

Rasprave

REDOVNIŠTVO BUDUĆNOSTI

Špiro Marasović, Šibenik

Već je prošlo punih 25 godina otkako je Henri de Lubac napisao: "Konstatacija da mi danas proživljavamo krizu civilizacije zvuči pomalo banalno!"¹ Ako je konstatacija o krizi jedne cijele civilizacije već pred 25 godina zvučala banalno, onda bi doista bio znak goleme ignorancije tu krizu tek sada uočavati; odnosno, bio bi znak goleme neodgovornosti ponašati se kao da nje nema. Istina, bilo je jednom vrijeme kad se ovu civilizacijsku krizu pokušavalo obući u eufemističku sintagmu "krize rasta", no sâm njezin daljnji tijek nepobitno je dokazao da joj genetski kôd nije rast, nego rast-akanje. Riječ je dakako o rastakanju zapadne civilizacije, koje, jer je kršćanstvo njezin konstitutivni dio, nije moglo mimoći ni Crkvu na Zapadu.

Crkva je na Zapadu dakle umorna. Ona taj svoj umor izarava svuda oko sebe, kako svojim konkretnim životom (sakramentalnom praksom i stanjem u svećeničko-redovničkim redovima), tako i svojom teološkom produkcijom (Crkva umorna - teologija sumorna). Kao jedan od pouzdanijih pokazatelja stupnja toga crkvenog umora jest upravo redovništvo, jer je ono svojevrsna sinteza cjelokupnoga crkvenog života, odnosno, integrativni faktor svih crkvenih slojeva. Redovništvo, naime, na jedinstven način sjedinjuje crkvenu duhovnost i crkvenu aktivnost, a otvoreno je i za muškarce i za žene, za svećenike i za laike. Stoga, kad nešto nije u redu s redovništvom, onda to istodobno znači da nešto nije u redu ni s onim elementima crkvenog života koje ono na svoj poseban način u sebe integrira.

To je jamačno i bio razlog zbog kojeg je papa Ivan Pavao II. sazvao Biskupsku sinodu 1994, sa zadaćom da raspravlja o problematici

¹ Henri de Lubac, *Krise zum Heil?*, Morus-Verlag, Berlin 1970, str. 5.

posvećenog života u Crkvi. To je i razlog zbog kojega je napisan i ovaj tekst, no sâm neposredni povod ovom tekstu jesu razmišljanja Edwarda Schillebeeckxa o budućnosti redovništva, objavljena u prethodnom broju *Crkve u svijetu*.² Ta su razmišljanja iznesena doduše u obliku razgovora, no, jer je Schillebeeckx i sâm redovnik i ujedno ugledan teolog, on je u svojim odgovorima sažeto iznio zapravo sve ono o čemu neki drugi pišu na dugo i široko, i o čemu se na Zapadu naveliko raspravlja. Budući da su njegova razmišljanja o budućnosti redovništva vrlo sumorna, odnosno, da ni redovništvo u Crkvi u Hrvata ne puca baš od zdravlja, valja nam se poput homeopatâ intenzivno zagledati u tu "zjenicu Crkve", kako je redovništvo nazvao papa Ivan Pavao II. u zagrebačkoj katedrali; da vidimo od čega ono boluje.

1. PETITIO PRINCIPII

Bit je svake krize u gubitku perspektive, a svaka perspektiva je kategorija budućnosti, što će reći da je i svaka kriza ujedno kriza budućnosti, tj. stanje bilo potpuno mračnih, bilo pak dobrono pomućenih obzorjâ. I ma koliko bi za Crkvu, kao Božji narod na putu, bilo samo po sebi razumljivo da uvijek gleda naprijed, tj. u budućnost, da tu budućnost anticipira i sustvara (kako bi to sutra bila i njezina budućnost), prema njoj se nažalost ipak odnosimo kao prema zdravlju: za nj se zainteresiramo tek pošto smo ga ugrozili. I kako tada učestali govor o zdravlju nipošto nije dokaz njegove čvrstine, već njegove ugroženosti, tako ni učestali govor o budućnosti nije u pravilu pokazatelj postojanja vizije mogućih rješenja, nego je to najčešće znak da se zagubila busola. Na svu sreću, zagubiti busolu još uvijek ne znači i izgubiti budućnost, jer busola se može ponovno naći, to prije što se ona ne krije nigdje izvan nas, već u čistoći našega srca i u jasnoći naših pojmova. No, prvi pojam koji treba u ovom kontekstu pojasniti jest pojam - *budućnosti*.

1.1. *Budućnost: usud, projekt ili dar?*

Iako je vrijeme paleoliberalizma na području tržišnog gospodarstva već dobrono iza nas, ideologija koja je tomu paleoliberalizmu služila za jednu od podlogâ čini se da je u nekim svojim varijantama još uvijek živa. Istina, ta je ideologija bila izrazito optimistička, jer je vjerovala u *prestabiliranu*, tj. unaprijed utvrđenu, apriornu *harmoniju* za cjelokupno područje gospodarskoga i društvenog života. No, njezina bit i nije toliko u tom optimizmu koliko u *mehanicizmu* povijesnih zbivanja na kojemu su protagonisti te ideologije temeljili svoj optimizam. Polazeći naime od uvjerenja, kako su društveno povijesni zakoni analogni onima u prirodi, tj. da ti zakoni djeluju sami

² Edward Schillebeeckx, *O budućnosti redovništva*, u: *Crkva u svijetu*, br. 3, Split 1994, str. 263-272.

po sebi, neovisno od ljudskog htijenja, odbijali su svaki ljudski zahvat u sam tijek stvari. Budućnost je dakle, sukladno toj ideologiji, unaprijed zajamčena, te o njoj ne bi trebalo puno razbijati glavu. Na istom su tragu i Hegelov dijalektički razvoj svjetskog duha, kao i historijski materijalizam Karla Marxa.³ Svim tim shvaćanjima je zajedničko da budućnost čovjeku zapravo nije *zadana*, već unaprijed *dana*, neovisno o tome što bi eventualno on sam htio ili želio. Sve što se od čovjeka traži u takvoj situaciji jest da se tom apersonalnom procesu podloži i da se s njegovim krajnjim učinkom unaprijed pomiri. Jednom riječju, za slobodno i racionalno čovjekovo biće, budućnost bi bila isto što i neizbježan usud, odnosno, neumoljiva sudbina.

Dakako da katolička antropologija, temeljena na biblijskoj objavi, nikad nije prihvatila ovako ponižavajuće mjesto i ovako beznačajnu ulogu čovjeka u povijesnom zbivanju, što će reći da za katoličku svijest budućnost nikad nije bila, niti može biti, shvaćena i prihvaćena kao usud i sudbina, kojoj bi se čovjek samo podlagao i prilagođivao, ali koju ne bi ujedno i slobodno oblikovao. Naprotiv, polazeći od Božje objave i personalističkog stava, kršćani svoju osobnu i kolektivnu aktivnost temelje na svijesti o *sinergiji*. To znači na svijesti da, kako u pojedinačnom ljudskom životu, jednako tako i u cjelokupnom povijesnom zbivanju, odlučujuću ulogu i moć nemaju apersonalni zakoni, nego *osobni Bog i osobni čovjek*. Iz milosnog naime djelovanja slobodnog Boga na slobodnu odluku svakoga pojedinoga čovjeka nastaje konkretni ljudski čin, povijest kao činjenica i budućnost kao učinak. To je *sinergija*.

