



STUDIJE

RELIGIOZNO PITANJE MLADIH I PROBLEM VJERE U SUVREMENOM SVIJETU *

Riccardo Tonelli

STUDIJA PASTORALNE NARAVI

Pastoralnom radniku koji drži u rukama vrlo opsežan materijal koji mu pruža ovo istraživanje, samo se od sebe javlja pitanje: a što da se sada radi? Pregledavajući podatke i tumačenja, sakupio je vrlo zanimljive informacije. Možda je pronašao i potvrdu za neka svoja nagađanja, a možda je otkrio i nove dimenzije koje se odnose na položaj mladih danas.

No pastoralni se radnik ne zadovoljava time da poznaje podatke; on traži poticaje koji će mu pomoći da obnovi nacrt svoje prisutnosti i služenja među mladima. Stoga on „čita” istraživanje iz posebnog kuta: koliko se to istraživanje tiče ili ne tiče njegova pastoralnog djelovanja.

Da bih pomogao pastoralnim radnicima, pokušao sam proučavati opsežni materijal tog istraživanja zaokupljen njihovim brigama. Slijedeće su stranice moj prilog sa željom da činjenice „progovore” s pastoralnim prizvukom.

Pastoralni je način gledanja, po samoj svojoj prirodi, i općenit i složen: općenit stoga jer zahvaća čovjeka u njegovoj cjelokupnosti, budući da je namijenjen njegovu rastu u cjelokupnom spasenju Isusa Krista; složen jer je položaj pastoralne teologije kao znanosti određen međusobnim dijalogom raznih znanosti

(teologije, odgojnih znanosti i na poseban način komunikacijskih znanosti).¹ Čitati sve pastoralne probleme na koje se ukazuje u ovom istraživanju s tako širokim kutom gledanja, uključuje dugačak i zamršen posao i bilo bi vrlo neozbiljno i preuzetno kad bi se to pokušalo i ostvariti.

Da se ne bih upustio u razjašnjenje koje je nemoguće na ovako malom broju stranica, neophodno je potrebno da se odlučim za samo jednu temu. Baveći se samo jednim problemom, mnogo lakše mogu poštivati općenitost i složenost pastoralnog pristupa. Po uzoru na ovaj model, svatko može odvažno pristupiti drugim problemima koji mu stoje na srcu: izabrana te-

* Ovaj je članak preuzet iz knjige: G. MILANESI (izd.), *Oggi credono così*, Indagine multidisciplinari sulla domanda di religione dei giovani, vol. II. *Approfondimenti tematici e commento multidisciplinare*, Leumann (TO), LDC, 1981, str. 197–218. Knjige (riječ je o dva sveska) prikazuju i komentiraju s različitih vidova jedno sociološko istraživanje o vjeri mladih Talijana, provedeno pred nekoliko godina. Iako je dakle riječ o specifičnoj (= talijanskoj) sredini, ipak se može reći da su mnogi od zaključaka samog istraživanja kao i pastoralne upute i zaključci profesora Tonellija korisni i za našu domaću situaciju (*op. prev.*).

¹ R. TONELLI, *Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici*, Roma 1979, str. 237–249.

ma služi dakle kao „primjer” za tumačenje i pastoralno planiranje.

Koji problem? Kao što se dade naslutiti iz naslova, izabrao sam onaj koji je vodio istraživače pri prvim općenitim hipotezama na početku ovog istraživanja.

Problem se može izraziti u dva pitanja. Postoji li među mladim Talijanima osamdesetih godina pitanje koje se može nazvati „religiozno”? Ako postoji, koliko je prikladno premisliti odgovor koji daju kršćanske zajednice, da bi taj odgovor bio promicateljski i spasiteljski s obzirom na stanje u kojem se mladi danas nalaze?

S punim pravom sociološki se pristup brzo pokazao neprikladnim za procjenjivanje zanimanja za religiozno područje. Nije bilo lako u okviru sociološke i psihološke literature o ovom predmetu razaznati trajne vrijednosti – konstante koje su u mogućnosti spasiti zahtjeve jednog interdisciplinarnog proučavanja problema. No iznad svega riječ je o činjenici koju je teško količinski procijeniti i koju stoga nije moguće razumjeti pomoću pomagala koja nam stoje na raspolaganju.

Istraživanje se dakle pomaknulo na područje mladenačkih odgovora: „Analiza religioznosti mladih morat će se usredotočiti ne toliko na religiozno 'pitanje' mladih (što je predmet istraživanja koje ne daje rezultate pa zato i sve više iščezava) koliko na religioznim 'odgovorima' koje su mladi dali (kada? i ako) s obzirom na njihovu vrlo općenitu potrebu da sebi stvore jedan sustav značenja, pojedinačni i zajednički.”²

Ova tvrdnja međutim ne zaključuje razgovor o religioznom pitanju (= traženju) mladih.

Sociolog polazi od svoje definicije religioznog pitanja i na temelju te pretpostavke zaključuje o nemogućnosti i neizvedivosti istraživanja u tom smislu.

Pastoralnog radnika ta stvar uvelike zanima ako, kao što to ja činim, drži da se na području religioznog pitanja i traženja može odvijati važan dijalog mladi–religija–vjera.

Stvar mi se čini i ostvarivom. Ali ako u pastoralnoj literaturi pokušamo proučiti što je to religiozno pitanje, postajemo svjesni da se ono definira na načine koji se razlikuju od onih

koji su upotrijebljeni u općim hipotezama ovog istraživanja (te su hipoteze vezane uz pristup koji je na osobitiji način sociološki). Naravno, ne mogu reći da istraživanje govori o stvarima za koje se istraživači nisu željeli zanimati. Ali mogu ponovno uzeti u ruke te iste podatke promatrajući ih (eventualno) na jedan drukčiji način. Uz ovu novu pretpostavku možemo postići da sociološke tabele i tumačenja govore tako reći novim jezikom, koji je komplementaran onome koji je upotrebljen pri obradi samog istraživanja.

Nabrajajući ove napomene nisam još pristupio nijednom konkretnom problemu: ograničio sam se na formalni govor o metodi.

Međutim, neophodno je potrebno da više zađem u srž stvari, kako bih točno naznačio vrstu pristupa koji zamišljam i da bih opravdao njegovu epistemološku ispravnost. Trebam također na konkretan način točno naznačiti kako namjeravam definirati „religiozno pitanje” da bih naveo pretpostavku od koje polazim.

Eto, to je ono što se spremam učiniti u sljedeća dva dijela koji imaju ulogu uvoda.

1. DEFINIRANJE PASTORALNOG PRISTUPA

Treba da još bolje i jasnije izrazim na koji način želim pristupiti razmatranju ovog problema.

Već sam rekao da je riječ o „pastoralnom” pristupu.

Pastoralna teologija, ukoliko je znanost, posjeduje svoj epistemološki status po kojem se razlikuje od drugih disciplina kojima se neophodno služi u razradi svojih pretpostavki.

Tako su npr. za pastoralku nužni doprinosi socioloških znanosti da bi upoznala stvarnost i da bi se shvatili mehanizmi koji je pokreću.

Ove činjenice, međutim, ne mogu služiti kao jedina pretpostavka za odgojni proces, kao da bi se mogla uspostaviti stroga silazna posljedičnost od tabela do gotovog nacрта. Stvarnost, onakva kakva je opisana, ne može zahtijevati da će moći reći odlučujuću riječ i o tome kakva

² *Usp.* I. sv., I. pogl.

treba biti pastoralka; ovdje se naprotiv traže dodatni kriteriji vrednovanja.

Jedan sličan model ponavlja, sa suprotnim znakom, onu hijerarhijsku ovisnost jedne znanosti o drugoj od koje su se ovisnosti ljudske znanosti s pravom odavno oslobodile.

Shema ovisnosti sigurno se aktivira npr. kad pastoral može raditi samo na temelju zaključaka ovog istraživanja, bez mogućnosti da ponovno promotri sve podatke s drugog gledišta. Ako bi sociološke znanosti rekly „ne može se istraživati religiozno pitanje, dakle nije korektno postavljati sebi problem ove vrste“, suradnja između socioloških znanosti i pastoralke ne bi bila na istoj razini. Ovaj način djelovanja lišava odgoj njegova pozivanja na metafizičko. Ili, još gore, pastoralka biva prijevaram prisiljena da nesusjesno preuzme ono što se upotrebljava u sociološkim i psihološkim tumačenjima.

Nije međutim moguće upotrijebiti niti izbirljivi niti podređeni pristup. Izbirljivim pristupom zovem onaj u kojem se pastoralnu teologiju opunomoćuje da između podataka koji izražavaju jasnu sliku jednog presjeka mladih bira samo one podatke koji su zanimljivi za njezin problem, ostavivši drugima korištenje cjelokupnog materijala. Znanost koja želi biti opća treba se izgraditi na općenitom (a ne izbirljivom) prihvaćanju stvarnosti.

Pristup je naprotiv podređen kada pastoralni radnik zahtijeva od sociologa opis stvarnosti i zatim ga smješta izvan područja istraživanja, da bi načinio vlastita tumačenja i postavio vlastite zaključke, gotovo kao da su sociološke znanosti nemjerodavne što se tiče ovoga problema.

