

SVEĆENIK: U SVIJETU KOD KUĆE BEZ KUĆE

Ivan Šarčević

Franjevačka teologija – visokoškolska ustanova Franjevačke provincije Bosne Srebrene
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
ivansarst@gmail.com

Sažetak

Lom između vjere i kulture iskustvo je mnogih suvremenih svećenika. U prvom dijelu članka govori se o temeljnoj poruci Isusa Krista, o Božjem kraljevstvu, i to pod aspektom kako je ono razumljeno, odbačeno ili prihvaćeno u Isusovu svijetu, od Isusovih suvremenika. Na toj novozavjetnoj podlozi odnosa evanđelja i svijeta tematiziraju se zatim dva upitna modela suvremene ekleziologije i unutar njih dva tipa svećenika. Riječ je na jednoj strani o svećenicima kao konkurentima svijetu (posvjetovljenje), a na drugoj o onim svećenicima koji – jedini svoj svijet – shvaćaju neprijateljskim prema sebi, vjeri, Crkvi. Na koncu se, opet na temelju Božje objave u Isusu Kristu i na temelju Isusove prakse, nudi ono humano (ljudsko) kao mogući put proročkoga susreta Isusova evanđelja i svijeta, kršćanstva i kulture, Crkve i društva.

Ključne riječi: Isus Krist, Božje kraljevstvo, svijet, mistika, proroštvo, ekleziologija, svećenik, kultura.

Uvod

Govoriti o svećeniku danas nužno podrazumijeva poznavanje i njegova svijeta u kojem vrše svoje poslanje služitelja Isusova evanđelja i službenika Crkve. Tome poslanju u temelju leži Isusov društveni kontekst, što znači prihvaćanje ili odbijanje Isusove poruke o Božjem kraljevstvu i njega samoga od strane njegovih suvremenika. Unutar tih paralela, našega i Isusova konteksta, kreće se ovo razmišljanje o svećeniku u naše vrijeme.

Jedno od osnovnih razlikovanja velikih svjetskih religija temelji se na njihovom odnosu prema svijetu. Pritom se svijet shvaća kao konkretnu kulturu i društvo: danas kao globalizirajući svijet u koji se inkultiriraju i u kojem žive pripadnici pojedine religije. Na osnovi odnosa prema svijetu te se religije dijele na mističke i proročke.¹ Mističke su one u kojima je prevladavajuća – ne dakle isključiva i jedina – dimenzija prakse duhovnost nesvjetovnosti sve do oštre suprotstavljenosti svijetu kroz ignoriranje pa i »bijeg od svijeta«. Među velikim mističkim religijama budizam zacijelo zauzima prvo mjesto.

S druge strane proročke religije, u koje se ubrajaju židovstvo, kršćanstvo i islam, svaka na svoj različiti način, ulaze u svijet i društvo. Njihova je bitna, ne dakle isključiva i jedina, značajka i misija, mijenjati svijet u skladu s Božjom objavom. Konstitutivno im je »nezadovoljstvo« postojecim društvenim stanjem pa svoju ulogu vide kao kritičku, osloboditeljsku i spasenjsku, jednom riječju kao proročki pokret u društvu. Proročko pritom ne znači prognoziranje ovostrane ni onostrane budućnosti nego, promjenu konkretnoga lošega stanja ljudi iz perspektive čovjekova dostojanstva pred jednim i jedincatim, transcendentnim i osobnim Bogom (monoteizam nasuprot idolopoklonstvu), i istodobno pred pravednim i zahtjevnim Bogom, koji se objavljuje u ljudskoj povijesti, te Bogom sucem živih i mrtvih (Bog pravde nasuprot socijalnim nepravdama i nejednakostima, Bog milosrdni sudac nasuprot projektima koji isključuju eshaton). Ono proročko se dakle ne svodi na čisto socijalno djelovanje bez odnosa s Bogom niti je samo za posebni broj ljudi ili naroda, nego u svijetu se djeluje upravo iz toga odnosa, iz mistike shvaćene kao odnos s osobnim, živim i transcendentnim Bogom. Metz bi kazao da se kršćanstvo »od početka shvaća kao religija svijeta, kao religija koja se obraća svim ljudima pa u tom smislu očituje univerzalni zahtjev poslanja.«²