Prvi dakle i glavni subjekt povijesti jest Bog sâm u svojoj slobodi, a drugi je čovjek u svojoj slobodi. Kako je o slobodi riječ, kršćanski je pogled i na sadašnjost i na budućnost *a priori* otvoren za moguća iznenađenja, što i jest glavni razlog zbog kojega o budućnosti nikad ne možemo govoriti sa stopostotnom sigurnošću. Budući da je u *sinergiji* riječ o su-djelovanju Božje na ljudsku slobodu i djelo koje odatle nastaje, budućnost je za nas uvijek u prvom redu - *dar!* A dar se može, ali i ne mora dobiti, kao što se uostalom može, ali i ne mora primiti. Dar je moguće i odbiti! Pa ipak, iako je *sinergija* Božjega milosnog dara i ljudske slobode načelno otvorena za moguća iznenađenja, jer ona uključuje i ljudsko sudjelovanje, budućnost za nas nije neki tupi usud, već zadani projekt mogućega. Biblijska podloga za jedan takav projekt - zadaća da se na tom projektu radi! - leži u činjenici nadošle *pleroma tou hronou - punine vremena* (Gal 4,4); u činjenici da je *basileia*, tj. *kraljevstvo Božje* već među nama (Lk 17,21) i da ono raste (Mt 13,18; Mk 4,26-33); u povijesno-tvornoj *agape* (1 Iv 4), kao i u cjelokupnoj eshatologiji.

³ Usp. Karl Marx, *Kapital III*, drugo izdanje, BIGZ 1973, str. 17. To je shvaćanje još više radikalizirao Friedrich Engels (usp. primjerice njegov tekst u: *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*, Marx-Engels-Lenjin, Naprijed, Zagreb 1973, str. 219-220).

Čini se da Schillebeeckx, iako teolog svjetskog glasa, svoj pogled u budućnost ne baca s ovoga stajališta, tako da budućnost redovništva kako je on vidi više podsjeća na skup okolnosti do kojih će doći i mimo crkvenog sudjelovanja, a u kojima bi neuvjerljive krhotine negdašnjeg redovništva, tek kao uljezi i podstanari, obavljali neke uslužne socijalne djelatnosti. Ne niječemo mogućnost da sutra u nekim zemljama stanje za Crkvu bude upravo onakvo kakvim ga ocrtava Schillebeeckx; no teško da bismo takvo stanje smjeli nazvati *budućnošću*, a još teže ono o čemu on govori *redovništvom*. U tom bi slučaju poštenije bilo reći kako za *redovništvo* budućnosti nema.

1.2. Crkva budućnosti ili buduća Crkva?

Ni o redovništvu općenito, ni o njegovoj budućnosti posebice, ne možemo govoriti izvan konteksta cjelokupnoga crkvenoga života, jer redovništvo nije ni privatno vjersko poduzetništvo, ni vjerska aktivnost "grupa građanâ", nego jedan, i to eminentni vid eklezijalnoga života. Stoga govoriti o budućnosti redovništva isto je što i govoriti o budućnosti Crkve, tj. o budućnosti onih temeljnih vrednota crkvenoga života oko kojih se redovništvo okuplja i konstituira, a koje su jezgrovito sadržane u onoj: *nasljedovati Isusa Krista izblížega*. Redovništvo nije hijerarhijski elemenat u Crkvi, ali vrednote koje definiraju redovnički život jesu bitne vrednote crkvenoga života općenito!⁴ Stoga, eventualno odumiranje redovništva u nekoj civilizaciji ne bi bio tek znak kako u toj civilizaciji ljudi jednostavno više nemaju interesa za jedan od mogućih načina života, već bi to u prvom redu bio znak kako u toj civilizaciji Crkva proživljava krizu svojih osnovnih i temeljnih vrednota. Naime, ako je u Crkvi sve manje onih koji se oduševljavaju i odlučuju na to da svoj život daruju Bogu, prihvaćajući po Kristovu primjeru posluš, siromaštvo i djevičanstvo za najprikladniji simbol toga svoga sebedarja, onda je to očiti znak kako u toj Crkvi, ne samo u asketskom pogledu, već i u onom biblijskom i teološkom, posluš, siromaštvo i djevičanstvo nisu više na cijeni. Kako je u Crkvi na Zapadu upravo o tome riječ, potvrđuje uz ostalo i E. Schillebeeckx sa svojim stavovima, jer vrednote koje se kriju iza redovničkih zavjeta on u biti ne reinterpreterira, već dokida.

Radi se dakle o krizi Crkve čija je kriza redovništva tek pouzdani pokazatelj. Ako je to tako, onda zacijelo i nema puno smisla govoriti o budućnosti redovništva u Crkvi koja sama drži malo ili nimalo do onoga što redovnike okuplja i animira.⁵ Tu valja dakle u prvom redu govoriti o budućnosti Crkve u nekoj civilizaciji. Međutim, da bismo i o

⁴ "Stalež dakle koji nastaje preuzimanjem evandeoskih savjeta, iako ne spada u hijerarhijsko uređenje Crkve, ipak trajno spada u njezin život i svetost" *Lumen Gentium* 44.

⁵ Korisno bi u tom pogledu bilo pročitati: Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder-Bücherei, Freiburg im Breisgau 1973, posebice onaj dio gdje govori o Crkvi i duhovnosti (str. 88-95).

tome mogli išta suvisla reći, potrebno je razlikovati *Crkvu budućnosti* od neke moguće *buduće Crkve*. Čini se, naime, da na Zapadu sve više prevladava razmišljanje o nekoj *budućoj Crkvi* koja bi do te mjere bila prilagođena budućoj društveno-političkoj zbilji da jednostavno nije jasno odakle vizionari te buduće Crkve izvlače njezine osnovne obrise: od Isusa Krista, ili od povijesnoga konteksta? Nama se stoga čini uputnijim misliti i govoriti o *Crkvi budućnosti*, jer ne postoje tri Crkve - prošla, sadašnja i buduća - nego jedina, čije su glavne i normativne odrednice: jedincatost, svetost, katolicitet i apostolska utemeljenost. Ta i takva Crkva poslana je u sav prostor (Mk 16,15) i u sve vrijeme (Mt 28,20). Crkva je prema tome po definiciji Crkva budućnosti, jer je i smisao njezinoga poslanja djelotvorno sudjelovati u oblikovanju budućega. Nije ona teglenica vremenskih mijena i promjena, već subjekt tih mijena i promjena. Crkva sama stvara svoju budućnost! Stoga i ispravno postavljanje pitanja u takvoj Crkvi - u svim njezinim slojevima! - ne bi smjelo glasiti: *Što nas još čeka?*, nego: *Što još čekamo?* Sukladno tome i mi ovdje ne govorimo o *budućnosti redovništva*, nego o *redovništvu budućnosti*, tj. o onom redovništvu koje se kontinuirano i kreativno provlači kroz crkvenu prošlost, sadašnjost i budućnost.

1.3. Kriterij budućnosti ili budućnost kao kriterij?

Pozitivistički mentalitet je za normu vrednovanja, i to baš svega, ustoličio opipljivo, mjerljivo i trajno. Tako primjerice na tržišnom području cijenu neke robe ne određuje njezina istinska vrijednost, nego potražnja, a na etičko-moralnom području moralnost nekoga čina određuju statistički pokazatelji. Konkretno: moralnost nekoga postupka ne određuje dobro ili zlo, nego vremenska i prostorna proširenost određene prakse. Dakle, ako nešto jest, i ako dugo jest, odnosno, ako će to po svoj prilici i sutra biti tako, onda se to ne prihvaća samo za *normalno*, nego i za *normativno*. Za našu bi temu onda to značilo: ako se povijest zapadne civilizacije već duga stoljeća sve naglašenije kreće u smjeru posvemašnjega individualizma, agnosticizma, skepticizma i hedonizma, onda se takva opredjeljenja i u budućnosti, koja na takvim temeljima izrasta i koju doista nije teško predvidjeti, moraju uzeti za normalno stanje. A zna se: ono što se na jednom području prihvaća kao normalno, to se na drugom primjenjuje kao normativno. U našem konkretnom slučaju to bi onda glasilo: normalna Crkva je ona koja se prilagodila normama, tj. duhu vremena. Stoga bi i tako shvaćena budućnost trebala biti kriterij normalnosti i ispravnoga djelovanja buduće Crkve.

