevamo onu vjeru koju u stopu prati i koju izvana legitimira osobni duhovni život. Nasuprot takvoj vjeri stoji, podjednako osobna, ali gotovo isključivo na racionalnoj osnovi usvojena vjera kao svjetonazor i etika, odnosno vjera kao interiorizirana konfesionalna pripadnost, ali bez adekvatnog duhovnog života, tj. bez osobnog kontakta s Bogom. Duhovnoj gladi, međutim, ne nedostaje toliko vjera kao svjetonazor, koliko doživljaj Boga u svakodnevnom životu, doživljaj Njegovog spasičeskog čina, Njegovog praštanja, Njegove milosti, Njegove snage, poticaja, nadahnuća i svega onoga što vjera u Boga inače pruža čovjeku kršćaninu u svakodnevnom životu.<sup>14</sup> Stoga se već danas ne govori samo o obvezi, nego i o iskustvu molitve; ne samo o obvezi svetkovanja dana Gospodnjeg, nego i o doživljavanju i proživljavanju zajedništva Božjega naroda i sl.

Jamačno će u pogledu ove mističnosti i ubuduće postojati među vjernicima velika razlika, tj. i u sljedećem će se stoljeću razlikovati neki potencijalni kartuzijanac, odnosno klarisa, od redovnika "vitae mix-

tae", a ovi opet od dijecezanskih svećenika, pripadnikâ raznih laičkih udruga, kao i pripadnika katoličkih laika koji ne pripadaju nikakvim pokretima i udrugama. No teško da će u nadolazećem vremenu moći opstati ona vjera koja se u načelu odriče svake mistike, čega smo danas još uvijek svjedoci. Naime, kad otpadnu svi sociološki, kulturološki, pa i politički razlozi, kao izvjesna skela koja prema van potiče i podržava nečiju vjeru - s čime, rečeno je, u budućnosti valja računati - preostaju jedino ti mistični sadržaji i razlozi koji vjeru hrane i koji je onda, na razini svjetonazora, legitimiraju.

### 2.4. Socijalno angažirana vjera

Budući da kršćanstvo nije nikakva ezoterija, nego - inkarnacija, ni mistika o kojoj je riječ nije nešto kao bijeg od svijeta, nešto kao suprotnost konkretnom društvenom angažmanu, već njihov poticatelj i duša. Ma koliko određena duhovna literatura, brojne propovijedi, pa čak i način života određenih crkvenih pokretâ, udrugâ i zajednicâ sugerirali zaključak kako je kršćanska duhovnost nešto kao "komorna duhovnost", tj. elitistička zaokupljenost vlastitom dušom, bez nekih konkretnijih veza s vanjskim svijetom i sa zbivanjima u njemu, u svojem jedino pravom i zdravom obliku ona to nije. Ovu tvrdnju potkrepljuju podjednako tekstovi Novoga zavjeta, sva relevantna teo-

13 *Katekizam Katoličke crkve* ističe tu eklezijalnost vjere, uz ostalo, i kad u br. 815. govori o jedinstvu putujuće Crkve: "Ali jedinstvo putujuće Crkve osigurano je vidljivim vezama zajedništva; to su: ispovijedanje jedne jedine vjere primljene od apostola; zajedničko slavlje bogoštovlja, nadasve sakramenata; apostolsko nasljedstvo po sakramentu reda, koje čuva bratsku slogu Božje obitelji" - KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija - GK, Zagreb 1994., str. 226.

14 U Predgovoru svoje knjige *Fenomenologija mistike* Gerda Walther piše: "Ova knjiga je proizišla iz traženja istine i stvarnosti božanskoga. Unatoč potpuno ateističkom odgoju, u smislu prirodoslovnog i povijesno-marxističkog materijalizma - ili možda baš zbog takvog odgoja - već u mladim godinama pricinjao mi se život što dužim to više kao besmislenim, tako te ne zaslužuje da ga čovjek proživi, ako nema nečega upravo od onoga što mi je bilo predstavljeno kao 'popovska prijevara'..." - G. WALTHER, *Fenomenologija mistike*, Symposium, Split 1985., str. 9.

loška literatura, životi svetaca, kao i brojne redovničke zajednice čiji su utemeljitelji - listom sveci! - bili upravo socijalnim problemima ponukani da ih utemelje.