Proročke se religije razumijevaju kao sastavni dio svijeta. Svoju poruku posreduju u više-manje aktualnim kulturalnim (svjetovnim) formama. Za njih je vjera temeljna dimenzija koja prožima sve druge čovjekove dimenzije i odnose, pa tako i društvenu.³ Odatle proročke religije⁴ svojom bitno

¹ Usp. Hans KÜNG, *Das Christentum*, München, 32005., 53-88; Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, Zagreb – Sarajevo, 2002., 233-283, posebno 281-283.

² Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009., 207.

³ Teolog Guardini temeljito se bavio odnosom kršćanstva i suvremenoga svijeta, suvremene kulture, koja je potisnula religioznu dimenziju, odnosno prestala biti »kršćanskom kulturom« (usp. Romano GUARDINI, *Konac novoga vijeka*, Split, 2002.). I suvremeni crkveni dokumenti od Drugoga vatikanskoga koncila često ističu da najteži lom koji se dogodio jest onaj između zapadne kulture i kršćanstva (usp. osobito *Evangelii nuntiandi*, 1975).

⁴ Ovdje ostavljamo po strani razlikovanje religije i vjere i religiji dajemo šire značenje od institucionalnoga.

zadaćom smatraju oblikovanje i uređivanje ne samo čovjekova osobnoga (privatnoga) života nego i društvenih odnosa, postavljanje religijskih i moralnih normi društvu. U tome se proročke religije između sebe a i unutar sebe i svojih struja i pokreta razlikuju: od toga da su »kriza svijetu«⁵ (Isus je, primjerice, to izrazio za sebe i svoje učenike u slikama Božjega kraljevstva kao soli, kvasca, svjetiljke, grada na gori...) do onih religijskih postupaka, osobito fundamentalističkih, kojima se nastoji potpuno ovladati svijetom što se uobičajeno naziva teokracijom, u kojoj se nenasilno proroštvo izokreće u nasilnu revoluciju.

Kršćanstvo, koje prirodno proistječe i nadovezuje se na židovstvo, nije religija »okamenjenoga« prenošenja tradicije, nego proročka religija koja se utemeljuje na osobi Isusa Krista čiji se identitet ili poslanje u svijetu ne može svesti samo na kraljevsku vlast Sina Božjega niti na (veliko)svećeničku službu žrtveničkoga predanja za sve ljude nego, je bitno obilježeno i proročkim naslijeđem i proročkim djelovanjem. Uz poziv na obraćenje, Božje kraljevstvo – Isusova temeljna poruka – onako kako nam prenose novozavjetni spisi, ne izjednačuje se sa svijetom, ali je univerzalna poruka spasenja za sve ljude u svijetu. Od onih koji slijede tu poruku Isus traži da žive u svijetu, ali ne od svijeta (Iv 17,1-26), da djeluju u svijetu, ali da se ne suobličuju svijetu. Kraljevstvo Božje se ne identificira ni s jednom zemaljskom, rasnom ili nacionalnom kulturom, religioznom ili političkom institucijom i strukturom, ni s jednom političkom idejom ili vlašću, ni s jednim društvenim uređenjem.

Osim što se Božja objava u Isusu Kristu i njegova poruka o Božjem kraljevstvu ne mogu sputati etnogeografskim ni kulturalnim granicama, onako kako je vjernički prenose i interpretiraju novozavjetni pisci, pogotovo Židov Pavao, one se ne mogu iscrpsti ni u kakvom, pa ni u najboljem ljudskom djelovanju. Odatle se kršćanstvo ne može svesti ni na najhumaniju (najhumanitarniju) moralnost. Iako je moralno djelovanje unutar društva (socijalna moralnost), bitna i neotklonjiva sastavnica evanđelja i kršćanske vjere, kršćanstvo se s njome ne izjednačuje, jer je Božje kraljevstvo više od etike a vjera više od djela i zasluga. Božje kraljevstvo je i nezasluženi dar, Božje djelo, Božja milost kako se to osobito naglašavalo u klasičnoj teologiji, koja time ne gubi svoju društvenu relevantnost nego se u njoj utemeljuje, opravdava i u njoj osnažuje svoju društveno-kritičku oštricu.