Postoji li neka mogućnost izbora? Predlažem onu s kojom se i sam slažem i od koje uzimam poticaje za ova svoja razmišljanja.

Pastoralna teologija, kao što rekoah, treba sociološke znanosti da bi mogla upoznati stvarnost; ona ne posjeduje nijedno vlastito sredstvo s obzirom na taj cilj.

S podacima koje joj pružaju sociološke znanosti, pastoralna teologija postupa polazeći sa stajališta svoje opće pretpostavke, teološko-pastoralne prirode, koja je označena u nacrtu koji namjerava slijediti. Tako čita stvarnost,

studije

izazvanu nekim „pitanjima“ (metafizičkog dometa), o kojoj stvarnosti već posjeduje neki početni odgovor.

U ovome se, uostalom, pastoralna teologija ne razlikuje mnogo od ostalih znanosti. Svako je istraživanje npr. podržavano nekim hipotezama (koje su uvijek široko metafizičke prirode, gotovo kao neka oklada o stvarnosti, jedan „Blick-pogled“)³

Uz ovu pretpostavku, pastoralna znanost preispituje podatke i tumačenja na novi općeniti način. Ne namjerava utvrditi istinitost socioloških hipoteza, jer priznaje svoju radikalnu nenadležnost u ovoj stvari.

Pastoralna znanost nastoji samo potvrditi svoje hipoteze, one koje se odnose na njezin nacrt. U isto vrijeme ona osvjetljava one dimenzije stvarnosti koje su važne za njezin nacrt i koje bi joj izbjegle kad bi se govor o pastoralu ograničio samo na ono što pastoral mora biti. Na taj način može definirati (u novom dijalogu s drugim znanostima) korisnije oblike rada koje treba usvojiti, da bi se učvrstio nacrt onako kako je ponovno shvaćen u konkretnoj situaciji.

Mogu navesti i koji primjer, i dok to činim, na neki način unaprijed izlažem shemu svog članka.

Prva stvar koju treba učiniti jest opisati pretpostavku koja se upotrebljava da se na općenit način ponovno promotri podatke koje nam pružaju sociološke znanosti. U našem slučaju, želeći utvrditi da li i koje „religiozno pitanje“ izranja u religioznim odgovorima koje daju mladi Talijani osamdesetih godina, trebam definirati što je za mene (u pastoralnoj perspektivi) religiozno pitanje.

Kada sam točno označio pretpostavku, ponovno tumačim stvarnost u svojoj složenosti s ovog jedinstvenog gledišta. Između tolikih vidova ističem samo one koji se općenito odnose na taj problem. Ne odabirem podatke, nego perspektivu u kojoj ću ih čitati. Stvarnost kao takva potiče me da utvrdim istinitost početne hipoteze i dopušta mi da definiram neke načine djelovanja kako bih učvrstio moguće klice

³ D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1980.

religioznog pitanja koje su prisutne u mladima i kako bih ih zatim premislio u službi kršćanskih zajednica s obzirom na ovu stvarnu situaciju.

2. MOJ NAČIN GLEDANJA: RELIGIOZNO PITANJE KAO ZAZIV

Već sam napomenuo da formula „religiozno pitanje” nema jednoznačne odjeke, posebno kad se upotrebljava u psihološkom i sociološkom kontekstu. Moram dakle dobro i jasno izreći smisao koji namjeravam upotrijebiti. To činim koristeći bibliografski materijal teološko-pastoralne prirode.⁴

U hipotezama koje su usmjerile ovo istraživanje, oznaka „religiozni” odnosi se „ne toliko na iskustva, djelovanje, ponašanje koje je obilježeno značajkom 'specifične cjeline' (tj. one za koje držimo da su, snagom svoje radikalne drugotnosti, sposobni dati konačni smisao postojanju), nego na svaki 'izbor vrednote' koji saдрži i najmanji stupanj drugotnosti i bar djelimične znakovitosti”.⁵

Kao što se primjećuje, odredni pridjev „religiozni” upotrebljava se u širokom smislu riječi: zahtijeva se naime, kao najmanji uvjet, neki neodređeni „stupanj drugotnosti”; i primjenjuje se prije svega na reakcije mladih s obzirom na već otprije postojeću religioznu ponudu.

U svom razmišljanju upotrebljavam naprotiv pridjev „religiozni” u užem, ali u isto vrijeme i u, po sebi razumljivijem, smislu. Kao „religiozno” označavam potrebu za smislom kad to uključuje otvaranje prema drugotnosti. Upotrebljavam naime ovaj pridjev da bih označio onaj zaziv koji se može objektivno zasititi samo u odnosu na onostrano (premda ovaj odnos nije tražen na isključivi način). I ja se, zbog radikalno ljudske važnosti religioznog pitanja, ne zaokupljam da u trenutku dijagnoze pogodim njegovu moguću povezanost s kršćanskim iskustvom. Religiozno je pitanje doista šire i otvorenije od određenog religioznog iskustva. Može čak ostati i zaziv-bez-odgovora, ako mladi čovjek ne opaža stvarnu mogućnost da zasiti svoje zazivanje u nekom već strukturiranom iskustvu.

Znatna je razlika u načinu gledanja između

sociološkog i pastoralnog pristupa. Dvije postavke nisu oprečne, nego izražavaju različite (i komplementarne) oblike čitanja jedne te iste činjenice.⁶

Konkretno, religiozno je dakle (u ovom kontekstu) ono ljudsko pitanje ili iskustvo koje se živi kao zazivanje, barem uključivo, nečega što radikalno nadvisuje ono što neposredno postoji.

Sada ću malo potanje objasniti vrijednost te sintetičke tvrdnje.

2.1. Zazivanje onostranog

Ljudsko je iskustvo prožeto dubokom potrebom za smislom: to je činjenica koja je sastavni dio svakog ljudskog bivanja.

U pojedinačnom osobnom traženju i u usporedbi s već razrađenim ljudskim iskustvom, ta pitanja o smislu u normalnoj situaciji bivaju zadovoljena. Pitanju priliči jedan moguć odgovor. Ako na svako pitanje još nije pripremljen odgovor, to možda ovisi samo o činjenici da se još nije dovoljno tražilo među odgovorima koje predlaže dugo i pažljivo razmišljanje čovjeka o svom ljudskom postojanju.

Postoje međutim pitanja koja ostaju goruća i otvorena, također i poslije usporedbe sa svim odgovorima koji čovjeku stoje na raspolaganju. Upotrebljivi odgovori zanimljivi su i važni; ali ne može se očekivati da budu i zaključni. Oni još više šire pitanje.

⁴ R. TONELLI, *Un itinerario per educare alla fede i giovani di oggi*, u „Note di pastorale giovanile”, 15 (1981) br. 2, str. 5–63, posebno str. 41–43 (bibliografija).

⁵ Kulturni utjecaji neke sredine dobro su protumačeni u djelu DE MASI – A. SIGNORELLI, *L'industria del sottosviluppo*, Guida, Napoli, 1977.

⁶ Ovi nagovještaji pokazuju da pojam „religiozan” može lako označivati nešto dvosmisleno. I u ovom članku prisiljen sam ga upotrebljavati s različitim naglascima. Ide se od „zazivanja onostranog”, kad se pridjev odnosi na pitanja o značenju (smisla), pa sve do prakticanja ili do prijedloga određenog iskustva života, kad se govori o ponašanju ili o institucijama koje upravljaju religijom. Osim toga, postoji jedna očita daljnja razlika između religioznog iskustva i kršćanskog iskustva. Ova razlika praktički polako iščezava kad se misli na instituciju koja upravlja njome, jer kršćanska zajednica u ovom istraživanju pokriva gotovo potpuno institucionalno područje religioznog. Različito značenje iste riječi razumije se iz upotrebe ili prema kontekstu.

U ovom slučaju pitanja su u svojoj biti „zazivanje” kojim se traži više smisla: ona su kao neka strijela koja je odapeta prema nečemu (neodređenom, možda), što može zasititi ovu potragu za dubokim i odlučujućim značenjima, što se živi unutar svakodnevnog životnog iskustva.

Ovo prizivanje koje je bar na uključivi način upravljeno onostranom, jest „religiozno” prizivanje.

U ovom slučaju religiozno se ne određuje prema odgovoru koji je dobiven ili se živi, nego prema naravi pitanja. Religiozno pitanje proteže se, kao zaziv, preko granica imanentnog, prema onom smislu koji je ponuđen kao dar koji vuče sa sobom samo prizivanje. Ovo je važno jer nam dopušta da utvrdimo religioznu dimenziju mladenačkih zaziva ne na temelju pokazatelja koji nam govore koliko mladi prakticiraju religiju a niti na temelju neke izričite svijesti da religiozno za koje nam pružaju svjedočanstvo mnoge Crkve može vršiti funkciju zadovoljavanja njihovih pitanja.

Biti religiozan znači baciti pogled na svoj vlastiti život i željeti da on ima neki smisao i kad se pritom utvrdi da značenja koja su ljudi pronašli za život imaju svoju granicu.

Po tom iskustvu čovjek se otvara prema onostranom postavivši se u zazivajući položaj.