No, istina je i to da službena Crkva nije socijalnom području poklanjala uvijek i posvuda jednako dužnu pozornost. Nije se, naime, ono *fuga mundi* (bijeg od svijeta) uvijek i svugdje jednako ispravno tumačilo i primjenjivalo. Ne samo pojava "radničkog pitanja" na povijesnoj sceni, nego i potreba da se vlastita nedosljednost ispravi, a povijesni propusti, koliko je to moguće, nadoknade, razlogom su što je u zadnjih stotinu godina crkveno Učiteljstvo izdalo tako veliki broj dokumenata o socijalnoj dimenziji katoličke vjere, koji nisu normativni samo za kršćansku praksu, nego i za kršćansku duhovnost: duhovnost se u socijalno tijelo mora u-tjeloviti, a socijalno se tijelo mora pro-duhoviti. Iz tih potreba i s tom nakanom danas se na teološkim učilištima intenzivnije nego nekada predaje kolegij *Katolički društveni nauk*, pri čemu ono "društveni" ili "socijalni" treba shvatiti u najširem smislu riječi: nije to samo nauk o području "socijale", koje u pravilu pokriva ju ustanove socijalne skrbi i karitativne udruge, već on u sebi uključuje i pitanja obitelji, gospodarstva, politike, ljudskih prava, socijalne etike... sve tamo do pitanja ljudskog okoliša, tj. ekologije. Riječju, sva ona područja na kojima se kršćanska svijest mora pojaviti kao konkretna kršćanska savjest.<sup>15</sup>

### 3. VJEROUČITELJ U TREĆEM TISUĆLJEĆU

Obrisi početka trećeg tisućljeća, relevantni za vjerski život i rad (agnosticizam, dekonfessionalizacija vjere, duhovna glad i socijalne napetosti), time što uvjetuju uspješnu fenomenologiju vjere u nadolazećem vremenu (osobna, crkvena, msitična i socijalno angažirana), ujedno definiraju i "opis radnog mjesta" budućeg učitelja vjere. Pritom tržišni zakon "ponude" i "potražnje" određuje i njegov rad, ali ne u apsolutnom, nego u relativnom smislu. Naime, "ponuda" je za njega određena Božjom objavom jednom zauvijek, te je vjeroučitelj ne može ni

mijenjati ni zamjenjivati, a ni "potražnja" nije za njega najpouzdaniji znak mudrog postupanja, jer ona može biti zainteresirana više za krive bogove i za "zlatno tele", nego za Boga objave. Pa ipak, obrise sljedećeg stoljeća valja shvatiti kao "potražnju", ne novih sadržaja, nego novih i uvjerljivijih naglasaka, kojima onda treba udovoljiti s adekvatnom "ponudom" u liku vjeroučitelja. Iz dosad iznesenog proizlazi da bi taj "vjeroučitelj za treće tisućljeće" morao biti: uvjerljivo uvjereni vjernik, čovjek Crkve, duboko duhovan i jasno opredijeljen na strani siromaha i obespravljenih.

#### 3.1. Uvjerljivo uvjereni vjernik

Ako bi netko pomislio kako je ovo zapravo igra riječima, onda se grdno vara. Dosadašnje nas, naime, iskustvo uči ne samo da je velika razlika između tek konfesionalno opredijeljenog vjernika i onog uvjerenog, nego mi imamo na Zapadu slučajeve da ni vjeroučitelji nisu uvjereni vjernici, već u prvom redu diplomirani teolozi, što će onda reći da takvi i ne nastupaju u ime svoje osobne vjere, nego u ime svoje znanstvene kvalifikacije. Osim toga, netko može biti i uvjereni vjernik, ali njegova pojavnost i njegov nastup takvi su da on, kao vjernik, jednostavno nije uvjerljiv. Može, naime, čovjek nastupati i u neskladu sa svojim uvjerenjem, pogotovu ako osjeti da takvo što od njega traži "tržište".