⁵ Iako Jaspers ne smatra Isusa prorokom jasno kaže: »Sokrat ide putem mišljenja u svijetu kao ljudski um; taj put odlikuje čovjeka i predstavlja njegovu mogućnost. Budha teži brianjanju svijeta putem gašenja volje opstanka. Konfucije želi razvitak svijeta. Isus je kriza svijeta« (Karl JASPERS, *Ljudi sudbine: Sokrat, Budha, Konfucije, Isus*, Zagreb, 2008., 173).

1. Isus Krist: otkupljivanje profanoga

Odnos između religije i svijeta ni u jednoj proročkoj religiji nikada, međutim, nije jednoznačan niti je bez napetosti. Tako ni u kršćanstvu. Kršćani su od početka, osobito od »konstantinovskoga obrata« u stalnoj kušnji da od kršćanstva učine političku, državnu, svjetovnu religiju⁶ ili da se, kao reakcija na svjetovnu prilagodbu ili iz straha i nesnalaženja u društvu, povuku iz svijeta, da žive »mističnu izbavljenost od svijeta«⁷.

Već je na samom početku, i među Isusovim suvremenicima, nastajao prijevor i suprotstavljanje u razumijevanju Isusove osnovne poruke. Kao i većina Isusovih suvremenika i Isusovi su učenici, gotovo svi do jednoga, Božje kraljevstvo shvaćali svjetovno, najviše politički, kao ostvarenje i uspostavu novoga izraelskoga kraljevstva, državu nacionalne slobode, oslobođenu od rimskoga protektorata. Jer nije ispunjavao njihove nade vezane za političkoga Mesiju, mnogi su se razočarali i otišli od Isusa. Ovo se na osobit način odnosi na malu, ali u društvu vrlo aktivnu i radikalno borbenu skupinu zelota, kojih je bilo i među Isusovim učenicima.

Nešto drukčije razumijevanje svijeta nalazi se kod izravnih Isusovih protivnika, posebno farizeja. Ti, legalizmu i moralizmu okrenuti, vrlo pobožni ljudi, nisu mogli prihvatiti Isusovu poruku o Božjem kraljevstvu pa onda ni njega, jer je Isus »kršio Zakon«, osobito subotu, jer se družio s »grješnicima« i »nečistima« od kojih se, po Zakonu su smatrali oni, trebalo uklanjati. Isus ne samo da ustaje protiv izvanjskoga formalizma nego dokida podjele između »pravovjernih« i »grješnih«, »čistih« i »nečistih«, »spašenoga« i »prljavoga« svijeta. On usmjeruje svoj zahtjev za obraćenjem na cjelinu osobe pojedinca polazeći od njegove unutarne čistoće i motivacije kao da se stoji pred samim Bogom. Time se pokazuje daleko zahtjevnijim od zakonskih uredaba.

Među Isusovim suvremenicima su i oni koji su svoju vjeru razumijevali u neprijateljskom odnosu prema »izopačenom« svijetu i koji su stvarali svoje zasebne, paralelne svjetove, poput esenske zajednice koja je prethodila Isusu. O tome Evanđeljâ izrijekom ne govore, ali se iz Isusovih riječi i djela naslućuje kako su njemu strana stajališta koja bi Božje kraljevstvo htjela usmjeriti prema praksi stroge asketske discipline, posta i pokore (bez gozbi i ljudskih veselja), jedne vrste apolitične i(li) apokaliptične monaške zajednice izdvojene iz društva i bez izravna kontakta s ljudima.

⁶ Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetom*, Zagreb, 2007. posebno poglavlje: Kršćanstvo između dviju oprečnih nostalgija, 99-134.

⁷ Jaspers to kaže o Budhi (usp. Karl JASPERS, *Ljudi sudbine*, 73).