2.2. Pitatelj pita sama sebe

Odnos pitanje–odgovor, koji vodi do religiozne dimenzije pitanja, nije proces intelektualnog reda. Riječ je o pitanju koje se ne rada iz jednostavne želje da bi se doznalo odgovor, kao što se to zbiva u znanstvenim problemima. Ovdje pitanje naprotiv izravno uključuje pitatelja; onaj tko postavlja pitanje postaje samom sebi problem koji treba riješiti.

2.3. Religiozno iskustvo kao iskustvo iskustava

Na trećem mjestu treba istaknuti da „religiozno” iskustvo (i pitanje koje proizlazi iz tog iskustva) ne može biti shvaćeno kao jedno od tolikih iskustava koja ispunjavu život jedne osobe. Nije ovdje riječ o nekakvom „pokrajins-

studije

skom” iskustvu s obzirom na druga životna iskustva.⁷

Ovo iskustvo predstavlja tako reći vezivno tkivo svih životnih iskustava. Iz svakog iskustva pojavljuje se pitanje o značenju. Ta različita pitanja povezuju se u jedno intenzivnije pitanje koje dodiruje duboki prag postojanja: na ovoj razini pitanje izravno uključuje pitatelja i ostaje zazivajući upit i nakon potrebne usporedbe sa svim odgovorima koji su plod ljudskoga znanja.

Ono oblikuje vezivno tkivo svih iskustava, jer ih izražava kao temeljno pitanje, kao krajnji prag početnih pitanja o smislu koja nastaju u svakom egzistencijalnom iskustvu; i, nadasve, jer na ovaj zaziv (i na zasićenje ovog zaziva u religioznom iskustvu) različita životna iskustva nalaze svoj razlog postojanja i potporanj koji ih opravdava i upravlja.

U ovom smislu, religiozno iskustvo i pitanje jesu iskustvo iskustava: gotovo jedno novo radikalno iskustvo koje tumači i upotpunjuje svakidašnja iskustva u nešto novoga što je sastavljeno od svjesne i zazivajuće onostranosti.

2.4. Svakidašnji je život mjesto gdje se rađa religiozno pitanje

Dosad iznesene misli pomažu da zaključimo s ovim četvrtim pojmom. Po naravi svog zazivanja religiozna pitanja imaju u svakidašnjem životu svoje mjesto izvršenja. Ono se sastoji od tragičnog dijaloga između pozitivnosti i negativnosti, kojih zapletaj oblikuje baš ono što je svakidašnje.⁸

U prvom redu zazivanje onostranog može se pomoliti iz dimenzije autentičnosti, pozitivnosti, kojima su nabijena mnoga iskustva. Ona imaju u sebi jednu tako bogatu i tako novu ljudsku živahnost da postaju putokazi krajnjeg i potpunog smisla. Ta nam iskustva nude da budemo ljudi na način koji nas više upućuje na nešto što nas nadilazi i što nam je bilo darovano negoli na našu odgovornost i samodostatnost.

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia, 1980, str. 11–16.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Roma, 1974, str. 138–139.

Religiozno se pojavljuje također i kada se ustanovi da je ljudsko iskustvo neprestano u opasnosti da doživi neuspjeh. Traženje smisla, požudno očekivanje vrednota, postaje doziva-jući krik. Svaki dan jasno spoznajemo opasnost zagađivanja prema kojoj nas zanose naša iskustva pa i ona najprivlačnija. Pošto smo to utvrdili, rađa se želja za oslobođenjem, drhtaj nade što nas potiče da pođemo s onu stranu uskih granica svakidašnjeg iskustva.

Kada život, koji se živi između nadanja i razočaranja, postane „zazivanje”, lako se može utvrditi da nije riječ o nekom intelektualnom postavljanju pitanja. Čovjek je subjekt svog pitanja samome sebi. A to se događa jer se život pretvara u jedinstvo, s onu stranu nužnih razdiranja kojima čovjeka podvrgava okrnjen ritam tisuću njegovih iskustava.

Prizivanje je postalo novo iskustvo koje nanovo ujedinjuje mnoga raznolika iskustva što raščlanjuju život svakoga čovjeka.

3. PITANJA MLADIH TALIJANA U VEZI S RELIGIOZNIH ISKUSTVOM

Dosada sam razmišljao s obzirom na ono što bi trebalo biti. Ocrtao sam portret čovjeka bo-
jama njegove ontološke sastavnice.

Iz ovog „gledanja” (= blick) ponovno na poprečan način čitam podatke istraživanja.

Da li mladi Talijani osamdesetih godina sebi postavljaju neko „religiozno pitanje”? Ili, bolje rečeno, da li njihova pitanja i odgovori koje pružaju na religijski ponudu, sadrže klice „tog” religioznog pitanja?

Ako religiozno pitanje ne dolazi nužno do izražaja u religioznom ponašanju i ako ne zahtijeva od onih koji ga postavljaju da budu svjesni kako ga mogu zasititi pomoću religijskih odgovora, ne čini mi se potrebnim razlikovati između subjekata koji u užem smislu riječi izjavljaju da su religiozni (jer očituju zanimanje za religiju ili prakticiraju određenu religiju) i subjekata koji se izjašnjavaju kao ravnodušni i izričito odbijaju bilo koji odnos s religioznim.

Nastavljam dakle u istraživanju istinitosti bez daljnjih rastavljanja.

3.1. Religiozno pitanje mladih nije prije svega pitanje u svrhu korištenja religioznih stvari

Usprkos neprestano ponavljanim tvrdnjama, ne mogu a da se jednostavno ne zanimam kako mladi prakticiraju religiju.

I u teoretskom se smislu religiozna pitanja i ponašanja međusobno privlače. Nema izravne posljedičnosti iz koje bi se dalo zaključiti da jedna dimenzija nužno uključuje drugu. Prisutnost religioznog ponašanja ne ukazuje naime da postoji zrelo religiozno pitanje; niti se religiozno pitanje uvijek razvija u religiozno ponašanje.

Na razini činjenica koja se povezanost može uočiti? Je li religiozno pitanje koje mladi možda postavljaju pitanje o smislu ili naprotiv proizlazi upravo iz želje da se koriste religiozne stvari?

Istraživanje stavlja na vidjelo niz utvrđenih činjenica koje na brzinu nabrajam, a što se tiče njihova opravdavanja upućujem na predhodne sociološke analize.

3.1.1. „Normalno” prakticiranje religije

Prije svega, čini mi se da istraživanje ne stavlja na vidjelo posebne novosti što se tiče ponašanja koje institucije obično definiraju kao religiozno.

Mladi dosta slabo prakticiraju religiju, no to je u okviru norme, kao što nam to potvrđuju druga, prethodna, istraživanja.⁹

Isto tako ne izgleda da bi bila prisutna drukčija iskustva, kao npr. prakticiranje istočnjačkih kultova ili onaj skup ponašanja koja su vezana uz magično pojmovanje ljudskog iskustva.

Ta drukčija iskustva imaju neko veće značenje samo za vrlo mali dio ispitanika; vrijednosti teže umanjivanju ako se prelazi od poznavanja tih fenomena na njihovo prakticiranje.

Nalazimo se dakle pred mladima koji su prilično tradicionalni što se tiče religije. Glasovi koji previše lagano govore o „zaokretu prema istoku” ili o iznenadnom i neočekivanom novom zamahu religijske prakse, vezani su uz pretjeranost koju pokazuje manjina.

3.1.2. Ne postoji religiozna kriza

Istraživanje ističe da ne postoji neka raširena religiozna „kriza”, ili, u najmanju ruku, da ona ne zahvaća današnju mladu generaciju kao cjelinu.

Kad kažem da religiozna kriza ne izgleda raširena i snažna, želim reći da ne postoji općenito odbacivanje ponude vjere kojom upravljaju crkvene institucije; čini se da se razmjena ponuda/potražnja još uvijek odvija u zadovoljavajućem obliku.

Ne trudim se da količinski izrazim tu tvrdnju, jer taj postupak ne ulazi u granice moje nadležnosti. Tom izjavom, kao i onim prijašnjim, izražavam opći dojam koji je preostao u meni pošto sam se trudio da kao pastoralac pročitam podatke ovog istraživanja.

Postoji nekoliko podataka koji su potvrdili ovo moje uvjerenje. Nabrajam ih.

– Prilično velik broj mladih raspoznaje u vjeri, općenito (izvan bilo koje religiozne konfesije), razlog smisla za postojanje; za mnoge mlade ljude ta se vjera izražava i u formalno religioznoj vjeri i u izrazitom i tematskom kršćanskom iskustvu.

– Istraživanje je „na licu mjesta dokazalo vrijednost” religijske socijalizacije koju nude crkvene institucije. U mladima koji su obuhvaćeni istraživanjem pokazuje se ona kao jasna i priznata, s onu stranu neprijepornih granica. Ovo je zanimljivo primijetiti jer se nalazimo u vremenu raširene krize institucija kojima je cilj socijalizacija mladih.