15 "Želi li se savjesti u politici dati šansa i glas, ponajprije treba u odgoju općenito, a u društvenostičkoj izobrazbi posebno, odgojiti *vjernost savjesti* i *odgovornost prema savjesti*, ukratko savjesnost. To se u prvom redu odnosi na roditelje, vjerske zajednice i skupine jednakog svjetonazora, ali i na učitelje i profesore. U takvom odgajanju savjesnosti u okviru nastave može se objasniti i smisao političke odgovornosti i političke angažiranosti, te s gledišta općeljudske etike prikazati takvu djelatnost kao važan doprinos u izgradnji čovjeku dostojnog društva ili jednostavno boljeg svijeta, a s kršćanskog se gledišta posebno politička odgovornost i politički angažman mogu prikazati važnima u službi ljubavi prema bližnjem i izgradnji carstva Božjeg kao carstva pravde, ljubavi i mira." - V. ZSIFKOVITS, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 43.

"Uvjerljivo uvjereni vjernik" je nadalje suprotnost "vjerskom službeniku", tj. onom činovničkom mentalitetu koji uvelike nagriža i tkivo crkvenih institucija, tako da se ponekad iza činâ i nastupâ nekih crkvenih ljudi jednostavno više ne može raspoznati prvotni cilj i svrha te institucije. I danas ima svećenikâ koji su sebe do te mjere sveli na "vjerske službenike" da u sebi ništa tako ne kriju kao upravo svoju osobnu vjeru, a kad o njoj ipak govore, onda je to uvijek i samo "službeno". Zapravo dosadašnji vjeronauk, koji su držali mahom svećenici, uvelike je bio obilježen upravo tom službenošću. Vjernik je naprosto morao vjerovati da i vjeroučitelj osobno vjeruje ono što govori. Poglavitito u sredinama niske razine opće kulture, gdje je svećenik bio i jedna od učenijih osoba, pa mu je prirodni autoritet, koji proizlazi iz veće učenosti, uz onaj svetoga reda, mogao biti paravanom za vlastitu osobnu vjeru. Ona se jednostavno pretpostavljala, te bi u najmanju ruku bio znak nepristojnosti takvo što dovesti u pitanje.

No, svi su izgledi da nadolazeće vrijeme neće prihvaćati ponudu vjere "ex offio" ni kod svećenika, a pogotovu onda kod vjeroučitelja laika. U svojoj knjizi "Priesterliche Existenz" (Innsbruck 1953.) *Michael Pflieger* piše: "U pravilu - kod obraćenja odlučuje susret s nekim religioznim čovjekom, s *doživljenom* religijom, a ne s religijom kao znanošću... Tajnovita riječ, paradoksalna riječ Gospodinova kod Ivana (3,21): 'Tko istinu čini, dolazi do svjetlosti' - ta riječ odlučuje u milosti i svetosti" (str. 304).<sup>16</sup> Vjeroučitelj, dakle, mora biti čovjek integralne vjere, ne samo poznavatelj i korektni predavač *fides quae* (vjerskog sadržaja) - čime udovoljava samo službeničkim i činovničkim zahtjevima, nego i demonstrator osobne *fides qua* (čina vjere), čime udovoljava ne samo zahtjevu vremena, nego i iskrenosti vlastitoga poslanja.