Puno tekstova u evanđeljima opisuje religioznost običnoga puka, unesrećenih, bolesnih, potčinjenih i društveno rubnih Isusovih suvremenika. Oni Isusa iz Nazareta, njegove riječi i djela, razumijevaju najviše u okviru očekivanja Božjih »silnih znakova« (čudesna) kojima se nadvladavaju nečiste, demonske sile svijeta. To je onaj, doduše neskrivljeni, ali gotovo manihejski svjetonazor vulgarizirane vjere, koji ulazi u kasno židovstvo od vremena babilonskoga sužanjstva (od VI. st. pr. Kr.) i susreta s perzijskim zoroastrizmom. Čovjek i njegov svijet stalno su izloženi borbi dvaju počela, dobrom i zlom bogu, pri čemu se bolesti (osobito one od rođenja i opsjednuća) a i sve tjelesno smatra prostorom i vlasništvom nečistih sila, pa i personficiranoga zla, Sotone.⁸ Nasuprot tome i nasuprot službenim religioznim stručnjacima koji bolesti i opsjednuća olako proglašavaju Božjom kaznom za grijeha i nečistoćom koju treba izbjegavati, iznimno osjetljiv za sve ljudske nesreće i patnje, svojim »silnim djelima« (čudesima), Isus dopušta da mu se ti »nečisti« i »grješni« primaknu i on ih ozdravlja. Uz to, stalno pokazuje da čudo ne proizvodi vjeru, te da on »prstom Božjim« čini velike stvari – izvlači ljude iz vlasti zlih sila te čovjeka i njegov svijet vraća onamo gdje i pripadaju – u Božje vlasništvo (Isus dedemonizira svijet).⁹ Tako patnju i bolest Isus ne ostavlja u vlasti čovjekova grijeha ili krivnje, nego ih vidi kao sastavni dio života. U njima život bukta. One su gotovo po sebi mogućnost vjere i vrhunski izraz proslave Boga.

I religiozno-politički židovski establišment, najmoćniji ljudi u narodu – svećenici (saduceji), pismoznanci i narodne starješine (prezbiteri), vezani najviše za Hram u Jeruzalemu, korjenito su se razlikovali od Isusa.¹⁰ Vjerojatno su oni bili i najveći Isusovi protivnici i glavni protagonisti njegova smaknuća. Naime, Isusova poruka o Božjem kraljevstvu, njegova osoba – riječi i djela, izravno su unosili krizu u saducejski *status quo* i njihovu strukturu moći. Dovodili su u radikalnu upitnost oportunitizam svećeničke kaste, njihov liturgizam i obredna žrtvovanja, onu religioznu praksu u kojoj se vjerom nerijetko trgovalo i manipu-

⁸ Usp. Herbert HAAG, *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*, Zürich, 2000. (prvo izdanje 1969).

⁹ Vrlo iscrpno o Isusovim čudesima usp. Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 301-319.

¹⁰ »Isus povijesti nije bio svećenik. Neka ovdje ne zavara ono naknadno, poslijeuskrsko tumačenje Poslanice Hebrejima o Isusu kao 'vječnom velikom svećeniku'. Bio je običan 'laik' i – svećenstvu od početka sumnjiv – vođa pokreta laika, od kojega su se svećenici držali podalje. Sljedbenici su mu bili jednostavni ljudi. I uz tolike brojne likove što se pojavljuju u Isusovim prispodobama bliskim narodu: lik svećenika javlja se samo jedanput – ne kao uzor, već kao zastrašujući primjer jer, za razliku od heretika Samaritanca, on zaobilazi čovjeka zapalog među razbojнике. Nije Isus bez namjere svoju građu uzimao pretežno iz svakodnevnoga, a ne iz sakralnoga područja. Isus povijesti – možda će žaliti profesori teologije – nije bio ni teolog« (Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 235).