Međutim, budući da za nas kršćane ni u kom slučaju, ni prošlo, ni sadašnje, pa onda ni buduće konkretno stanje, nema neku *a priori* neupitnu dobrotu i ispravnost - jer u vremenu još uvijek djeluje i duh "ovoga svijeta" (Iv 8,23) i "knez ovoga svijeta" (Iv 12,11) - kriterij

ispravnosti u bitnomu predstavljamo mi vremenu, a ne vrijeme nama, i to kako sadašnjem tako i budućem. To pak znači da mi načelno moramo računati i s mogućnošću da nas neko vrijeme zbog naše "neprobavljivosti" i ne prihvati, tj. da nas odbije, a da zbog toga mi ne smijemo dovoditi u pitanje ispravnost svojih postupaka. Ni Isusa Krista nisu baš svi prihvatili. Štoviše, tu istu mogućnost je predvidio i za svoje učenike (Mt 10, 14). I kad su mnogi od njegovih učenika odstupili od njega, jer je njegova riječ za njih bio "tvrd govor", on nije trčao za njima, omekšavajući svoj govor do neprepoznatljivosti (Iv 6, 59-66). Nije dakle kriterij ispravnosti Kristovih riječi i postupaka bila slušanost i stupanj prihvaćenosti, već su njegove riječi i postupci bili kriterij ispravnoga ponašanja i onih koji su ga slušali i onih koji to nisu htjeli! Isto načelo mora vrijediti i za Crkvu. Dakako, za razliku od Isusa Krista, Crkva mora i ima što u hodu učiti od povijesnih zbivanja; naravno da je za Crkvu njezin ponekad arogantan nastup u prošlosti u odnosu prema znakovima vremena trajni poziv i trajni razlog za skromnost, kako se tako nešto više nikad ne bi ponovilo; razumije se da o svemu tome i još o mnogo čemu drugome što je utkano u pojam *inkulturacije* Crkva mora voditi računa, ali ipak ne na takav način da na kraju više ni sama ne zna što je ono zapravo htjela i morala učiniti i reći. Sv. Pavao je primjerice u Listri mogao biti bog Hermes (Dj 14, 11), ali on to nije prihvatio, kao što je i u Ateni mogao s Atenjanima komunicirati na temelju njihovih brojnih, poznatih bogova, ali nije. Niti jedan, naime, od tih bogova nije bio onaj pravi o kojemu je govorio Pavao. On im je progovorio na temelju njima *Nepoznatog Boga* (Dj 17, 22). Atenjani njegov govor nisu prihvatili, ali ni on nije "krstio" njihove poznate i etablirane bogove. Poučak: Crkva mora učiniti sve što je u njezinoj moći da obavi zadaću koju joj je povjerio Isus Krist, ali ne pod svaku cijenu, tj. pod cijenu vlastite istine i vlastitog identiteta. Ne može se ona odricati ni svojih temeljnih i prokušanih vrednota samo zato da bi bile prihvaćene od bilo koje i bilo kakve budućnosti. Crkva mora voditi računa samo o onoj budućnosti koja je kompatibilna njezinoj vlastitoj istini, pa makar se u statističkom pogledu ta budućnost ponovo nazvala *malo stado*.

Međutim, za razliku od ovakvog Isusovog i biblijskog stava, neki teolozi na Zapadu, pa tako i Schillebeeckx, čini se da nedopustivo veliku pozornost poklanjaju već poznatim bogovima zapadne civilizacije, kao da bi svaki od njih bio jedna od mogućih interpretacija onoga jednoga i Nepoznatoga. Kao da se ne mogu pomiriti s mišlju da pred nekim vratima ipak valja otresti prašinu s obuće, a ne cijeloga sebe zaprašiti, samo da možeš i kroz njih proći.

2. POZIV I ODZIV

Kako ne bi ispalo da kršćanstvo *a limine* odbacuje sve što tvori ovu civilizaciju i da ono pred njezinim vratima već unaprijed tresse

prašinu sa svojih nogu, valja odmah reći da to nije istina. Već i zbog svoje inkarnatorske logike, kršćanstvo mora biti u trajnoj korespondenciji sa svijetom u kojem živi i djeluje, ali na kritički način. Kad se na takav način čovjek približi ovoj civilizaciji, uočava kako je u njoj na djelu naglašena sklonost prema apersonalizmu, individualizmu i hedonizmu. Sve to dovodi do rasapa zajednice, osobito one obiteljske, do životnih frustracija praćenih alkoholizmom, narkomanijom i porastom samoubojstava. Očito je dakle riječ o golemoj duhovnoj praznini ove civilizacije, tj. o prostoru otvorenom za *Nepoznatoga Boga*. A upravo je to točka susreta između kršćanstva i ove civilizacije. Redovništvo, kao uostalom i cijela Crkva, ne smiju se na ovoj točki susreta pojaviti kao eventualni sudionik u bilo čemu što bi bio element individualizma, egoizma i hedonizma, već živeći na njoj kontrapoziciju svojega kršćanskog personalizma u čijoj je osnovi dijaloški odnos između Božje i ljudske slobode. Kontrapozicija glasi: Božji poziv i čovjekov odziv; Božji dar i čovjekovo uzdarje; Božja riječ i čovjekov amen. Ukratko, formula kršćanskoga personalizma je u onoj: *ljubav za ljubav!* Niti jedan pak segment organiziranoga crkvenog života nije tako jasna i očita demonstracija te kršćanske kontrapozicije kao što je to upravo redovništvo, jer po svojoj *esenciji* ono je u prvom redu *odziv* na Božji *poziv*. Budući da je takva narav toga poziva, onda i odziv mora biti: a) kristocentričan, b) osoban i c) radikalnan.

2.1. Kristocentričan

Središte i okosnica redovničkoga života nije *nešto*, nego *Netko!* To je osoba Isusa Krista. Ta se kristocentričnost odražava kako u redovničkom pozivu, tako i u redovničkom odzivu. To pak znači da nekoga potencijalnog redovnika ne pozivaju u redovnički život ni eventualne urođene sklonosti, ni povijesne okolnosti, ni socijalne potrebe i slično. Ne pozivaju ga ni domovina, ni redovničke zajednice, pa čak ni sama Crkva. Svi ovi čimbenici pri konkretnom oblikovanju i ostvarivanju redovničkoga života imaju veliki utjecaj, ali oni nisu subjekt poziva. Neki od njih mogu biti *povod*, odnosno *medij* raspoznavanja poziva, ali sam poziv je uvijek poziv osobe Isusa Krista.

Isto vrijedi i za *odziv*.⁶ Redovnik se u biti ne odziva zovu raznoraznih potrebâ (jer se zovu potrebâ uvijek može odazvati i na drukčiji način!), nego uvijek pozivu Isusa Krista, kojemu se poput sv. Franje Asiškoga obraća s onim: "Gospodine, što hoćeš da učinim?". Budući da je Kristova osoba ona koja zove i kojoj se odziva, ona je ujedno i primjer kako taj odziv valja sprovesti u život, što će reći da je bit redovničkoga života *nasljedovati Isusa Krista izblizega*. Krist je

⁶ Indikativno je da Schillebeeckx, govoreći o budućnosti redovništva, citira i dva *bivša* redovnika: J. Pohiera, bivšeg dominikanca, i L. Boffa, bivšeg franjevca, ali činjenicu da su oni *bivši* redovnici uopće ne problematizira, kao da to ipak nije ujedno i *bivši* odnos prema Isusu Kristu.

za redovnika *norma normans*. Krist mu osobno određuje i što i kako. Na Kristovu primjeru on prosuđuje i ispravnost svojih postupaka i aktualnost pojedinoga svoga stava. Budući da je osobno od njega čuo: "Ako hoćeš biti savršen, idi prodaj sve što imaš, razdijeli siromasima, a onda dođi i idi za mnom" (Mt 19,20), njemu osobno u prvom redu i polaže račune. To opet nikako ne znači da kristocentrična odgovornost redovnika isključuje svaku drugu odgovornost. Niti jedna druga ne može nadomjestiti ovu, pa je sukladno tomu ne bi onda smjela ni zasjeniti, što se inače znade dogoditi kad redovnik, preuzimajući neku odgovornost u Crkvi ili društvu, svoj redovnički poziv znade tako "zamrznuti" da ono "izbližega" odgodi "do daljnjega". Biti *bliže Kristu* traži da se bude bliže i onomu kako je on prolazio u životu, tj. konkretnije proživljavati onu Isusovu: "Nije sluga veći od svoga gospodara. Ako su progonili mene, i vas će progoniti; ako su moju riječ čuvali, i vašu će čuvati" (Iv 15,20).