– Postoji, napokon, raširena suglasnost oko funkcija po kojima kršćansko iskustvo oslobađa: ide se od društveno-humanitarnih funkcija do proizvodnje vrednota koje imaju neko značenje u životu, sve do kondenziranja ovih funkcija i drugih koje su tematski više religiozne u „formule” biblijskog okusa. Mogu zamisliti da se sve to projicira na ono što bi trebalo biti, također i zato što mnogi mladi ustanovljuju da postoji raskorak između tih funkcija i svakodnevne prakse. To ipak ne mijenja važnost ove tvrdnje, jer pokazuje da se funkcija i značenje crkvene institucije prihvaća barem kao moguća pretpostavka.

3.1.3. Postoji znak polaganog zastranjenja

Primjedbe koje smo upravo naveli ne mogu međutim previše brzo umiriti pastoralnog radnika, kao da ništa ne uznemiruje iskustvo vjere mladih Talijana.

Tko pažljivo čita ovo istraživanje, osjeća da ga kao neka predrasuda počinje mučiti prvi problem: da li je vjera mladih autentična i zrela, ili se nalazimo pred mladima koji u tradicionalnom ili alternativnom prakticanju sublimiraju krizu u kojoj se nalazimo, i iz koje se ne uspijeva izaći na drugi način?

Pojasnit ću svoje mišljenje pomoću nekoliko pitanja.

Da li se ponuda vjere prihvaća zato što se utvrdilo da je radikalno zanimljivija za zaziv koji nosimo u sebi, ili su ta dva elementa doživljena jedan odvojeno od drugoga?

Ako bi razmjena pitanje/ponuda bila dobro izvršena, koju razinu autentičnosti dostiže taj zaziv? Nalazimo li se pred mladima koji se otvaraju religioznom a da se nisu namučili kao ljudi da u povijesti konstruiraju odgovor na svoja očekivanja? U ovom slučaju, religiozni zaziv rezultira kao nešto što na žalostan način otuđuje, jer isključuje u nejasnom ponovnom uključivanju mudrosnu odgovornost čovjeka koji stvara nacerte.

Nije lako odgovoriti na ove probleme koristeći se samo podacima koje nam pruža ovo istraživanje.

Poneki ćemo element nanovo ispitati na slijedećim stranicama.

Jedan pokazatelj može nam ipak pomoći da bolje objasnimo problem: riječ je naime o sigurnosnoj ulozi koja je povjerena vjeri. Ako vjera zadovoljava potrebu za sigurnošću što se može riješiti tako da čovjek postane svjestan svog postojanja, osobnog i zajedničkog, iskustvo vjere ponižava čovjeka. Ako se ono međutim postavlja na ono duboko i odlučujuće mjesto, gdje se čovjek nalazi sam, u vlasti misterija svog postojanja, vjera u potpunosti izvršava svoju teološku zadaću.

⁹ U vezi s time mogu se vidjeti istraživanja navedena u prvom svesku.

Kako se prema ovome odnose mladi ispitanici?

Kod mladih koji su vjeru označili u religioznom smislu, „potreba za sigurnošću, povezana s religioznom definicijom vjere, prikazuje se kao držanje u kojem je sigurnost (prirodna istom religioznom iskustvu) shvaćena kao učinak religiozne vjere, iako se to ne shvaća i ne želi na prvom mjestu, dakle vjera koja stvarno nije djelatna u patološkom smislu, makar ne treba isključiti iracionalistička tumačenja ove slike”.¹⁰

Ti mladi ljudi iskuse vjeru kao nešto što se živi na razumski način, što je sposobno dati značenje životu u heurističkoj i stvaralačkoj perspektivi.

Za one koji ne vjeruju, „vjerovati ne znači živjeti razumski prema nekom planu koji se rađa iz radikalnog opredjeljenja, nego je to prilagođivanje tradiciji što uključuje podudaranje s normama zajednice, Crkve, koja je jamac autentičnosti pojedinačnog osjećaja”.¹¹

Kao što se primjećuje iz ovih citata, mladi su vjernici svjesni da žive iskustvo vjere kao nešto zrelo i promicateljsko, premda istančanije promatranje ovog iskustva čini te dolaze do izražaja također i nerazumski motivi. Oni koji ne vjeruju, međutim, optužuju ih upravo zbog konformizma i neracionalnosti.

Tko je u pravu? Problem je star kao i svijet. I sigurno se ne može ovdje riješiti.

Čini mi se, a to potvrđuju i neki dijelovi istraživanja da se proširuje područje religioznog iskustva koje označava traženje nerazumske sigurnosti. Stanje raširene krize označava i mlade vjernike pa se čini da su se ovi, više od svojih vršnjaka od prije par godina, nekako pomirili sa sudbinom.

Ovoj primjedbi općeg značenja dodajem poneku drugu primjedbu kako bih ukazao na znakove polaganog zastranjenja, što ne može ostaviti mirnim pastoralne radnike i kršćanske zajednice.

— Nalazimo se u situaciji kad tradicionalni vjerski simboli postupno gube svoje značenje. Ova je činjenica logična posljedica brzih kulturnih promjena. Mnogi vjerski simboli nastali su u kulturi koja se u mnogome razlikuje od današnje. Oni su dakle postali nerazumljivi za

današnje mlade, usprkos općenitoj otpornosti religijske socijalizacije i obreda uvođenja u kršćanstvo. Problem je doista još teži: sigurno je da nije dovoljno „uvesti” u tradicionalni simbolizam; ako je kulturni jaz previše velik, neophodno je potrebno prereći te iste simbole.

— Mladi u današnje vrijeme doživljavaju iskustvo vjere u smislu sve većeg i snažnijeg potvrđivanja samoga sebe kao subjekta. Ova se činjenica uporno pojavljuje s obzirom na tradicionalne sadržaje vjere, kao i u onom što se odnosi na etiku.

— Drugi nagovještaj zastranjenja proizlazi iz činjenice da postupno kretanje „vjera — religiozna vjera — kršćanska vjera i praksa” pokazuju da je najviše pokazatelja sakupljeno oko prvog stupnja: ne osjećaju dakle svi mladi koji žive od vjere potrebu da tu vjeru izraze u religioznoj vjeri a još manje u kršćanskoj vjeri.

Istraživanje također pokazuje da mladi ne očekuju da na njihova religiozna pitanja koja možda postavljaju bude odmah i dan neki odgovor koji će ih odmah zadovoljiti.

Nalazimo se u prisutnosti vrlo zanimljivih pokazatelja koji ukazuju na trajnu i postupnu sekularizaciju.

3.2. Rašireno pitanje svakidašnjeg života: da li je to „zazivanje” onostranog

Pošto sam razmotrio institucionalnu dimenziju religioznog iskustva, mogu konačno promotriti onaj vid koji mi stoji na srcu. On odgovara općoj pastoralnoj pretpostavci po kojoj namjeravam čitati ovo istraživanje.

Postoje li u mladim Talijana osamdesetih godina nagovještaji „zazivanja” drugotnosti? Postoji li dakle religiozno pitanje?

Tim „naočalama” gledao sam cjelokupni materijal što nam ga istraživanje stavlja na raspolaganje.

3.2.1. Znakovi novog pitanja

Prva stvar koja me se neposredno dojmila: vrlo su rašireni znakovi jednog novog životnog

¹⁰ Usp. I. sv., str. 145.

¹¹ Usp. I. sv., str. 146.

traženja. S pravom se može govoriti o traženju „nove kvalitete života”.

Da ne bismo ostali samo na općenitim izrazima, navodim pojedinačno sastavne dijelove, prije negoli pokušam dati kratko i sažeto tumačenje.

– Prisutna je raširena i snažna potreba da se vlastita subjektivnost otkupi od zamke objektivizma i kolektivizma. Postajemo svjesni da razgovaramo s mladima koji se u mnogome razlikuju od onih iz ne tako davnog vremena, koji su bili spremni prihvatiti određene nacрте u ime normativne objektivnosti ili u ime zajedničkog imperativa.

Subjekt svakog prijedloga želi ostati osoba u svojoj neotuđivoj subjektivnosti. Po ovom strogo osobnom mjerilu svatko namjerava vrednovati ono što doživljava u svom životu. S pravom su neki primijetili da to traženje subjektivnosti nije nužno privatizacija ili sponanzizam (iako to može postati i premda ne nedostaju znakovi koji pokazuju da opasnost nije samo retorička). To traženje izražava u svojoj osnovi da su mladi postali svjesni vlastite neponovljivosti i da su stvorili neopozivu odluku da više ne prihvate logiku opunomoćivanja kad je riječ o temama koje se tiču temeljnih razloga postojanja. Ovdje se ne pitam o uzrocima. U potpunosti se slažem s onim što su drugi s obzirom na to zaključili i iznijeli u drugim dijelovima ove knjige. Dovoljno mi je da utvrdim činjenično stanje, zbog toga što je to važno s obzirom na problem kojem pristupam.

– Izlazi na vidjelo osim toga traženje novih vrednota, polariziranih posebno oko traženja smisla i unutarnje promjene.

Ispitani mladi ukazuju da se nalazimo na prijelazu iz jedne etike koja se ravna prema okolini u prirodnu etiku koja se oslanja na normativnu snagu stvari, na autonomnu etiku, koja je vezana uz svijest o sebi, čija je normativna snaga utemeljena na subjektivnom mišljenju.