liralo kako bi se sačuvale društvene povlastice i opstanak na vlasti. Upravo se u odnosu prema njima ogleda Isusovo razumijevanje vjere koja ne pomaže održavanju teokracije. Najvjerojatnije u sukobu s njima, uz jaku gestu prevrtanja trgovačkih stolova u Hramu, Isus za sva buduća vremena uspostavlja jednu vrstu, suvremenim jezikom kazano, sekularnoga načela uređenja društvenih odnosa, onom poznatom izjavom: »Caru carevo, a Bogu Božje.«

Iz gornjega se može zaključiti da Isusova poruka o Božjem kraljevstvu izmiče dvama ekstremima kojima su skloni svi religiozni ljudi pa tako i kršćani. S jedne strane, Božje kraljevstvo ne može biti shvaćeno ni u kakvom apolitičnom (niti antipolitičnom) značenju, u smislu isključivoga mistično-taborskoga sjedinjenja s božanskim svjetlom, kako je to htio učenik Petar – glasnogovornik Isusove zajednice najprije u događaju kod Cezareje Filipove a zatim na Taboru, nikakvu pobožnu praksu bez sučeljavanja i konflikta s vodećim garniturama svjetovnoga i religioznoga života. S druge strane, Božje kraljevstvo ne može biti pokriće nikakvoj svjetovnoj ideologiji, političkoj stranci ili religijskoj strukturi koje religioznu dvoličnost, trgovinu svetim, juridizam, moralizam skrivaju iza Božjega imena i ispunjavanja propisa.

Isus nije negirao ni Zakon ni obrede, ali je posve jasno pokazao da se njegova poruka ne ostvaruje u zatvorenosti od svijeta, ni u kakvom osiguranom, nedodirljivom i zaštićenom duhovnom prostoru, zajednici ili svetom mjestu, nego na trgovima, na putovima, uvijek u susretu s ljudima, u srcu svijeta, te da je svima otvoren put klanjanja Bogu u duhu i istini. Bit Isusove vjere, kako primjećuje Jaspers, jest sloboda, sigurnost u Bogu, koja je istodobno neovisna od svijeta i posve otvorena i založna za čovjeka i njegov svijet, »neovisnost u uronjenosti u svijet«¹¹.

Isus je time otkupio svijet, ono profano, za mogućnost najuzvišenijega Božjega zahvata. Sama Golgota, kao najstrašnije jeruzalemsko mjesto ne samo neljudskosti nego i Božje odsutnosti, najzorniji je primjer u povijesti čovječanstva kako i najprofaniji prostori i odnosi mogu postati mjestom i vremenom najuzvišenije svetosti, novoga ljudskoga zajedništva i zajedništva s Bogom. »Isus je istupio iz svih realnih poredaka u svijetu... Budući da Isus stoji na granici svijeta, budući da je on izuzetak, otkriva se šansa za sve ono što u mjerilima svijeta slovi kao prezreno, nisko, bolesno, ružno, što treba protjerati i isključiti iz svih poredaka, šansa za sami opstanak čovjekov pod ovim uvjetima. On pokazuje ono mjesto gdje je čovjek, bez obzira kako propada, kod kuće.«¹²

¹¹ Karl JASPERS, *Ljudi sudbine*, 146.

¹² *Isto*, 147-148.

Onako kako je i djelovao među ljudima, kao potpuni čovjek a opet kao netko neizmjenno drukčiji, viši od čovjeka i proroka, kao sam Bog na djelu, tako je i Isusova poruka o Božjem kraljevstvu posve usidrena u svijet, u konkretnost ljudskih odnosa i istodobno je nešto više. Ono nije nikakva apstraktna, čista nebeska kategorija, nikakva stvarnost s onu stranu svijeta i konkretnoga društva, ali nije ni identifikacija s bilo kojom konkretnom svjetovnom ili društvenom, profanom ili religioznom strukturom, institucijom i praksom.¹³ Ozbiljenje Božjega kraljevstva, prema Isusovoj povijesti, jedino se događa unutar svijeta, u srcu društva, u srcu profanosti; i ondje – ali ne kao posljednje mjesto – gdje su čovjekove šanse održanja na životu, ne samo po ljudski nego i iz ljudske vjere gledano, najmanje – na rubovima društva gdje je čovjek poražen i krajnje dehumaniziran, i u političkom i u religioznom smislu, ondje gdje je čovjek ostao napušten i od svijeta i od Boga, kojemu je eventualno ostao samo nijemi vapaj za smislom. Ono rubno, ne samo kao prostorna, nego kao relacijska kategorija, postaje središte svijeta. To se pokazalo u Isusu. I taj u svakom smislu neuspješni Isusov život, posebno konac njegova života, postaje kriterijem odnosa prema svijetu i društvu. Tko se osobno otvori i prihvati nasljedovanje Isusa, bez kolebanja, malovjernosti i kompromiserstva, doživjet će da Isusova poruka o Božjem kraljevstvu i čitav njegov život izazivaju nemir i krizu kako u njegovu životu tako u postojećim društvenim odnosima.