U najužoj vezi s upravo rečenim je onda i zadaća kontekstualnosti one *fides quae*, tj. takav način njezinoga prezentiranja da slušatelju i zainteresiranom tražitelju Boga bude otrprve jasno kako vjera nije izvan konteksta ni jednog, pa ni njihovog vreme-

na. To pak traži sustavan, naporan i kontinuiran studij, ne samo teoloških, nego i njima srodnih disciplina, uz solidno poznavanje dostignuća prirodnih znanosti.<sup>17</sup> Ova znanja nisu, međutim, potrebna tek zato da bi vjeroučitelj pred vjeroučenicima imao i dodatan autoritet učena čovjeka - neka i to, zašto ne! - nego zato da bi kontekstualnom teologijom i kontekstualnim vjeronaukom pružao vjeroučenicima antitijela protiv agnosticizma. Ne radi se, dakle, tek o apologetici, nego o odgovornom vjeronauku.

### 3.2. Čovjek Crkve

Kao što nije isto "vjeroučitelj činovnik" i "vjeroučitelj vjernik", tako nije isto ni "čovjek Crkve" i "crkveni namještenik". Vjeroučitelj činovnik je zapravo crkveni namještenik, a vjeroučitelj vjernik je - čovjek Crkve! Razlika među njima je kao ona između sociologije i teologije: za namještenika je Crkva sociološka kategorija, gotovo "tvrтка" u kojoj on radi i od koje živi, a za vjernika je Crkva mistično tijelo Kristovo u kojem i za koje i radi i živi. Zbog toga će činovnik igrati u prvom redu na kartu njezine vidljive institucionalnosti, nastojeći je iskoristiti u sve moguće svrhe, počevši od onih znanstvenih i kulturnih, pa sve do eventualno političkih i ekonomskih. Vjernik će, međutim, u prvom redu igrati na kartu njezine nevidljive duhovnosti, na kartu njezinog misterija, u tom misteriju nastojat će prepoznati njezino pravo lice, te će na temelju toga onda iskreno, ispravno i savjesno hodati hodnicima njezine institucionalnosti.

U tom će smislu onda vjeroučitelj biti čovjek Crkve najprije tako što će svojom osobnom vjerom u potpunosti participirati u

16 Citirano prema: A. KUSIĆ, *Humanizam i kršćanstvo*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995., str. 312.

17 U kontekstualnoj teologiji riječ je o trokutu: teologija-filozofija-znanost. "U kontekstualnoj je teologiji Bog prvi i zadnji sadržaj teologije, a Sveto pismo dokumentarni tekst objave Boga u svijetu i za svijet: kontekstualna teologija je govor o Božjim djelima, uvijek u sklopu konkretnih prilika čovječjeg života." - Usp. A. KUSIĆ, *cit. dj.*, str. 449.

vjeri Crkve, što tu svoju osobnu vjeru neće pretvoriti u "privatnu vjeru", te umjesto crkvene nuditi "privatnu robu". Ovo jedinstvo vjere, naime, nije stvar samo crkvene discipline (tako to shvaćaju i tumače činovnici!), nego crkvene mistike. Disciplina u Crkvi nije polazište, nego - učinak! Polazište je zajednički i sve nas ujedinjujući misterij utjelovljenoga Boga, Isusa Krista, u prasakramentu Crkve, a posljedica i učinak toga misterija jest onda i zajednička crkvena disciplina. Kad bi, naime, umjesto crkvenog misterija na prvo mjesto došla crkvena disciplina, onda ne bismo mogli govoriti o crkvenoj doktrini, nego o crkvenoj indoktrinaciji u onom običnom, pejorativnom smislu. Čovjek Crkve, međutim, nema zadaću da bilo koga indoktrinira, nego da zainteresiranima nudi i razlaže crkvenu doktrinu, tj. njezin vjerski nauk. Što vrijedi za vjeru, vrijedi podjednako i za moral, kako osobni, tako i onaj javno zastupani.