I Schillebeeckx, doduše, kaže nešto slično: "sučovječnost, tj. nazočnost među ljudima, koja proizlazi iz teologalnog života s Bogom, trebala bi biti osnova za nove forme redovničkoga života," samo što iz svega njegova daljnjeg izlaganja proizlazi da tu više i nije riječ o *novim formama*, tj. o novim oblicima, već o promijenjenoj naravi redovničkoga života, po čemu taj život prestaje biti kristocentričan u dosad prihvaćenom, prakticiranom i prokušanom smislu.⁷ Nije problem redovničkoga života toliko u *formi*, nego u *sadržaju!* Uostalom, u Crkvi već danas ima toliko formi redovničkoga života, već danas postoji tolika mogućnost osnivanja novih zajednica s vlastitim oblikom života, da je o tome gotovo suvišno i govoriti. No, ono što uza svo to golemo bogatstvo formi redovničkoga života ipak budi zebnju jest posvuda proširen osjećaj progresivnoga gubitka sadržaja, tj. osjećaj da se naglasak sa sadržaja prebacuje na formu, što je onda čisti *formalizam*. Ili, da budemo do kraja jasni, i u redovničkom se životu primjećuje sve veći pomak naglaska s kristocentrizma na antropocentrizam, zbog čega se redovništvo, kao u prvom redu *Bogu posvećeni život*, lagano promiseće u labavu *Udrugu angažiranih vjernika oko bilo čega*.⁸

⁷ E. Schillebeeckx, nav. dj., str. 265.

⁸ O tome izrijekom govori papa Pavao VI: "Ne treba doista kriti da su mnogi velikodušni kršćani osjetljivi za potresna pitanja oslobođenja i u želji da Crkvu potaknu na zalaganje oko oslobođenja, često u napasti da njeno poslanje svedu na razinu čisto vremenite svrhe; da njene ciljeve čisto *antropocentrično* (potcrtao Š. M.) usmjeruju." Pavao VI., *Evangelii nuntiandi*, biblioteka "dokumenti 50", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1976, str. 27. Slično nalazimo i u pripremnom dokumentu za Sinodu biskupa 1994. *Posvećeni život i njegova zadaća u Crkvi i u svijetu - nacrt*, Konferencija viših redovničkih poglavara, Zagreb 1993. str. 40. (unaprijed citiram samo kao Nacrt!).

2.2. Osoban

Ima međutim nešto u čemu se sa Schillebeeckxom duboko slažemo, a to je konstatacija o istrošenosti forme nekih postojećih redovničkih zajednica. Već je rečeno da je redovnički poziv osoban i da je jednako tako osoban i redovnički odziv. Svaka karizma, pa tako i karizma redovničkog života, jest dar osobnoga Boga pojedinoj ljudskoj osobi sa svrhom da je upotrijebi i iskoristi za stvar kraljevstva Božjega. Tu su subjekti, tj. partneri samo Bog koji zove i nudi, i čovjek koji se odziva i prima. Stoga je pobožna analogija, a ne ozbiljna teologija, kad se kaže primjerice: "Tebe zove sv. Franjo", ili bilo koji drugi svetac. Niti sveci koga zovu, niti se njih nasljeđuje. Krist zove da se njega nasljeđuje, a utemeljitelj reda, ili pak neki drugi svetac, može biti, i jest, tek analogan primjer kako se to uspješno radi. Nije primjerice sv. Franjo rekao: "Ja sam okupio braću", nego: "Gospodin mi je dao braću", što bi mogli ponoviti listom svi utemeljitelji redovničkih zajednica.

Kad to vrijedi za same osnivače redova, onda to *a fortiori* mora vrijediti i za zajednice koje su oni osnovali. Nije dakle zajednica izvorni nositelj karizme iz jednostavnoga razloga, jer ona *nije osoba*. Pravna osoba može biti, ali ne i ona koja prima karizmu. Stoga, kad se govori o *karizmi* neke *redovničke zajednice*, valja imati na umu da je to uvijek analogan govor kojim se želi reći da dotična zajednica okuplja redovnike istoga karizmatskoga usmjerenja.⁹ To bi zapravo trebao i biti prvotni smisao i svrha zajednice. Ne prima dakle pojedinac redovničku karizmu ulaskom u neki red, već red prima određeni duh i duhovnost na temelju karizme svojih pripadnika. Dakako, između pojedinca i zajednice postoji određena interakcija, ali njezino je težište u karizmatskom pogledu uvijek na osobi pojedinoga redovnika. Ako zajednica nije prvotni subjekt, tj. nositelj karizme, onda je logično da ona ne može biti niti subjekt u pozivu i u odzivu. Redovnik nije pozvan da služi *njoj*, nego da *u njoj* i *kroz nju* služi Bogu, jer ni zavjete redovnik ne polaže zajednici, nego Bogu osobno.

No, moramo priznati da je povijesni tijek razvoja nekih redovničkih zajednica udario takvim smjerom da se zajednica lagano prometnula u *subjekt* karizme redovničkoga života, čime je došla u

⁹ Ove se tvrdnje naizgled kose s jasnim govorom i nekih teologa i ponekih crkvenih dokumenata, o *karizmi* zajednice i o zajednici kao *subjektu poslanja* i sl. Tako primjerice *Nacrt* za Biskupsku sinodu govori o karizmi utemeljitelja koja se "prenosi na vlastite učenike" (cit. izd. str. 22). Slična se misao ponavlja i u dokumentu Kongregacije za ustanove posvećenog života i družbe apostolskog života *Bratski život u zajednici*, Konferencija viših redovničkih poglavara i Unija viših redovničkih poglavarica, Rim-Zagreb 1994, str. 40. Osim toga, José Cristo Rey García Paredes cmf, u svom djelu *Poslanje redovničkog života*, Hrvatska unija viših redovničkih poglavarica, Zagreb 1993, karizmu zajednice uzima za temelj poslanja. No, ako se malo dublje promotri, vidi se da ti tekstovi ne zastupaju prijelaz karizme s osobe na zajednicu, već se tim sintagmama i naglascima na zajednicu zapravo žele obraniti od najezde razornoga individualizma u redovničkom životu i radu, a ne od personalizma na kojem se temelje gornje tvrdnje.

položaj da taj život uvelike otežava. Primjerice, umjesto da zajednica obavlja funkciju provjeravanja već postojeće karizme u svakom novom kandidatu i da mu svojim ustrojem i životom omogućuje da tu svoju, od Boga danu karizmu u zajednici s drugima što više razvija i ostvari, zajednica znade nastupiti kao *ona koja zove* i *ona koja se odziva*. Međutim, pokazalo se da kad zajednica zove i kad se njoj odziva, da tada izvorna karizma utemeljitelja najčešće dolazi u drugi plan. Budući da svaka zajednica, pa tako i redovnička, najčešće djeluje pragmatički, ona može otežavati karizmatički život svojih pripadnika, jer redovništvo i pragmatika ne idu skupa. Ta se pragmatika začinja već u brizi zajednice oko svojega podmlatka, odnosno u brizi da kadrovski popuni sva ona radna mjesta i sva ona zaduženja koja je tijekom vremena na sebe preuzela, a koja možda i nisu u nekoj neposrednoj vezi s karizmom utemeljenja. Stoga ona, osobito u vremenima tzv. krize zvanja, znade spuštati kriterije za pristup u svoje redove i tako, umjesto da kao zajednica pridonosi profilaciji karizmatičkog života svojih pripadnika, ona zapravo proizvodi *redovničke opće prakse*, tj. pridonosi nivelaciji redovničkoga života. Uostalom, kakva se karizmatička ozbiljnost može očekivati, bilo u nekoj redovničkoj zajednici, bilo pak unutar klera jedne biskupije, čije je osnovno načelo regrutiranja novih kadrova *cuius regio illius charisma*, tj. čija je župa, njegov je i kandidat?! Ako je u karizmatičkom pogledu stvar neozbiljna već na samom početku nemoguće je očekivati ozbiljan ishod.