U toj etičkoj normativnosti prevladava svijest o onome što jest (često puta projicirana, kao neka podjela, prema onome što bi trebalo biti), što je svagdašnje i što se da izvršiti, nasuprot velikim idealima koji se ne mogu dostići i koji s obzirom na budući položaj ispunjaju osjećajem krivnje.

Izgleda da je opadanje političke idealnosti često puta vezano upravo uz ovo otkriće. Ne samo da je politika u krizi zato što se doživljava kao nešto što je previše daleko, idealno, nešto što lišava osobnosti, s obzirom na potrebu za subjektivnošću, o kojoj sam govorio. Politika se nalazi u krizi zato što se promjena osjeća prije svega kao nešto unutarnjega, kao izraz novog usvajanja vrednota; naprotiv, nacrt strukturalne promjene procjenjuje se kao nešto nevažnoga, premalo svakidašnjega.

Vrednote koje služe kao putokaz novom mladenačkom traženju jesu one koje se odnose na smisao i na međusobne odnose. Katalizatorski sastavni dio ovih procesa predstavljaju osobna i društvena potreba za identitetom. Izgleda da mladi osjećaju ponovno definiranje identiteta kao nešto što im je najpotrebnije. To dokazuju, među ostalim, oni modeli udruživanja koji su se održali i koje se ponovno prihvaća jer su se znali obnoviti oko teme o identitetu.

– Druga zanimljiva dimenzija onog „otkupljenja” subjektivnosti koje sam spomenuo, pružena je u načinu na koji se projicira prema budućnosti: budućnost kao zauzeta podjela. Pozornost prema vlastitoj subjektivnosti ne živi se u zatvorenoj beznadnosti sadašnjosti, kao da vodi računa o sebi jer je okolni krajolik ponižavajući. Pogled je naprotiv upravljen prema naprijed, uz hrabro predviđanje. Za nekoga je to samo jedna podjela, koliko potrebna toliko i nerazumna. Za druge je to stav zauzetog protagonizma. Ali i za ove posljednje to nije više oduševljeni glas prvog političkog otkrića: na njima se osjeća težina realizma i svakidašnjice. Stoga se zauzetije živi ono što se tiče unutarnjih negoli strukturalnih vrednota; a dobrovoljačka dimenzija isprepletana je s određenom dozom iracionalnosti.

– Prelistavajući rezultate istraživanja, posebno me se napokon dojmila činjenica koja mi izgleda nova: pitanja koja dodiruju područje svakodnevnog života kao i teme u vezi s osobnim vrlo su snažno doživljeni. Učinilo mi se da se ovako odgovornim temama ne pristupa samo kao nečemu što se tiče kulture i razuma; doista, onaj koji pita do te je mjere uključen da on sam sebi postaje pitanje.

Nova potvrda za ovo shvaćanje bila je i činjenica da sam ustanovio kako mladi koji su bili ispitivani pokazuju dobru mjeru osobne odgovornosti, snažnu sposobnost za stvaranje nacarta. Oni upozoravaju da se životnim problemima ne može pristupiti olaka srca; ti problemi jesu zov koji, kad se jedanput opazio, zahtijeva hrabar i odgovoran nacrt života.

Čini se da mladi postaju svjesni da ako je istina kako se procesima strukturalne promjene može pristupiti na siguran i objestan način, procesi koji se tiču međuosobnih i unutarnjih odnosa opterećuju prije svega one koji nastoje da im budu promicatelji.

Sigurno je da svi subjekti nisu time jednako zahvaćeni: pokazatelji su vrlo visoki kod onih koji su uključeni u neku zajednicu ili skupinu, dok se znatno smanjuju u onih koji nisu ni u kakvoj zajednici ili skupini. Ta činjenica još više potvrđuje moju tvrdnju ako je istina da oni koji su u zajednici ili skupini predstavljaju zreliju polarizaciju sklonosti koje su prisutne u današnjoj mladoj generaciji. Ili barem upućuje na vrlo važan odgojiteljski poticaj.

3.2.2. Obilježja ovog novog pitanja

Uputio sam na „sadržaje” pitanja koja postavljaju mladi ispitanici. Prije negoli pokušam dati njihovo pastoralno tumačenje, koje će još više istaknuti neke od tvrdnji na koje smo ovdje ukazali, trebam usporediti obilježja po kojima ova pitanja dolaze do izražaja.

Ovo je važno poglavlje: po mojem mišljenju u ovome se sastoji novost. Pitanja su naime „nova” jer su postavljena unutar pojedinih posebnih obilježja; ista ova obilježja tako duboko označavaju pitanja, da ne možemo a da ih ne promatramo upravo u ovako naznačenom smislu.

Koja su to obilježja?

Nabrajam ona koja su me posebno zanimala u svjetlu moje pretpostavke:

Mladi ispitanici pokazuju duboko prošireni realizam. Za njih je život onaj svakodnevni život; ne uspijevaju dalje sanjati. Ideali, vrednote, nacrti, očekivanja smisla, proizlaze neumoljivo označeni realizmom, jer su određeni ovom svagdašnjicom.

– Mladi ne podnose mehanizme odgađanja, ne uspijevaju prepustiti rješavanje svojih problema čimbenicima koji su neovisni o njihovoj subjektivnosti. Stoga je snažno prisutna pragmatična, neinstitucionalizirana, neideologizirana sklonost koja je siromašna posredništvom. Nalazimo se u kulturi neposrednog.

– Jedan vid koji se uporno vraća i na koji sam u nekoliko navrata upozorio: ponovno usvajanje stava prema kojem je sve podređeno subjektu. U prvom se planu nalaze osobne potrebe: potreba za identitetom, samoostvarenjem, vrednovanjem samoga sebe. Sve je drugo gledano kroz ovu vrlo izbirljivu leću. I religiozno iskustvo podređeno je temama subjektivnosti. Središnja uloga osobe prelazi od tradicionalnog i općenitog pretjerivanja na mnogo konkretnije i povijesno područje: ona postaje središnjost „moje” osobe. Vrednote koje nisu procijeđene kroz tu subjektivnu stvarnost ostaju daleke i neizražajne.

– Kraha pozivanja na ideologiju uvodi novu kategoriju za obradu sukoba: „druženje” protiv dijalektike. Kada se nešto poziva na ideologiju, protivnik se počinje smatrati nečim svetim: s njim se ne može negoli biti u sukobu, u odnosu obostranog nasilja. Ako se naprotiv usporedbe prave s obzirom na osobu, na „moju”, „tvoju” osobu, protivnik ima ime, postaje zanimljiv sugovornik, premda je njegova subjektivnost različita od moje. Stoga, ima prednost susret, izmjena, uspoređivanje: druženje.

Nalazimo se dakle u prisustvu mladih ljudi koji izgleda da odbijaju sukobe i dijalektička suprotstavljanja, jer više vole živjeti u toleranciji koja podupire slaganje.

– Zajednički nazivnik može se ustanoviti u unutarnjim podjelama. Ova je činjenica tako raširena, da sam je upotrijebio kao razjašnjavajuću oznaku i u samom naslovu. Sasvim se slažem sa posljedičnošću koju savjetuju neka tumačenja koja su mi prethodila: zadnji razlog nepotpunosti jest raspad sustava smisla, što je u većini slučajeva prouzrokovano strukturalnim uzrocima. Ovaj raspad pospješuje nekritičku subjektivizaciju. Plod ovih procesa jest nepotpunost. Kao protudjelovanje, često puta tek kao nešto što se podrazumjeva samo po sebi, na ovu situaciju zamršenosti i unutarnje suprot-

nosti, mnogi mladi snažno osjećaju potrebu za identifikacijom i socijalizacijom, što se sažima u ponovnom oživljavanju onog udruživanja i onih odgojnih modela koji znaju odgovoriti na ovu potrebu.

— Posljednja napomena, da bih zaključio ovaj pregled. Pitanja mladih u svojoj su osnovi „mala” pitanja, vrlo konkretna i jako izbirljiva. Veliki ideali, teme koje su zagrijavale strasti mnogih mladih ljudi posljednjih godina, čini se da su se sada srušili. A upravo po uzoru na ovu konkretnost postoje dimenzije istog pitanja koje mogu izgledati proturječne. Pomislimo, na primjer, na pitanje o budućnosti koje se doživljava u napetosti između sigurnosti, odgovornosti i podjele; ili na neobičan zaplet između morati—biti i realizma s kojim se ispituju etički problemi, zatim oni politički kao i sama crkvena institucija.

3.3. Može li se govoriti o „religioznom pitanju”?

Sada mogu pokušati ukratko organizirati mnoge elemente koji su obogatili pastoralno promatranje ovog istraživanja. Opći problem koji sam na početku naveo: Koje pitanje proizlazi u sadašnjoj situaciji mladih?, upućuje na sintezu. Da li se ovo pitanje koje se možda postavlja može poistovjetiti s „religioznim pitanjem”? Operacija je zamršena, jer moram napustiti uglavnom siguran teren podataka da bih se uputio u onaj opasniji — u područje tumačenja.

Svjestan ove granice pokušavam dati opći odgovor, ponovno čitajući sav materijal sakupljen na temelju definicije religioznog pitanja koju sam iznio u prethodnom paragrafu.