Čovjek Crkve, dakle, mora biti duhovno toliko zreo da može odoljeti ne samo izazovima na koje već danas nailazi u svom poslanju od strane procesa dekonfesionizacije vjere, nego mora računati i s time da će sutra - ako Bog ne učini neko čudo! - za njega dolaziti još veći izazovi i iz redova same Crkve, tj. od strane onih koji su u Crkvi zainteresirani za sve prije nego za ono što ona u svojoj najdubljoj biti jest. Među takve spadaju kako protagonisti raznih sekularizama, profanizama, karijerizama, eklekticizama, tako i oni koji u Crkvi vide, i s Crkvom vode, u prvom redu svoju ekonomsku i političku računicu. A budući da se te igre vode na svim crkvenim razinama - na razini visokog i nižeg klera, na razini redovništva i organiziranog laikata, opasnost od sablazni u Crkvu i u crkvenost za vjeroučitelja sutrašnjice je golema.<sup>18</sup> Za to se vrijeme valja spremati i pripremiti, tj. oboružati se pravim duhom crkvenosti. Nije, nažalost, isključeno da će se u nekim krajevima vjeroučitelj, kao čovjek Crkve, naći u situaciji sv. *Tome Morusa*, ne u smislu da će i njemu netko sjeći glavu, nego tako što će se, zbog svoje ispravne savjesti i prave crkvene svijesti,

naći u golemoj manjini, sablažnjen i od onih koji su njemu, u vjeri i crkvenoj disciplini, trebali biti "oci" i "učitelji". Prema tome, čovjek Crkve nije onaj tko infantilno i pod gotov groš prima sve što bilo tko u Crkvi govori i čini, već onaj tko, uz pomoć Duha Svetoga, prepoznaje misterij Crkve, tko u tom misteriju živi, iz tog misterija i za taj misterij radi po svaku cijenu, pa i po cijenu da od drugih bude ostavljen na cjedilu i sablažnjen. Takvi se ljudi Crkve nalaze u svim crkvenim slojevima, te ni jedan od tih slojeva nije u tom pogledu posebno privilegiran. Zar, naime, u vremenima kad je i kler znao zakazati u svojoj pravoj crkvenosti, nije Bog podizao prave ljude Crkve upravo iz laikata?! Među takvima, uz već spomenutog sv. *Tomu Morusa*, možemo navesti i jednog sv. *Franju Asiškog* i mnoge, mnoge druge.

### 3.3. Duhovna osoba

Duhovnost nije ništa drugo doli osobno življena vjera na egzistencijalnoj razini. Dakle, ne samo na spoznajnoj, tj. svjetonazornoj, na kulturnoj, običajno-folklornoj, ili bilo kojoj drugoj, nego na onoj intimnoj i duhovnoj, na kojoj čovjek - ukoliko je i duhovno biće! - jedino i može neposredno komunicirati s Bogom koji je duh. Osobnoegzistencijalna razina življenja vjere ne isključuje druge razine, nego im, štoviše, daje religiozni legitimitet, jer tamo gdje se duhovnost ne prakticira, sve druge razine izražavanja vjere gube svoj iskonski religiozni temelj i razlog, te se, kao takve, svode na ideologiju, magiju i folklorizam.<sup>19</sup>

18 Kako to po prilici izgleda možemo zaključiti dijelom na temelju vijesti koje do nas dopiru iz bijela svijeta, kao i na temelju naših autohtonih zbivanja. Možemo, naime, zamisliti kakva je bila osobna vjera onih tisuća i tisuća svećenikâ, redovnikâ i redovnicâ (sad ima već i biskupâ) koji su apostatirali; kakva je vjera i moral onih koji na visokoj nozi žive od crkvenih sinekura, dok mase oko njih doslovce gladuju; kakva je vjera onih "katoličkih laika" koji su se prometnuli u borbene redove za fizički obračun sa svojim legalnim i legitimnim biskupom itd., itd.