Osim toga, zajednice znaju stvarati probleme redovničkom životu svojih pripadnika i tako što one znaju na sebe preuzeti ulogu "staroga čovjeka", kojega bi svaki istinski redovnik morao nastojati sa sebe skinuti i odbaciti, a ne u zajednicu pohraniti. Taj se problem najrealnije razabire na pitanju siromaštva: kako je moguće biti siromašan pripadnik jedne bogate zajednice?! Ili: kako je moguće biti ponizan pripadnik jedne poprilično ponosne zajednice?! To su istinski problemi koje više nema nikakvoga smisla pomoću nekih sofizama prebacivati poput vrućega krompira iz ruku jednoga naraštaja u ruke drugoga.

Mi, dakle, u ovom tekstu želimo napraviti razliku između redovništva i redovničkih zajednica, jer, premda redovništvo bez iznimke i danas živi i djeluje unutar postojećih redovničkih zajednica, *redovništvo budućnosti* se s njima ne poklapa u potpunosti, što će reći da *redovništvo budućnosti* nije jamstvo i za budućnost svih postojećih redovničkih zajednica. Realnije je očekivati suprotno, tj. da između nekih od rečenih zajednica i redovništva budućnosti dođe do razlaza, jer u etabliranom životu, kakav se u njima njeguje, nije uočljiv *Nepoznati Bog*. Ukratko, *redovništvo budućnosti* traži restrukturiranje *redovničke zajednice* u *zajednicu redovnikâ*.

2.3. Radikalan

Premda u velikom dijelu svijeta danas vlada strah i odbojnost već i prema samoj riječi "radikalan" - dovodeći je u neposrednu vezu s isključivošću, rigorizmom, fanatizmom, netolerantnošću i sl. - ipak valja priznati da je upravo *radikalnost* ono što redovnika razlikuje od bilo kojega drugoga pripadnika Božjega naroda. Redovnik naime nema ni neku drugu vjeru, ni neko drugo Evanđelje, već istu vjeru i isto Evanđelje koje živi cijela Crkva, ali za razliku od svih ostalih, redovnik je pozvan da to Evanđelje živi *radikalno*, tj. što je moguće sličnije onom radikalnom sebedarju kojim je Isus Krist darovao sebe Bogu Ocu za spas svijeta. Od prve je jasno da jedan ovakav radikalizam nikad nije odraz konkretnoga stanja kod nekoga redovnika, ali on mora biti i ostati njegova iskrena i neopoziva *preferencijalna opcija*.¹⁰

Teološki obrazac ovoga radikalizma jest *kenosis* Sina Božjega kojega redovnici nastoje slijediti izbližega (Fil 2,6-11). Tu pak *kenosis* ne karakterizira tek odricanje od ivanovskoga "ovoga svijeta", čije su temeljne oznake: požuda tijela, požuda očiju i oholost života (1 Iv 2, 15-17), nego odricanje, kao radosno darivanje svega sebe. *Kenosis* je zapravo zajednički nazivnik za pokoru, predanje i posvećenje, tih osnovnih naznaka redovničkoga života, jer one po sebi i nisu ništa drugo doli razni naglasci Kristova sebedarja. Ta *kenosis* mora podjednako određivati i redovničku duhovnost i redovničku praksu.¹¹ Stoga je teoretski neshvatljivo, a praktički bi moralo biti neprihvatljivo, da se netko odlučuje na redovnički život, a da pritom za normu toga života već u samom početku ne uzima *kenosis*, nego recimo "život kako se živi u mojoj Provinciji". Tu zapravo i leži osnovni razlog konflikta između redovnika budućnosti i poneke zajednice kojoj pripada: zajednica rijetko i vrlo teško u svoj sustav mišljenja i djelovanja ugrađuje *kenosis*, a pojedinac to mora! Zajednica se teško odriče bilo čega, osobito same sebe, a pojedini redovnik to mora moći!

Radikalnost dakle spada u samu definiciju redovničkoga života, te kao takva predstavlja njegovu konstantu koja će morati biti uvažavana i u budućnosti, ukoliko se u toj budućnosti uopće bude htjelo ozbiljno govoriti o redovništvu. Onaj pak tko se i same te riječi boji, sigurno u redovništvo nije ni pozvan. Nije naime redovnički život ponuđen svima, nego samo nekima (usp. Mt 19, 10-12). Kao što je primjerice pouzdan znak, kad netko ne može gledati krv i ranu, da takav sigurno nije za kirurga, i kao što je pouzdan znak za nekoga tko pati od vrtoglavice i straha pred visinama da sigurno nije za avijatičara i padobranca, tako je i strah pred radikalizmom najpouzdaniji znak da Bog nekoga u redovnički život uopće i ne zove.

¹⁰ Usp. Pavao VI, *Evangelii nuntiandi*, nav. dj., str. 62.

¹¹ Usp. Ivan Pavao II, *Dar otkupljenja*, KVRPJ, Zagreb 1984, str. 25.

3. AGERE SEQUITUR ESSE

Bez ikakve namjere da bilo komu išta podmećemo, ponajmanje pak nedostatak dobre volje nekim teološkim naporima na Zapadu, ipak ne možemo ne primijetiti da se kroz neke od tih napora, kao njihova filozofska podloga provlači egzistencijalizam a ne esencijalizam. I to ne egzistencijalizam u nekim svojim za sve prihvatljivim i obogaćujućim elementima, nego egzistencijalizam u onoj svojoj dimenziji u kojoj on zapravo nastoji nadomjestiti esencijalistički način razmišljanja, što za teološku znanost i za vjersku praksu držimo neprihvatljivim. Upravo zbog te svoje egzistencijalističke podloge, u tim se krugovima govor o redovništvu redovito svodi na to što bi redovnici morali raditi i kako živjeti, a ne na ono što redovnici zapravo jesu i što bi trebali biti. Zato što izbjegavaju govor o naravi redovničkoga života (*o esenciji*), osnovne norme za redovničku praksu (*egzistenciju*) izvlače uglavnom iz društveno-povijesnog konteksta. Slično polazište primjećujemo i kod Schillebeeckxa. Naime, čini se da i kod njega zahtijevnost za *présence au monde* treba da određuje narav redovničkoga života, a ne da narav redovničkoga života određuje način redovničke prisutnosti u svijetu.

Ustrajavajući na esencijalističkom pristupu ovom problemu, mi tvrdimo da redovnika u biti ne određuje ono *što radi*, nego ono *kako postoji*, tj. prva, osnovna, bitna i ničim nadomjestiva aktivnost svakoga redovnika jest - *biti redovnik* na upravo izloženi način. To vrijedi za baš svaki način redovničkoga života, počevši od onoga strogo kontemplativnoga pa do naglašeno aktivnoga. Zapravo, u svojoj najdubljoj osnovi redovnička karizma je jedna i jedinstvena, dok je ono što se obično naziva "karizma zajednice" tek specifičan način ostvarenja i konkretizacije te jedne i jedinstvene karizme.