Danas postoji snažno životno pitanje koje se osvrće na svakidašnji život. Ovo se pitanje razvija u traženju vrednota i smisla, unutar njih i radikalnijih od onih koje obično šire ustanove za socijalizaciju, takvih vrednota i takvog smisla koji su kadri zasititi nastalu i neriješenu potrebu za identitetom i ohrabrenjem. Odsutnost ovih vrednota i nesposobnost da se pribavi jedinstveni razlog za život pokazuje i lom koji se susreće kod mnogih mladih s obzirom na sustav značenja.

Ovo je relativno novo pitanje jer polazi od odlučnog spasavanja subjektivnosti koje odbacuje svaki previše idealan i previše siguran ideološki odgovor koji dolazi od stvari i događaja koji su tuđi osobi. Ovo životno pitanje ide daleko; ono posjeduje naprotiv snažne oznake realizma i običnosti. Ono je „malog dometa”.

Pa ipak je to nešto živo, snažno, nešto što prouzrokuje patnju i bol.

Ima se dojam, a s tim se slažu i drugi proučavatelji mlade generacije,¹² da mladi osjećaju kako su uvijeni u podneblje smrti: kulturne i strukturalne, zajedničke i osobne. I da nastoje živjeti, makar sklonivši se unutar svoje privatnosti, ne stvarajući sebi prevelikih iluzija.

Oni, međutim, iako puni tjeskobe, žele živjeti: njihova želja za životom nešto je sigurnoga, nešto što prelazi i samu opipljivost smrti.

Da li je ovo „religiozno pitanje”?

Da li da formuli pridamo značenje koje sam opisao, da li je naime religiozno pitanje prije svega „zaziv” nečega onostranog u životu koji se nastavlja živjeti, što može dati razlog znakovima radikalnosti koji se ustanovljuju i planiraju, uvjeren sam da se može zaključiti samo pomoću odgovora sugovornika.

U mladima današnjice prisutan je snažan zaziv. Oni su otkrili ozbiljnost svog života. Otkrili su je upravo u svakidašnjici i u subjektivnosti. Oni osjećaju, više ili manje razmišljajući, potrebu za vrednotama i značenjima koji mogu zadovoljiti ovaj zaziv.

U ovome smislu postoji i početno religiozno pitanje.

Sastavni je dio religioznog pitanja da ono predstavlja granično iskustvo, krajnji zaziv onoga koji osjeća da u njemu plamti pitanje pošto se susreo sa svim mogućim odgovorima. Osim toga, religiozno pitanje zahtjeva da ga se živi kao iskustvo—iskustava, kao nešto što povezuje različita konkretna iskustva. Čitajući istraživanje, opaža se naprotiv da je previše mladih prihvatilo nepotpunost i subjektivizaciju kao svoj životni stil, kao „reakciju” (možda

¹² E. BERSEGGI, *Condizione giovanile e problematica educativa*, Firenze 1980, str. 37.

nesvjesnu jer je uvedena zbog strukturalnih razloga) na rašireni osjećaj smrti.

Zbog ovih razloga imam dojam da sadašnji zaziv mladih treba biti još u mnogočemu „odgojen”, da bi postao autentično vjersko zazivanje.

Pitanje mladih može postati vjersko pitanje samo kad oni odluče da započnu dugačak i težak put koji će ih dovesti da uvide nepotpunost unitarističkih sustava značenja, otkrivajući da su u subjektivnosti pozvani na veću odgovornost, da odgovore drugima o svome životu. Pretpostavke za ovu odluku sve su već ovdje, a znakovi njihove prisutnosti već su vrlo opsežni.

Njihova osobita želja za životom (iznad samih očitovanja po kojima dolazi do izražaja) može na poseban način biti „privilegirano mjesto” na kojem oni mogu otkriti kako „svakidašnji život” zahtijeva da budu odgovorni. Svakidašnji život koji se izravno živi (bez opunomoćenja i bez ideoloških uputa, kao što to na vrlo jasan način mladi i žele) na neumoljivi način sili da se ide dalje: samo onaj tko je rastresen ili previše siguran nije sposoban zazivati .

Nalazimo se dakle u sretnom i zauzetom vremenu dijaloga između mlade generacije i crkvenih institucija (ove su institucije čuvarice vjerske ponude u užem smislu riječi).

To je radostan trenutak, jer pred sobom imamo mlade ljude koji su otvoreni religioznom i vjerskom iskustvu, koje se naširoko traži. Krah ideologija i ponovno usvajanje osobnoga u mnogome je pospješilo ovu svijest.

Ovo je vrijeme koje obvezuje. Razlozi su mnogi i lako se daju naslutiti. Može se ponuditi odgovor daleko od područja na kojem se postavlja pitanje; i tako će pitanje ostati još jednom obmanuto, zbog strašne odgovornosti onih koji upravljaju riječju života, a ne znaju je darovati onome tko je očajno traži.

S druge strane, crkvene se institucije mogu uključiti u ovo očekivanje puno strepnije s prijedlogom koji će biti plod profinjenog postupanja: lako je postavljati nemoguće uvjete onome tko je spreman sve učiniti ne bi li zadio sigurnost u djelovanju.

Ovo je vrijeme koje u posebnom smislu obavezuje, ali posebno zbog toga što su mnogi mla-

di ljudi svjesni da na svoje životno pitanje mogu naći odgovore koji su drukčiji od onih koje nude crkvene institucije. U njima je, kao što smo rekli, prisutna svijest da nije nužno da kucaju na izričito vjersko da bi zadovoljili svoje zazivanje. Pa ipak vjernik zna da nijedno životno pitanje nije strano Gospodaru života. Ova je situacija za nas izazov: mladi izazivaju Crkve na terenu koji im je uvijek bio vlastit. Na ovom mjestu postavlja se u pitanje vjerodostojnost naše vjerske i kršćanske nade.

4. DA BI SE PRIHVATIO IZAZOV, KRŠĆANSKE ZAJEDNICE PREMIŠLJAJU SVOJE EVANĐELJE

Pokušajmo se raspoločiti da prihvatimo ovaj izazov. Razmislimo ponovno o Evanđelju Isusa Krista koji je Gospodar života, brinući se da ovo evanđelje bude još i danas „Radosna vijest” za mlade naše svakidašnjice.

Kao zaključak mojih pastoralnih razmišljanja o ovom istraživanju, kao što sam to unaprijed najavio, pokušavam na ovaj način nadahnuti poneki pastoralni imperativ za kršćanske zajednice. Izravno se obraćam onim institucijama koje, prema onome što od njih očekuju mnogi mladi ljudi, a u što i ja sam vjerujem, predstavljaju privilegirani subjekt ponude iskustva vjere.

4.1. „Vjerodostojna” evangelizacija

Pastoral mladih danas je složen problem. To znaju svi oni koji se zalažu da ga riješe.

Prvo što treba učiniti kad se suočimo sa složenim problemim jest da izaberemo formalnu shemu koja je sposobna da u pravilnom smislu organizira sve informacije koje posjedujemo i da uputi na zalihe, tj. sredstva koja su nam na raspolaganju.

Ovu logičku i opću shemu nazivam „perspektiva”.

U kojoj perspektivi treba da se postavi aktualni pastoral mladih?

Mislim na perspektivu u kojoj se sastaju tri velika izbora: znakovitost, mogućnost življenja i ljudska neodrecivost. Ovu sintetičku perspektivu zovem jednom riječju „vjerodostoj-

nost". Ona predstavlja temeljnu odgojnu za-
uzetost koju treba imati u vidu da bi se moglo
pristupiti bilo kojem problemu pastoralna mla-
dih. Prema ovoj perspektivi treba mjeriti i or-
ganizirati mnoga sredstva kojima još raspolaže
pastoralni radnik (kao što proizlazi i iz našeg
istraživanja).

4.1.1. Znakovitost

Ističući ovaj prvi pojam želim ukazati na
zahtjev da se kršćanska ponuda treba pokazati,
u bilo koje vrijeme kao i u konkretnom tren-
utku, kao ponuda nabijena smislom, kao od-
govor koji se daje na prijašnja pitanja o smislu.

Kršćanska zajednica zna da posjeduje jedin-
stveni kriterij za prosuđivanje složenog proble-
ma koji se tiče promicanja života: Evanđelje
Isusa Krista. To ona naviješta i bez prestanka
slavi, svjesna da se tu krije najpresudniji odgo-
vor na sva ljudska pitanja.

To Evanđelje da bi bilo „Radosna vijest“
koja nas potiče da je radosno prihvatimo, tre-
ba biti duboko povezano uz ova očekivanja.
Istina je doista, posebno danas, da „onaj tko
ne postavlja nikakvih pitanja, nije niti u stanju
da sasluša neki odgovor. Naravno, pitanje će
na jasniji način pristajati u ljudsku svijest u
kojoj se čuje i odgovor; jer pitanje i odgovor
vrlo su usko među sobom povezani.“¹³ To
Evanđelje treba međutim voditi računa o čov-
jekovim nadanjima, čineći ga odgovornijim,
promičući ga u njegovu čovječstvu a da ga ne
lišava njegove vodeće uloge. Koristeći se anali-
zama koje su učinjene u vezi s religioznim pi-
tanjima, točnije označavam ovaj zahtjev. Čini
mi se da je neobično važno razlikovati izme-
đu „smisla“ i „značenja“. Smisao je promiš-
ljeno i tematsko poznavanje koje se tiče
posljednjih razloga ljudskog bivovanja. Znače-
nje je naprotiv djelomično i posredno pozna-
vanje, s obzirom na konačni smisao stvari,
što se može dostići pomoću raznih razina ljud-
ske spoznaje.