2. Evandelje i svijet

Odmah u prvo vrijeme kršćanstva temeljnu Isusovu poruku o Božjem kraljevstvu, kao i nasljedovanju njegova života, bit će jednostavno sažeti u jednu riječ, u grčku riječ »evandelje« – dobra vijest, radosna vijest koju treba širiti »po svem svijetu«. Za kršćane, za navjestitelje Isusova evanđelja, do danas će od presudne važnosti ostati odnos prema svijetu i društvu u kojem žive i u koje hoće inkulturirati evanđelje. I kao što je to bilo već za Isusova života, i u kršćanstvu će ostati trajna napetost između svijeta i evanđeoske poruke. Ta će se napetost različito očitovati, ovisno na što se stavlja težište. Nekada će ona biti između poruke Božjega kraljevstva, na evanđelju utemeljene, i pitanja, potreba i čežnji suvremenih ljudi; nekada kao napetost između evanđelja i kulture, svetoga i profanoga, vjere i nevjere, univerzalnosti evanđeoske po-

¹³ O poimanju crkvenih službi s aspekta Božjega kraljevstva u konkretnoj povijesti, o službenju Bogu koji kroči poviješću siromašnih, te o dvjema opasnostima da se Božje kraljevstvo razumijeva ili kao »nebeska«, izvansvjetska kategorija, ili da se izjednači s Crkvom usp. Jon SOBRINO, Temelj svih crkvenih službi, u: *Concilium*, 46 (2010.) 1, 13-27, posebno 18.

ruke i partikularnih (lokalnih) interesa; nekada kao napetost između Crkve i politike, između morala utemeljena na evanđelju i amoralne svjetovne moći. Tu će napetost uvijek pratiti i unutarnja prijepornost kako kršćanina pojedinca tako i njegove zajednice, Crkve, hoće li se naime ta napetost rješavati više u pravcu onoga što se naziva mistika ili u smjeru proroštva, više u smislu kulturnoga svećeništva ili služiteljskoga svećeništva, ili svećeništva s naglaskom na »kraljevanje«, gospodarenje i vlast nad povjerenim stadom ili svećeništva s naglaskom na svoga uzora Isusa – »Dobroga Pastira«.

U svakom slučaju svijet i društvo, konkretni prostor i vrijeme, konkretna kultura i suvremenici uvijek su u obzoru kršćanske vjere i prakse. Jezikom evanđelja kazano, mogli bismo reći da je kršćaninov svijet, njegov zavičaj i kuća, slično Isusu, uvijek neka »poganska Galileja« ili na Pavlovu i prvih kršćana nadahnutom djelovanju i svijet »druge kulture«, »profana povijest« u kojoj se rađa i razvija Božje kraljevstvo, u kojem se naviješta Isusova »dobra poruka«.

Nije ništa drukčije ni danas. Prostor u kojem djeluju današnji nositelji Isusove poruke – među koje po milosti i odgovornosti, daru i zadaći prvi spadaju svećenici – nije dakle »obećana zemlja«, zemlja očišćena od krivovjerja, malovjerja, praznovjerja, nevjere i kumira. Njihova »punina vremena« je aktualno vlastito vrijeme koje se »otkupljuje« kao otkrivanje *kairosa* i djelovanje u permanentnoj krizi koju Isusova dobra poruka unosi u kršćaninov, svećenikov život a onda i društvo i svijet uopće.