Za ilustraciju bismo mogli uzeti razradu nekoga problema u raznim jezičnim grupama, ili pak izvođenje jedne te iste glazbe na različitim instrumentima. Kad se naime netko nađe u krugu ljudi koji se u rješavanju nekoga problema služe njemu nepoznatim jezikom, u prvi će se mah osjetiti tuđe i možda neće ništa razumjeti, no ukoliko ovlada tim jezikom, shvatit će da je u tom krugu riječ o do u dlaku istom problemu o kojem se raspravlja u nekoj drugoj jezičnoj grupi. Isto vrijedi i za izvođenje iste glazbe na različitim instrumentima ili pak u različitom aranžmanu. Prema tome "karizme" različitih redovničkih zajednica bile bi samo specifični "jezici" tih "jezičnih skupina" koje se inače bave istim sadržajem kao i sve redovničke zajednice. Istina, znade se govoriti i o dvije karizme, tj. o onoj zajedničkoj svima redovnicima i o onoj specifičnoj unutar neke zajednice. Može i tako, ali u tom slučaju valja budno paziti da se izvorno zajednička zadaća u ponekoj "jezičnoj skupini" do te mjere ne zanemari, da ona na kraju

od "radne grupe" ne postane "lingvistički kružok", tj. da jezik kojim govori ne postane važniji od teme o kojoj govori.¹²

3.1. *Biti čudo*

Na jednoj od sjednica Hrvatskoga sabora, upravo u vrijeme najžešće srpske agresije na Hrvatsku, general Janko Bobetko je postavio pitanje: "Što je u ovom trenutku Hrvatskoj najpotrebnije?" i sam odmah odgovorio: "Pobjeda!". Slično bismo mogli odgovoriti i na analogno pitanje: "Što je u ovom trenutku redovništvu najpotrebnije?" odgovor bi trebao glasiti: "Čudo!" I to ne neko čudo izvan redovništva, nego čudo u njemu samom, tj. ono čudo koje redovništvo - kao svoje bitno poslanje - treba da bude u svijetu. Budući da redovnici - kao redovnici! - ne rade ništa (jer redovništvo nije neka određena struka, već određeni način života!), a ipak se bave svim časnim poslovima i sudjeluju u svim hvalevrijednim akcijama, bit redovničkoga poslanja ne možemo tražiti u nekom specifičnom zaduženju, nego u specifičnom načinu postojanja, a to je upravo - čudo. I tek kad su, i ukoliko su čudo u svijetu, njihova aktivnost na bilo kojem području poprima tipične i nezamjenjive osobine. Jer ni misije, ni pastoral, ni školstvo, ni zdravstvo, ni skrb za siromahe,... ni bilo što drugo nije zadaća isključivo redovnikâ, već cijele Crkve u kojoj redovnici tek sudjeluju na sebi svojstven način, tj. na način koji proizlazi iz njihovoga čudesnoga postojanja. A čudo je ona pojava koju bez neposrednoga Božjega djelovanja nikako ne možemo razumjeti, pojava koja konkretno demonstrira aktivnu Božju prisutnost u svijetu.

U racionalističkom civilizacijsko-kulturnom ozračju, gdje je sve već ili shvaćeno ili se pak drži *a priori* shvatljivim, jedino je još čudo preostalo kao uvjerljivi govor o *Nepoznatom Bogu*. To bi pak značilo da redovništvo budućnosti i unaprijed mora igrati na ovu kartu, što će reći da njegov angažman na bilo kojem crkvenom ili društvenom području, premda se odvijao u okviru aktualnih potreba, kroz same te potrebe ne smije biti do kraja ni shvatljiv ni protumačiv. Kao konkretizacija kristovske *kenosis*, redovnik ne mora u prvom redu pobuđivati divljenje, nego čuđenje, pa makar to čudo bilo kod jednih registrirano kao *ludost*, a kod drugih kao *sablazan* (usp. 1 Kor 1,18-31).

Osnovni problem redovništva, u zemljama gdje Crkva i inače živi poprilično etabliranim životom, nije u tome što bi redovnici obavljali neke eventualno krive ili pak suviše djelatnosti. Naprotiv, što se samih djelatnosti tiče, sa sigurnošću možemo tvrditi da će se redovnici i sutra baviti uglavnom istim onim djelatnostima kojima se i danas bave! Problem je u činjenici da je njihov život i rad uvelike shvatljiv i

¹² To je jamačno razlog zbog kojega i Dekret Drugoga vatikanskoga sabora o prilagodenoj obnovi redovničkoga života *Perfectae caritatis* u svojoj 5. točki govori o *zajedničkim elementima svim oblicima redovničkoga života*. Drugi vatikanski koncil, *Dokumentí*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1980, str. 311.

čisto naravnom logikom protumačiv, te da kao takav ne iziskuje još neku dodatnu, vrhunaravnu argumentaciju. Ako se naime život redovnika uvelike daje protumačiti prirodnim sklonostima, kulturnim ambijentom, socijalnim potrebama i socijalnom psihologijom, onda tu o čudu ne može biti ni govora. Za teoriju spoznaje vrijedi ona *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*, tj. ono što se može protumačiti naravnom logikom, ne treba tumačiti i vrhunaravnom. Problem Crkve dakle, pa u okviru nje onda i redovništva u suvremenoj zapadnoj civilizaciji, ne leži u nedostatku jasnoće, već u prevelikoj jasnoći njihova života i djelovanja, što će reći u nedostatku čuda. Kao da je sve do te mjere racionalno i racionalizirano, da za *ludost križa* nije preostalo baš mnogo mjesta.

Redovništvo budućnosti, međutim, svjesno je svojega čudesnoga postojanja kao infrastrukture svojega poslanja i djelovanja. Stoga ono, za razliku od Schillebeeckxa, ne vidi rješenje problema u razvodnjavanju i dokidanju zavjeta (jer što je primjerice drugo zagovaranje oženjenog redovništva, ako ne dokidanje zavjeta djevičanstva?), nego u takvom njihovom življenju da će ono izazivati čuđenje, tj. da će isključivati mogućnost bilo kakve druge interpretacije doli kao Božje djelo.¹³

3.2. Zavjeti kao KENOSIS i AGAPE

Pozitivno je dostignuće suvremenoga duha što je u svoju aktivnost, uz do tada prevladavajuću *deduktivnu*, uveo i *induktivnu metodu*. Uvidjelo se naime da se čistom dedukcijom čovjek udaljuje od stvarnosti i da se zapliće u sterilnu apstrakciju. No danas prijeti opasnost da padnemo u drugu krajnost, tj. da počnemo apsolutizirati induktivnu metodu, zaboravljajući pritom da svaka metoda polazi samo s jedne strane i da je već i zbog toga osuđena na jednostranost. Ta jednostranost, kad je o teologiji riječ, uvijek se prevodi kao promašaj.

Jedan je takav promašaj na djelu i u primjeni isključivo induktivne metode u tumačenju odnosa između čovjeka i Boga, osobito u slučaju kad se taj odnos realizira u redovničkome pozivu. Ta metoda naime uvijek polazi od čovjeka koji "nešto traži" i uvijek dolazi do zaključka da "čovjek traži sebe", tj. da je "čovjek sebe negdje našao". I jer netko "sebe nalazi" u ovom, a netko u onom poslu i

¹³ Schillebeeckx doslovno kaže: "Mislim da može i mora postojati više oblika redovničkoga života. Prema tome, moraju biti moguće forme oženjenih i neoženjenih" (nav. dj., str. 268). Očito je da on pritom ne misli na već postojeće forme tzv. *Trećih redova*, već na ukidanje postojećih zavjeta u onim *prvim redovima*. No u *Nacrtu* za Biskupsku sinodu 1994. s tim u svezi stoji sljedeće: "Neke 'nove zajednice' predstavljaju se danas s osobitostima sličnim zajednicama posvećenog života, ali u stvari nisu takve, jer im nedostaje potrebno kanonsko odobrenje, ili ne udovoljavaju traženim zahtjevima, da bi mogle biti oblik posvećenoga života, koji Crkva priznaje, kao što se događa u slučaju nazočnosti onih, koji su vezani ženidbom" (*Nacrt*, nav. izd. str. 31).

poslanju, moguće je da ima i onih koji "sebe nalaze" u nekoj od brojnih mogućnosti redovničkoga života i rada. Dakako da, kao epifenomen toga "traženja sebe" usporedo ide i "razvijanje sebe", "izgrađivanje sebe" i sve ono što je utkano u sintagmu o "razvoju vlastite osobe". No temeljni nedostatak primjene isključivo ovakve metode na područje duhovnoga zvanja ne leži prvotno u tome što se ona, dokazano, znade koristiti kao paravan iza kojega se skriva sirovi individualizam, pa čak i karijerizam, već u tomu što čovjek u pravilu najčešće, ako uopće, nalazi ono što i traži. To će reći da onaj tko u prvom redu "traži sebe", i nalazi "sebe". A u duhovnom je životu ipak i o Bogu riječ. I to ne o bilo kojem i bilo kakvom bogu, nego o Bogu Objave. Zbog toga ovdje, duboko uvažavajući čovjeka koji traži, dakle induktivnu metodu, naglasak ipak moramo staviti na Boga koji se otkriva i nudi, tj. na dedukciju, kako bi čovjek sebe tražio u Bogu, a Boga u sebi, i kako bi se na taj način s njim susreo.