19 Kad je o odnosu religije i magije riječ, usp. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australe*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.; u

Budući da je osobnost individualna kategorija - što će reći da nema nekakve "kolektivne osobnosti" u ontološkom smislu! - i duhovnost je, kao njezin svojevrsni egzistencijal, u prvom redu individualna mogućnost, individualna praksa i individualna zadaća. Kao takvu, nju ne možemo nikada, u smislu neke "podjele rada", delegirati i prenijeti na nekog drugog. U svojoj osobnosti, čovjek pred Bogom najprije stoji sam; sa svojom sviješću i svojom savješću, sa svojim zadaćama i svojom odgovornošću. I nikakav bijeg u "prvo lice množine" tu nije moguć. "JA" i "TI", naime, nisu derivati iz nekog, ontološki prethodnog "MI", nego je to "MI" zapravo rezultanta ontološke usmjerenosti "JA" prema "TI". Dakako da kulturološki društvo, tj. ono "mi", prethodi pojedincu, tj. onomu "ja", jer rađajući se, pojedinac zatječe već postojeće društvo sa svojim jezikom, kulturom i svojom društvenom aksiologijom koju će on, tijekom rasta i odgoja, najvećim dijelom usvojiti; ali u ontološkom i u teološkom smislu, pojedinac prethodi društvu. Iako društvo na pojedinca vrši golem utjecaj, ipak: nije pojedinac u bitnome proizvod društva, nego je društvo ono što od njega učine njegovi pojedinačni pripadnici. Stoga i jest iluzija da bi se svijet mogao promijeniti naprosto tako što će se naglasak staviti na promjenu društva i društvenih struktura, umjesto na unutrašnju promjenu pojedinaca koji to društvo tvore. Iz ovoga slijedi: ako nismo duhovni "ja" i "ti", onda nismo ni "mi". Ovo pravilo vrijedi - ne dovodeći pritom u pitanje komunikaciju duhovnih dobara - i za eklezijalnu duhovnost. Iako Crkva, u misterijskom i milosnom smislu - kao prasakrament - prethodi pojedincu (i utoliko je ono "mi" ispred "ja"), ni u njoj se ne gubi individualna osobnost sa svim onim što taj pojam u sebi nosi. Na tomu se uostalom temelje i individualne zasluge i individualni grijesi. Duhovnost, dakle, svačija, posebice učitelja vjere, mora u prvom redu biti osobna.<sup>20</sup>

U katolicizmu, osobno je uvijek i eklezijalno, što će reći da za nas nije zamisliva vrsta osobne duhovnosti u kojoj bi određena osoba, u odnosu prema drugim ljudima, bila

nešto kao "guru": individualni privatni posrednik između božanstva i svojih učenika. To i jest razlika između osobnoga, što je uvijek i eklezijalno, i privatnoga, što je uvijek ne samo individualno, nego i individualističko, što će reći ne-eklezijalno. Stoga katolička duhovnost polazi, istina, od "JA", ali se na toj razini ne zaustavlja, već je, zbog svoje kristocentričnosti - tj. kao komunikacija s Bogom, koji sa sobom u Isusu Kristu ujedinjuje sve koji u Njega vjeruju - ona *ipso facto* usmjerena na cijelu Crkvu. I razvija se, odnosno ugrađuje se u duhovnost Crkve, koja svoj komunitarni izričaj onda ima u zajedničkim pobožnostima, molitvenim slavljinama ili pak zajedničkim slavljinama sakramenata, posebice misnim slavljinama.

Ovdje se odmah nameće pitanje o mjestu i ulozi vjeroučitelja u liturgijskom životu župske zajednice, odnosno o njegovu mjestu i ulozi unutar raznih duhovnih organizacija i pokreta. Konkretno: Je li vjeroučitelj dužan prisustovati sv. misi u svojoj župskoj zajednici i inače biti aktivan član te zajednice, neovisno o tome kako se on sâm u njoj osjećao, ili se on smije snažnije angažirati u onim duhovnim zajednicama i pokretima koji njemu, u duhovnom i svakom drugom pogledu, mnogo više pružaju?<sup>21</sup> Budući da nas zanima lik vjeroučitelja za vrijeme koje nailazi, smijemo donekle apstrahirati od diskusija koje se o tom pitanju danas u nas vode. Naime, izvan svake je diskusije pastoralna korist od redovitoga vjeroučiteljevog prisustvovanja misnim slavljinama u vlastitoj župi, posebice ako su i

srpskom prijevodu: *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd 1982., str. 321-337. S druge pak strane, kao primjer velikog napora oko stvaranja ne samo predložka za kontekstualnu teologiju, bar kad je o prirodnim znanostima riječ, nego i za jednu "kontekstualnu duhovnost", može poslužiti djelo: P. T. de CHARDIN, *Le milieu Divin*, Editions du Seuil, Paris; u hrvatskom prijevodu: *Božansko ozračje*, Crkva u svijetu, Split 1985.