Kršćanska vjera, koja se rađa iz Evanđelja
Isusa Krista, postavlja se jedino na razinu smi-
sla, kao odgovor koji se odnosi na posljednje
probleme postojanja, na one upite na koje
ljudske znanosti ne znaju dati odgovora.

Međutim, na području koje se odnosi na
značenja, djeluju ljudske znanosti, u relativ-
noj autonomiji (mjerenoj naime s obzirom na
konačni smisao), koja im pripada.

Moj se pastoralni prijedlog kreće unutar
teološke pretpostavke koja skladno povezuje
smisao i značenja u dva smjera.

Prije svega vjerujem da se do konačnog
smisla dolazi samo prolazeći postupno preko
posrednih značenja, koja treba otkriti i vred-
novati. Po toj sam logici tumačio da je ponov-
no otkriće svakidašnjeg života kao ono zanim-
ljivo i povlašteno mjesto koje kršćanskim za-
jednicama daje mogućnost da naviještaju Evan-
đelje Isusa Krista „unutar“ pitanja koja postav-
ljaju mladi. U isto sam vrijeme savjetovao da je
potrebno odgojiti to pitanje, kako bi onaj koji
postavlja pitanje postao odgovoran i da bi za-
ziv postao autentičan. Ako su ta mladenačka
pitanja još na razini značenja, neophodno je
potrebno potaknuti svakoga da se suoči s ljud-
skim znanjem, prije nego pođe u susret Isusu
Kristu.

Vjerujem, osim toga, da je u svakom traže-
nju značenja prisutno, makar i u vrlo skrovitom
obliku, neko traženje smisla pa dakle i želja za
evangeliziranjem. Stoga tvrdim da ako mi
evangeliziramo na „smisleni“ način (tj., ako se
povezuje Evanđelje i problem smisla), tada po-
mažemo čovjeku da ponovno postane gospo-
dar svojeg postojanja.

Kao što se primjećuje, odbacujem model
„responzorijalne“ evangelizacije, ukočene i she-
matske, kao da se pitanje i odgovor mogu smjes-
titi u neko prije i poslije u vremenskom redo-
slijedu. Isto se tako ne slažem, dok mislim na
mlade koji su obuhvaćeni ovim istraživanjem,
niti s planom navještaja koji se nasilno odnosi
prema njihovu životu i načinu postojanja, a
da prije nije stvorio neko očekivanje, dakle ne-
ko pitanje, u tom smislu.

4.1.2. Ljudska neodrecivost

Dok ističem ovaj drugi pojam, želim poka-
zati da se kršćanska ponuda treba osjetiti kao

¹³ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Roma 1978, str. 27–28.

nešto što je neophodno potrebno, „neodrecivo”, da bi se u potpunosti zadovoljila ona glad za ljudskošću koju svatko od nas u sebi nosi. Evanđelje Isusa Krista treba da se pojavi kao dar bez kojega se ne može, kao događaj koji prihvaća, obistinjuje i nadilazi najnaprednije nacрте koje, u dubini nas samih, izrađujemo kad se suočimo s istinom našeg čovještva.

Kršćansko se iskustvo javlja kao „ljudski neodrecivo” samo kad se u svakidašnjem životu osjeća potreba za spasenjem i istinom i kad se Evanđelje predstavlja kao „izvor rješenja” za ovo prizivanje.

S jedne strane trebamo na iskustveni način doći do toga da se osvjedočimo kako se istina našeg postojanja ne može riješiti unutar osobne i zajedničke povijesti; stoga se otvaramo onostranom, barem tako da podignemo vlastite ruke u pokretu dršćućeg očekivanja.

S druge se strane traži da navještaj Boga u Isusu Kristu bude predstavljen kao ponuda spasenja unutar ove gladi za životom, kao radosna vijest za onoga koji se prestao nadati u svom čovještvu, pravi odgovor onome koji traži puniji i trajniji smisao ljudskih nacрта koji su stvoreni s tolikom mukom.

Perspektiva ljudske neodrecivosti određuje dakle bolje kako se može ostvariti zahtjev o značajnosti o kojem sam malo prije govorio. Ta perspektiva usmjeruje iznutra ponovno teološko shvaćanje egzistencije.

Budući da su u stvarnosti mnogi mladi ljudi u svom životu još uvijek daleko od ostvarivanja punine pravog čovještva, potrebno je dugo i zauzeto raditi na počovječenju (humanizaciji). „Vjerodostojnost” nas prisiljava da prihvatimo svakog mladog čovjeka na mjestu na kojem se u svom životu nalazi i da nastavimo naprijed s njime kako bismo ga učinili svjesnim istine o vlastitom čovještvu.

Međutim, to nije dovoljno.

U životu u kojem se neprestano postavljaju nova pitanja, crkvene zajednice prečesto nude neutjelovljeni navještaj koji odlaže za daleku pa zato i nevažnu budućnost svaki nagovještaj novog života.

U susretu s Isusom Kristom mladi čovjek treba pronaći novo značenje za svoj život. Susret s Isusom Kristom treba omogućiti svakom

mladiću da otkrije da je spašen, iako ostaje u svojoj svakodnevicu koja je zadobila znakovitost koja ostvaruje i nadvisuje život. Primivši spasenje kao dar u svom povijesnom postojanju, mladić postaje sposoban živjeti svoju svakodnevnicu, u perspektivi koja u svakom trenutku uključuje Očevu ljubav. Život na taj način postaje himna ljubavi i zahvaljivanja Bogu Ocu, u Isusu Kristu. To je „doksologija”: pjesma Ocu upravo u svojoj svagdašnjoj vremenitosti, tako da se može istinski slaviti u liturgijskim momentima. Onaj tko je pronašao značenje i spasenje, proslavlja u novosti života nadu koja mu je dana. Obične stvari poprimaju izraz susreta, male svagdašnje sitnice u kojima čovjek iskustveno doživljava da je čovjek na jedan novi način, jer ga Otac ljubi, Isus Krist ga spašava i ponovno postavlja u stvarni odnos zajedništva sa svom braćom.

Na taj način, kad život postaje zazivanje a odgovor daje životu novu radost, kršćansko se iskustvo nudi kao dar bez kojega se ne može ako se želi biti potpuni čovjek: ta čovjek-u-situaciji gleda sada na kršćansko iskustvo kao na nešto što je „ljudski neodrecivo”.

4.1.3. Življenost

Ovim trećim pojmom želim pokazati da kršćanski prijedlog treba biti ponuđen i prihvaćen kao novi životni nacrt po kojem čovjek može živjeti a da pritom ne bude prisiljen izići iz svoje vlastite egzistencijalne svršenosti: dakle to je nacrt koji otkriva da je događaj spasenja dar koji čovjeka što zaziva zahvaća u svem njegovu siromaštvu.

Kršćanski navještaj sadrži ujedno i prijedlog nacрта za život.

Ako se ovaj navještaj shvati kao „nešto što je nemoguće živjeti” jer je predaleko od izražaja današnje kulture i postavlja prevelike zahtjeve pred čovjeka koji je iskustveno svjestan da je ograničeno biće, ako se ovaj navještaj smjesti previše unutar modela savršenog kršćanina, koji model uz male prilagodbe proizvodi „redovnika” (u duhovnosti, u stilu života, u načinu zalaganja...), lako je moguće da ga mladi odbace ili da dođe do raskoraka između onoga što se vjeruje i što se javno ispovijeda.

Ali ovo nije odbacivanje nacrtu novog čovjeka koji je Isus Krist, nego njegove neuspjele povijesne rekonstrukcije.

Ono što je važno za ovaj pojam življenosti jest da li mladi čovjek, stvarajući nacrt svoga života, prihvaća vid svršenosti kao nešto što određuje njega kao čovjeka.

Naši svakidašnji pokušaji i padovi, nade i razočaranja, napredovanja i iznenadno kretanje naprijed-nazad, taj okus smrti koji označava svaki naš životni trzaj, sve to nije degradacija ljudskosti, nego prisutnost u istini nas samih. Nije granica, nego prizivanje.

Bog Isusa Krista, izvor koji može zasititi našu nezasitnu glad za uspješnim čovječtvom, prisutan je u našoj svršenosti koja priziva. On prihvaća, oprašta i čini novim kada svijest o svršenosti postane prizivanje i, u njemu, obveza da ćemo pobijediti zlo gdje god ga sreli.

Zahtjev življenosti naglašava dakle potrebu da se izradi model kršćanskog postojanja koji neće ići za tim da nas izvuče iz sukoba i svakidašnjih suprotnosti, nego će ih znati sagledati u križu Isusa Krista, koji se doživljava kao prihvatljiva prisutnost i sud koji okrivljava.