Sukladno tim stajalištima, mi zavjete ne smijemo ni tumačiti ni prakticirati kao tek jednu od mogućih varijanti života u kojem je netko "sebe našao", jer na taj način padamo u čisti relativizam, individualizam i psihologizam. Jednako tako ne možemo dopustiti da se narav i praksa zavjeta u bitnome određuju čisto društveno-socijalnim i kulturnim kontekstom, jer bismo time upali u sociologizam i pragmatizam. Naprotiv, ono "što" i "kako" redovničkih zavjeta mora se deducirati iz *biti* redovničkoga života uopće, za koju je rečeno da je *kenosis* koja pobuđuje čuđenje. No kako Kristova *kenosis* ne spada u unutartrinitarni odnos između Oca i Sina, već je ona izraz Božje ljubavi prema nama, tj. ona se zbiva "radi nas ljudi i radi našega spasenja", njezin je najdublji smisao *ljubav*. *Kenosis* je dramatska aplikacija Božje ljubavi prema čovjeku, a biblijsko-teološki izraz za njezino pretakanje jest *agape*. *Agape* dakle uvijek proizlazi od Boga, ona je uvijek konkretno sebedarje kroz koje se nazire Božja ljubav prema nama, a koje naravni razum ne može shvatiti, već jedino u vjeri i zahvalnosti prihvatiti.

Redovnički zavjeti su okvir i način kroz koje Bogu posvećene osobe konkretno ostvaruju to *agape*. Sva su tri zavjeta podjednako uključena u tu zadaću, budući da su sva tri međusobno nerazdvojiva i budući da svaki od njih izražava tek jednu od dimenzijâ kristovske *kenosis*, koja se u konačnici, kao neizbježni rezultat odricanja svega sebe, svodi na posvemašnje *siromaštvo*. I posluš je svojevrsno siromaštvo u duhu jednako kao što je i djevičanstvo osiromašenje u svemu onome u čemu je brak i obitelj bogatstvo. Stoga Schillebeeckxovo gledanje na zavjet djevičanstva, u kojem on vidi sutra mogućnost i za brak, držimo neprihvatljivim, a njegov pogled na siromaštvo pomalo demagoškim. Jer što bi to trebalo značiti kad on kaže: "Siromaštvo je sramota!" Ne, nije sramota siromaštvo, već je sramota bogatstvo! Bogatstvo je sramota u teološkom pogledu jer je u biti krivi bog ("Ne možete služiti Bogu i bogatstvu!" Mt 6,24); ono je sramota u

socijalnom pogledu jer je okrutnost i nepravda; ono je sramota u kulturnom pogledu jer je neposredni izvor sveukupne moralne dekadencije. Zapravo, začuđuje nas kako to Schillebeeckx ne luči siromaštvo od bijede. Mi se naime borimo protiv bijede i protiv onih oblika siromaštva koji s njom graniče. Mi se borimo i protiv siromaštva kao oblika saocijalne nepravde, ali mi se ne borimo protiv siromaštva kao preduvjeta duhovnoga bogatstva, siromaštva kao kulture življenja u kojoj duh treba da nosi prevagu nad tijelom i u kojoj je odlučujuće biti, a ne imati. Jednostavno nije istina da redovnici polažu zavjet siromaštva, i da onda to siromaštvo žive, u prvom redu zato da iskažu ljubav prema siromasima, odnosno da na takav način s njima budu solidarni, nego u prvom redu zbog toga što je siromaštvo u sebi vrednota i što, tek na temelju te vrednote, oni jesu solidarni sa siromasima. Nije valjda smisao redovničke solidarnosti sa siromasima u tome da redovnici pomognu siromasima da i oni što prije postanu bogataši!¹⁴ Prije će biti da je smisao opcije za siromahe u tome da im se pomogne izići iz bijede, da im se pomogne iz stanja društvene nepravde i hendikepiranosti, ali uvijek tako da sami ne prestanu biti siromasi u pozitivnom smislu riječi.

3. 3. *Communitio* kao proroštvo

Proroštvo po svojoj naravi nije prvotno navještaj budućih događaja, već iz Božje perspektive, odnosno po Božjem nadahnuću interpretacija sadašnjih zbivanja, na koja se onda buduća nadovezuju. Za razliku dakle od pismoznanaca, koji otkrivaju i interpretiraju Božju volju na temelju studija Pisma, prorok, neposredno zahvaćen Božjim duhom, riječju i činom tumači konkretno vrijeme, tj. osnovna zbivanja koja dotičnom vremenu daju pečat. U okviru toga proročkoga djelovanja, proročki čin, odnosno proročki znak, može imati jaču snagu od proročke riječi, koja onda služi tek kao tumač proročkoga znaka. Ulogu proročkoga znaka vrlo često vrši sama prorokova pojava, tj. sam njegov život. Dakako da se u istoj osobi mogu naći i pismoznanac i prorok, ali i ne moraju.

U odnosu prema svijetu, cijela je Crkva u biti jedan jedinstveni proročki narod, no to ne isključuje mogućnost da neki pojedinac unutar nje, ili čak cijeli slojevi unutar nje to budu na izrazitiji način. Ako Drugi vatikanski sabor (LG 35) govori o proročkoj službi laika, onda se to proročko poslanje *a fortiori* smije shvatiti kao karakterističnu osobinu redovničkoga života, što crkveni dokumenti u zadnje vrijeme i čine. No ono što na poseban način valja naglasiti jest činjenica da svako proroštvo unutar Crkve nije usmjereno samo *ad extra*,

¹⁴ Vrlo je uočljivo kako se u suvremenom razvijenom svijetu danas malo, gotovo nimalo ne govori o opasnosti bogatstva. U ranoj Crkvi međutim nije bilo tako. Usp. Hamman Richter, *Arm und reich in der Urkirche*, Ferdinand Schöning, Paderborn 1964.

tj. samo vanjskom svijetu, nego i *ad intra*, tj. i samoj Crkvi. Stoga se ni redovničko proročko poslanje ne smije shvatiti samo kao funkciju "elitnih jedinica" kojima Crkva ide ususret svijetu, već i kao *izazov* koji Bog upućuje Crkvi sa svrhom da se trajno pročišćuje i usavršava.

Osnovni način kako redovnici obavljaju to svoje proročko poslanje, i u odnosu prema Crkvi, i u odnosu prema svijetu jest *communio*. Istina, redovništvo vuče svoje korijene od individualnoga pustinjačkog života, no taj je oblik života ipak vrlo brzo ustupio mjesto zajedničkom životu kao mnogo prikladnijem za redovničko poslanje. Jer samo se u zajedničkom životu *kenosis* redovničkoga života mogla na proročko uvjerljiv način konkretizirati kao *agape*.¹⁵ A to je stoga što *communio* u ovom kontekstu ne označava prvotno zajednicu, nego ono što zajednicu iznutra opravdava i osmišljava, a to je - zajedništvo. To se redovničko zajedništvo, dakako, najprije zbiva unutar zajednice, tj. među samim redovnicima, ali ono se na zajednici ne zaustavlja, odnosno, na njoj se ne bi smjelo zaustaviti. Naprotiv, to je zajedništvo usmjereno prema cijeloj Crkvi i svim ljudima, a ostvaruje se na jedino moguć način u konkretnoj, mjesnoj Crkvi i među konkretno najbližim ljudima, ne isključujući ni u primisli one udaljenije i najudaljenije.