20 Usp. T. IVANČIĆ, *Najprije duhovno ozdraviti*, Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije CXXV (1997)10, 612-613.

21 Za ilustraciju usp.: IVANČIĆ, T., *Molitva u gradu*, Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije CXXV(1997)9, 509.

većina njegovih vjeroučenika pripadnici te župe, jer tako, uz pobudnu riječ, on svojim učenicima pruža i pozitivan primjer. Međutim, ma koliko to nekima bilo teško prihvatiti, vrijeme klasičnoga župskog pastora sada je za područje gradova nadiđeno. Jer župa u gradu i župa na selu nisu jedno te isto. Naime, ako selo još uvijek tvori neku naravnu zajednicu koja, kao takva, pruža naravni oslonac onoj nadnaravnoj, tj. župi, u gradu toga nema. U gradu čovjek, u pravilu, ne ide u župsku crkvu, nego u onu koja mu je najbliža, ili pak u onu gdje mu propovjednik ili način slavljenja obreda više znače i više pružaju. I to je sasvim legitimno. Osim toga, kad bi župska zajednica i mogla u potpunosti zadovoljiti duhovne potrebe svojih pripadnika, ne bi danomice - nadamo se ipak po Božjem nadahnuću! - nastajale sve novije i novije duhovne zajednice i pokreti. Uostalom, zar i redovničke zajednice nisu nastale kao pokreti onih koji nisu bili zadovoljni samo s onim što im je svojedobno nudila postojeća župska zajednica?! Ako ima pravo J. Jukić kad kaže: "...budućnost radi za 'nedovršeno' zajedništvo vjerničkih skupina u Crkvi, a ne za nepokretnu župu dovršenih 'kršćana'", onda u toj budućnosti valja gledati i prava i dužnosti budućeg vjeroučitelja.<sup>22</sup>

### 3.4. Opredijeljen za siromahe

Siromah je zapravo sinonim za svakoga tko je u bilo kojem pogledu hendikepiran, ne samo u materijalnom, nego i u duhovnom, pravnom, civilizacijskom i bilo kojem drugom smislu. Dakako da pritom u prvi plan uvijek izbija materijalno siromaštvo, jer "prvo valja živjeti, a potom filozofirati", no ni one se druge vidove siromaštva, koji s ovim materijalnim idu pod ruku, ne bi smjelo smetnuti s uma. U svojoj enciklici *Centesimus annus* Ivan Pavao II. piše: "Danas je Crkva više no ikada svjesna da njena socijalna poruka mora biti vjerodostojna više *djelatnim svjedočenjem* nego svojom suvislošću i nutarnjom logikom. I njezino opredjeljenje za siromašne proizlazi iz te svijesti, koja nikad ne isključuje niti diskriminira druge grupe. Riječ je, naime, o

izboru koji ne vrijedi samo za materijalno siromaštvo, jer je poznato da se, poglavito u modernom društvu, susreću mnogi oblici siromaštva, ne samo ekonomskog nego i kulturnog i religioznog. Ljubav Crkve prema siromasima, koja je od prvotne važnosti te pripada njezinoj trajnoj tradiciji, tjera je da se obraća svijetu u kojemu, usprkos tehničko-ekonomskom napretku, siromaštvo prijeti da dobije gigantske dimenzije. U zemljama Zapada postoji mnogostruko siromaštvo rubnih grupa, starih i bolesnih, žrtava konsumizma i, još više, grupâ izbjeglicâ i emigranata; u zemljama na putu razvitka pojavljuju se na horizontu dramatične krize ako se na vrijeme ne poduzmu međunarodno usklađene mjere."<sup>23</sup>