4.2. „Mjesto” vjerodostojnosti: iskustvo koje postaje poruka

Da bih upotpunio produbljivanje perspektive vjerodostojnosti, trebam odvažno pristupiti jednom drugom problemu. Ja ga zovem „mjesto” vjerodostojnosti. Očito je da ne mislim na podatak fizičko-prostornoga reda, nego na opće obzorje u kojem se znakovitost, neodrecivost i življenost ujedanjuju kao dimenzije jednog jedinog vjerodostojnog prijedloga.

Drugim riječima mogu reći da tražim gdje mladi mogu naći nacrt kršćanskog postojanja: da li kršćanske zajednice posjeduju neki „dokument” koji mogu ponuditi i predložiti na proučavanje kao neki vjerodostojni nacrt kršćanskog postojanja, koji će biti toliko vjerodostojan da postane hitni poziv koji potiče?

Dokumenat *Il rinnovamento della catechesi* na ovo pitanje daje odgovor koji je još i danas aktualan: „Moderno katehetsko iskustvo još jedanput potvrđuje da su prije katehisti a zatim katekizmi; dapače, još prije su crkvene zajed-

nice.”¹⁴

Ova značajna tvrdnja, prevedena na jezik koji je bliži praksi, može i ovako zvučati: mjesto vjerodostojnosti nije poruka (katekizam), nego naprotiv živo iskustvo jedne osobe u zajednici vjernih (katekist i zajednica) postaje poruka.

Mjesto vjerodostojnosti iskustvo je vjere koje postaje poruka.

Ova pastoralna tvrdnja treba se postupno shvatiti i produbiti.

4.2.1. Nije poruka

Nije riječ o tome da se prije svega ponovno ispita poruka, kako bi se potražio onaj sklad i unutarnja suglasnost koji je mogu učiniti vjerodostojnom. Sigurno, stvar je važna i, s mnogo strana, hitna. Ali to nije dovoljno. Treba da prihvatimo pouku analitičke filozofije koja je sumnjom prekrila religiozni govor.¹⁵

Odbacujem, zbog unutarnje proturječnosti, radikalna stajališta neopozitivista, koji polaze od pretpostavke da je svaki religiozni govor besmislen samo zato što se ne može provjeriti prema već unaprijed utvrđenim načelima. Ali slažem se s Wittgensteinovom tvrdnjom: „O onome o čemu se ne može govoriti, treba šutjeti.”¹⁶ S njime se slažem kada podsjeća sve da treba imati hrabrosti i ne pokušavati demonstrirati na znanstveni način one događaje o kojima znanosti treba da šute, jer oni izmiču njihovim epistemološkim kalupima.

Šutnja međutim ne znači besmisao, nego jedino neprimjerenost ljudske riječi da izrazi neki događaj koji izmiče logičkom shvaćanju. Naprotiv, upravo ta nedostatnost u argumentiranju očituje veličinu i draž ili kao što sam već rekao – ljudsku neodrecivost – činjenice za koju ne možemo naći riječi da se o njoj izra-

¹⁴ Ovo je službeni katehetski dokument; izdala ga je Talijanska biskupska konferencija, nekoliko mjeseci prije negoli je izdan tzv. Opći katehetski direktorij, koji vrijedi za opću Crkvu (*op. prev.*).

¹⁵ D. ANTISERI, *Semantica del linguaggio religioso*, u: „Civiltà delle macchine – Religione e cultura”, 27(1979), br. 4–6, str. 101–114.

¹⁶ Citirano prema D. ANTISERI, *Semantica...*, cit. dj., str. 106–108.

zimo. „Mi osjećamo da čak kad bi i sva moguća pitanja znanosti primila neki odgovor, problemi našeg života ne bi bili niti dodirnuti.”¹⁷ Trebamo šutjeti o svemu onome o čemu znanost šuti, znajući, u isto vrijeme, da je za nas važnije ono o čemu znanost ne govori.

4.2.2. To je iskustvo koje postaje poruka

O kršćanskom iskustvu ne možemo govoriti našim učenim riječima; ali možemo izreći riječ koja kaže mnogo više. Ta je riječ jedina koja na radikalni način ostvaruje vjerodostojnost kršćanskog iskustva: ona ga u potpunosti izriče, opravdava i čini proglasom koji traži objašnjenje.

Ta je riječ Isus iz Nazareta. On je „mjesto” vjerodostojnosti. „Po Isusovoj slobodi, izborima, djelima, postojanju (...) objavio nam se Bog: kao onaj koji prihvaća onoga koji se od sebe udaljio, kao onaj koji uspostavlja jedinstvo s čovjekom koji se od njega odjelio, koji nas je prvi ljubio dok smo mi još bili grešnici. I ovo Božje lice, njegovo ime, sada je dano ovom čovjeku Isusu, koji je Ime Božje, njegovo lice nama upravljeno.”¹⁸

Isus je konačno mjesto: vjerodostojnost je, u njemu, životno iskustvo koje postaje poruka.

Mi međutim ne susrećemo više na izravan način lice Boga u Isusu; možemo ga iskusiti samo u obližnjim licima vjernika.

Mjesto vjerodostojnosti koje je Isus za svakoga čovjeka, postaje mjesto-za-mene, ovdje i sada, po svjedočenju vjernika, zajednice vjernika, u neprekidnom progresivnom raširivanju smisla koju im nudi vjera unutar smislenog tkanja koje ljudska povijest neprekidno tka, da bi u onome što se živi zajedničko povijesno postojanje zadobilo novo značenje.

Iskustvo vjernika koji živi svoj život prodahnut vjerom, postaje mjesto vjerodostojnosti kršćanskog iskustva za sve ljude.

Ovo je važan zaključak. Potiče nas da shvatimo kako sadržaje kršćanskog postojanja, velike teme milosti i spasenja, nacрте otkupljenja i kretne vjere ne možemo nuditi prije svega zato što smo ih izrekli u obliku formula, nego zato što smo ih iskusili u zajednici za koju su ovi „pojmovi” razlog njezinog postojanja i pri-

sutnosti u povijesti.

Iz tih iskustava rađa se shvaćanje samoga sebe kao neki odblesak: to je poruka. Ako je riječ o poruci koja tumači neko „zajedničko” i „radikalno” iskustvo (život življen u zajednici, koji se živi u vjernosti novosti Isusa Krista, tako da to postane izazov i poziv), specifične teme kršćanskog postojanja „ne moraju neophodno biti izrečene kao neuobičajeni pojmovi, na izraziti način ’nadnaravni’, nego uobičajenim ljudskim rječnikom, jezikom susreta i iskustva, i nadalje jezikom slika, svjedočenja i propovjedanja, nikad odvojeno od događaja koji je stvarno osloboditeljski.”¹⁹

4.2.3. Koje iskustvo može biti poruka?

Podsjetio sam da je radikalno i konačno mjesto vjerodostojnosti Isus iz Nazareta: njegovo životno iskustvo koje postaje poruka. Ovaj izbor dovodi do krajnjih posljedica, u trenutku u kojem se pitamo kakvo treba biti iskustvo vjernika i zajednice vjernika da bi se i danas očitivalo kao vjerodostojan nacrt.

Isusu je postavljeno isto pitanje koje danas sebi postavljaju mnogi mladi ljudi kad se pitaju o smislu svojeg postojanja i o proroku koji bi mogao objaviti ovaj smisao, zbog čega bi se isplatilo vjerovati u život poslije smrti. „Kad Ivan u tamnici ču za Kristova djela, posla učenike svoje da ga pitaju: ’Jesi li ti onaj koji ima doći, ili da drugoga čekamo?’ Isus im odgovori: ’Idite i javite Ivanu što čujete i vidite! Slijepi progledaju, hromi hodaju, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se propovijeda Radosna vijest. Blago onomu tko se zbog mene ne pokoleba!’” (Mt 11,2–6).

Isusovu vjerodostojnost svjedoči njegova mesijanska praksa. On nudi svoje vjerodajnice stavljajući u prvi plan novi život koji njegovu prisutnost koja prihvaća i oslobađa širi oko sebe.

¹⁷ Isto.

¹⁸ G. RUGGIERI, *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale*, Torino 1980, str. 33–34.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica, n.dj.*, str. 17.

Crkvena je zajednica danas svjesna, barem na teoretskoj razini, ovog zahtjeva. Dovoljno je ponovno pročitati brojeve 21 i 22 *Evangelii nuntiandi* koji definiraju dimenziju procesa evangelizacije: navještaj Isusa Gospodina živi se kao „ukazivanje na uzroke” kretnji nade što se čine; a ove su kretnje vezane uz činjenicu da vjernici, u svakodnevici koja je svim ljudima zajednička, „očituju svoju sposobnost shvaćanja i prihvaćanja, svoje zajedništvo života i sudbine s drugima, svoju uzajamnost u nastojanjima svih za sve što je dobro i čestito” (EN 21).

Ako stvari tako stoje, pobjednička perspektiva u sadašnjem pastoralu mladih vrlo je dobro protumačena u dokumentu iz Pueble *Evangelizacija u sadašnjosti i u budućnosti Latinske Amerike*: „Pastoral mladih bit će pastoral radosti i nade koji prenosi veselu poruku spase-nja svijetu koji je tako često žalostan, potlačen i razočaran, u traganju za svojim oslobođenjem.”²⁰

Preveo: Rudi Paloš

²⁰ *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, 1205.