No, odmah se nameće pitanje: u čemu bi trebao biti sadržaj toga zajedništva? Odgovor ne može biti drugi doli: sadržaj je toga zajedništva sve ono što je dotične redovnike okupilo u zajednicu, tj. ono po čemu oni jesu to što jesu. To je dakle zajedništvo u sebedarju na temelju vlastite posvete Bogu, kroz koje se nazire, kako kritika života postojeće civilizacije na individualističko-egoističkim osnovama, tako i eshatološka sloboda sinova Božjih. Budući da to nije ni na razini opće Crkve, redovnička zajednica ne može ni na razini neke mjesne Crkve, tj. biskupije, biti neka posebna i izdvojena *interesna zajednica*, jer njezin jedini interes može biti isključivo duhovni procvat cijele Crkve, što je i interes same Crkve. Tom cilju redovništvo pridonosi svojom *communio*, tj. komuniciranjem svih svojih dobara, duhovnih i materijalnih.

No ovdje valja nešto ipak pojasniti. Budući da oko komunikacije duhovnih dobara zapravo ne postoje neke nejasnoće, kad je riječ o komunikaciji onih materijalnih kao da se zaboravlja da su ta dobra namijenjena isključivo siromasima ("... idi, prodaj što imaš i podijeli siromasima"), a ne "poslovnim prijateljima", pa bili oni unutar ili izvan crkvenih struktura. Ne smije komuniciranje materijalnih dobara redovničkih zajednica imati za učinak povećanje bogatstva kod drugih struktura unutar Crkve, jer redovnici tada ne bi komunicirali svoju osnovnu vrednotu, a to je *kenosis*, tj. siromaštvo. Naprotiv, komuniciranje i materijalnih dobara mora biti takvo da njegov krajnji učinak mora biti zajedništvo cijele Crkve u siromaštvu, kao jedinog kulturi

¹⁵ S tim u svezi usporedi: *Redovnička pravila*, priredio Hadrijan Borak OFMCap, Brat Franjo i Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1985.

življenja na evanđeoskoj osnovi. Redovništvo se, kao proročki znak i kao življena *agape*, mora razdavati, ali ne i nekontrolirano i neodgovorno razbacivati. Stoga, ako zajedništvo redovnika mora u prvom redu biti zajedništvo u siromaštvu, onda redovnici ni prema vani ne mogu komunicirati nešto drugo. *Communio* dakle znači na konkretan način "biti lud", ali ne i biti bedast. Jer "biti lud" je način sudjelovanja u "ludosti križa", a to je *agape* i svetost, dok je bedastoća bolest. Ovakvim svojim zajedništvom *ad intra* i *ad extra*, redovništvo na konkretan način uprisutnjuje Božju ljubav te istodobno na proročki način demonstrira mogućnost zajedničkoga života, i u Crkvi, i u svijetu, na alternativnom načelu, tj. ne na načelu pojedinačnoga i kolektivnoga egoizma, već na načelu pojedinačne i kolektivne ljubavi u kojem svi ne samo teoretski, već i stvarno jesu braća i sestre.¹⁶

4. ZAKLJUČAK

Crkvi je, kao cjelini, Krist zajamčio sigurnu budućnost, tj. da je "vrata paklena neće nadvladati" (Mt 16,18). Utoliko smijemo biti mirni. Ali samim tim Krist nije zajamčio sigurnu budućnost i svakoj partikularnoj Crkvi, jer neke su i do sada već gotovo nestale. Utoliko ne bismo smjeli biti mirni. *Ab esse ad posse valet illatio!* Zbog toga je uputnije, umjesto neobvezujućega maštanja o nekoj budućoj Crkvi, već sada i ovdje izgrađivati Crkvu budućnosti koju neusporedivo bolje prepoznajemo u Crkvi siromahâ, nego u etabliranoj Crkvi u dvorovima i palačama srednjeg i kasnijih vijekova. Znamo, povijest se u pravilu ne ponavlja, ali analogije nipošto nisu za odbaciti.

Redovništvo je specifičan dio crkvenoga organizma u kojem se na svoj način odražava opće stanje u Crkvi. Tamo gdje je Crkva kao cjelina prožeta duhom Crkve budućnosti, redovništvo ne dolazi tako kontrastno do izražaja, dočim tamo gdje je u Crkvi zavladala pospanost, redovništvo mora izraziti nastupiti kao redovništvo budućnosti, tj. u svojoj kontrastnoj i proročkoj funkciji, djelujući tako reformatorski na cijelu Crkvu. Ali i to je moguće samo do neke određene mjere, jer tamo gdje Crkva na neki način već kolabira, s njome kolabira i samo redovništvo, budući da je ono samo njezin dio, a ne njezina supstitucija.

Cjelokupna nas povijest i sadašnjost Crkve uvjerava o golemoj Božjoj maštovitosti, kad je riječ o oblicima organiziranja redovničkoga života i redovničkoga djelovanja. Ta Božja maštovitost nije iscrpljena, što će reći da su predvidljivi i neki novi i drukčiji načini redovničkoga okupljanja i svjedočenja. No nikako ne bi valjalo ako bi se eventualno

¹⁶ Nešto o krivom prakticiranju siromaštva unutar crkvene zajednice, gdje se redovnice zapravo iskorištavaju, i gdje se na temelju njihovoga neplaćenoga rada drugi bogate, nazire se i u razgovoru između pape Ivana Pavla II. i redovničkih poglavarica, objavljenom kao dodatak dokumentu *Dar otkupljenja*, KVRPJ, Zagreb 1984, str. 48 i 49.

nove, manje grupe redovnika i redovnica potvrđivale više kao terapijske grupe za svoje pripadnike, a manje kao proročki znak i za Crkvu i za civilizaciju u kojoj žive. Stoga će i te, eventualno drukčije, redovničke zajednice morati okupljati *stvarne*, a ne *nominalne* redovnike, to prije što je očito riječ o onom stanju Crkve u ovim civilizacijskim prostorima kad se od redovnika traži izrazitiji proročki nastup. A stvarni redovnik je uvijek samo onaj koji sebe može prepoznati - i koga drugi mogu prepoznati! - u kontinuitetu crkvenog redovništva budućnosti, koji su svojim životom i djelom osvijetlili *sveti* redovnici i redovnice. Ne može se naime o redovništvu teologizirati mimo njih, jer za tu su temu i oni *locus theologicus*.

I na kraju, redovništvo je Božji dar Crkvi.¹⁷ A svaki je dar čin slobode i ljubavi koji se sa stopostotnom sigurnošću ne može predvidjeti. U našem slučaju to manje što ovaj Božji dar - u koji ne sumnjamo - mora proći "carinsku kontrolu" slobodne odluke onih koji su pozvani da i sami sebe daruju. Bog naime ne sili nikoga. Dar se usto ne može ni zaslužiti, jer sve što je zasluženije nije dar, nego plaća. No dar se ipak može *zavrijediti*.

MONKHOOD OF THE FUTURE

Summary

Actuated by reflections of E. Schillebeeckx about the future of monkhood, published in the last issue of *Crkva u svijetu*, the author brings out his different opinion about the same problem. Considering, namely, that Schillebeeckx pays more attention to socio-historical context, in those reflections, than to the essence of the monastic vocation and mission, the author strives to see the future in the first place as ecclesiastical but not profane category. Because only in that context it is possible to reflect also about the future of the monkhood, respectively - monkhood of the future.

Starting from these standpoints, the author considers that in the religious life there are constants which are independent of socio-cultural context, and, as such they should be normative for the future. That context, namely, changes but they according to definition, must always remain the same. These constants of the religious life are: *kenosis* and *agape*, as the logos of the religious life, whose basic characteristics are: Christcentrism, personality, radicalism, the concrete living and also *kenosis* through all three classic vows in such a way that it challenges *wonder*, and *communio* in function and with effect of *prophetic sign*. From these constants, and, naturally in conclusion with socio-cultural environs, the entire monastic activity, by principle *agere sequitur esse*, follows also in the future, and also that on social plan.

¹⁷ "Budući da su evandeoski savjeti Bogu posvećene čistoće, siromaštva i poslušnosti osnovani na Gospodinovim riječima i primjerima i preporučeni od Apostola i Otaca, od učitelja i pastira Crkve, *Božji su dar* (potcrtao Š. M.) koji je Crkva primila od svoga Gospodina i po Njegovoj ih milosti uvijek čuva." *Lumen gentium* 43.