Kao što logika eklezijalnoga života ne dopušta mogućnost da se obveza osobnoga duhovnog života u potpunosti prebaci na nekoga drugoga, ta ista logika ne dopušta ni da se ova temeljna crkvena opcija za siromahe shvati samo kao vlastitost nekih posebnih, za takvu skrb specijaliziranih grupâ, pokretâ i redovničkih zajednicâ. Sve što je općecrkveno, mora biti vlastitost i svake osobe koja tvori crkveni organizam. Doduše, ne kod svake osobe s jednakom snagom i naglaskom, ali kod svake ipak s jednakom ozbiljnošću. Kao što, primjerice, redovničke zajednice, sve bez razlike, nastoje živjeti isto Evanđelje Isusa Krista, ali svaka s vlastitim naglascima, tako i svaki vjernik, iako ima pravo na vlastitu karizmu, tu karizmu mora živjeti na temelju integralne crkvene teologije i prakse. Ne može, dakle, nitko, a ponajmanje vjeroučitelj, sebe osloboditi i dispenzirati od ove obveze "djelatnog svjedočenja" vjere, jer, kako kaže Papa, o tom djelatnom svjedočenju ovisi "vjerodostojnost" crkvene socijalne poruke, koja je integralni dio njezinog morala.<sup>24</sup>

22 J. JUKIĆ, *Religija u gradskim prostorima*, Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije, CXXV(1997)9, 524.

23 Papa IVAN PAVAO II., *Stota godina - centesimus annus*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., str. 65.

24 Usp. CA 6,55.

I na ovom polju valja vjeroučiteljima "za treće tisućljeće" računati s time da će im, u tom svjedočenju, cjelina crkvenog organizma dijelom pomagati, a dijelom odmagati. Bilo bi, naime, idealno kad bi između cijele Crkve i pojedinca postojao savršeni sklad: ono što pojedinac naučava i što svojim konkretnim životom potvrđuje, da to isto, i na isti način, afirmira i cijela crkvena zajednica. Problem, međutim, nastaje ne samo tamo gdje pojedinac u negativnom smislu iskače iz konkretne prakse crkvene zajednice, nego jednako tako i kad on iskače u pozitivnom smislu, tj. kad njega, u njegovim pozitivnim nastojanjima, ne prati i ne podupire zajednica Crkve kojoj pripada i u čije ime nastupa. Nema, jamačno, bojazni da će Crkva, tj. crkveno Učiteljstvo, sutra o socijalnoj stvarnosti naučavati nešto drugo i drukčije; naprotiv, ono će naučavati isto što i danas, a svi su izgledi da će to činiti još odrešitije, no nije jednako sigurno da će taj crkveni nauk u

stopu pratiti i konkretni crkveni život. Jer ne radi se samo o verbalnoj opredijeljenosti Crkve za siromaštvo i siromahe, nego o posve konkretnoj, stvarnoj i djelotvornoj opredijeljenosti. Hoće li, naime, sve crkvene strukture usvojiti onaj stil života koji uvjerljivo potkrepljuje ono što od cijelog svijeta traži crkveni socijalni nauk? Hoće li ga, barem najvećim dijelom, usvojiti ne samo kler i redovništvo, nego i laikat, jer i laikat je Crkva?! To doista ne znamo. No, na temelju dosadašnjeg i sadašnjeg iskustva, kako na razini svjetske Crkve tako i ove u hrvatskom narodu, zaključujemo da je to bio, da još uvijek jest te da i nadalje ostaje tvrd orah, što će reći da bi vjeroučitelji za treće tisućljeće mudro postupili kad bi se i u ovom pogledu prisjetili *sv. Tome Morusa*. Jer, kako netko reče, on je "svetac za sva vremena", a sve govori u prilog slutnji da je on na poseban način svetac za vremena "buduća".