Nema sumnje da je kršćanima, svećenicima evanđeosku vjeru kao trajnu krizu u svijetu i trajno pitanje suvremenicima, ikada bilo lagano svjedočiti. Kao i u Isusovo vrijeme i danas se iz mnogovrsnih razloga pribjegava brzim rješenjima, pa se ta neotklonjiva i nužna napetost između Isusova evanđelja i svijeta razrješuje često ignoriranjem problema ili pojeftinjenim odgovorima u kojima se samo prividno otklanja stvarna težina toga prijepora i time zapravo ne prihvaća činjenica da u tom kriznom ili kritičnom odnosu počiva puniji život i ponuda smisla.

U odgovorima na odnos između kršćanske poruke i svijeta, Isusova evanđelja i današnje kulture, ili Crkve i svijeta osvrnut ćemo se, tek shematski, na dvije negativne tendencije, na dva tipa svećenika koji proizlaze iz dvaju razumijevanja Crkve.¹⁴ Kažemo da će to biti shematski prikaz, jer modeli nikada nisu »čisti«, nego se miješaju. Prvi je da su svećenici »konkurenti« svijetu,

¹⁴ Trebalo bi mnogo više prostora da se analiziraju suvremeni modeli ekleziologije. Svako bi bilo zanimljivo vidjeti što je danas prisutno od klasičnoga razumijevanje Crkve kao vojujuće, trijumfirajuće i putujuće, odnosno kako su stari modeli prisutni u današnjoj praksi svećenika.

službenici Crkve kao strukture kojoj žele sačuvati »svjetovnu« moć u društvu. U drugom modelu se ističe kako dio današnjih svećenika doživljava svijet »neprijateljskim« prema njima i njihovoj poruci te u tom suprotstavljanju svijetu nastoje izgraditi zaštićeni, paralelni svijet vlastite duhovnosti. Na koncu ćemo, vraćajući se iznova na Isusovu praksu, ponuditi određeni put – put ljudskoga – da se na nov način uđe u dijalog između vjere i kulture, Crkve i svijeta.

2.1. Konkurenti svijetu

U ovom modelu svećeništva naglasak je na tome da se svećenikov identitet razumijeva više kao društvena funkcija unutar crkvene strukture, služba među drugim službama: službeništvo prevladava nad poslanjem¹⁵, birokracija nad karizmom, funkcija nad osobom. Ovaj model proizlazi iz one ekleziologije koja se, suprotno Drugome vatikanskom koncilu (ekleziologiji Božjega naroda unutar čovječanstva, zajednice svih ljudi u *Lumen gentium* i ekleziologiji Crkve služiteljice ljudima u *Gaudium et spes*), utemeljuje u razlikovanju dviju isključivih moći (ne o autonomiji svjetovnih vrjednota) – duhovnoj i vremenitoj, pa se Crkvu shvaća kao konkurentna svijetu. U nas je ovaj model sučeljavanja i otpora prema svijetu prenesen posebno iz crkvenoga antimodernizma i još više iz opiranja prošlom, komunističkom (bezbožničkom) sistemu. Zato danas imamo jednu vrstu borbene, vojujuće crkvenosti, duh trijumfalizma nad drugima i isključivost prema onima koji se ne toliko praksom koliko verbalno ne deklariraju katolicima (ateisti, agnostici i sl.).

Dakle po načelu volje za moć, moć svećenika proizlazi od društvene moći Crkve. Svećenik je »službenik koji jednu određenu crkveno-sociološku funkciju izvršava kao građansko zvanje s određeno doziranim obvezama, te pored toga još smije biti – konačno – privatni čovjek, čiji se život 'nikoga ne tiče'«¹⁶. U takvom modelu svećeništvu je umanjen svjedočko-teološki i pro-ročko-eshatološki karakter prisutnosti i poslanja u svijetu. Svećenik je, najšire kazano, u službi zemaljskih vrjednota i institucija, institucije Crkve, a ne konkretnoga čovjeka.

Primjeri za ovaj model: ako svećenik evanđeosku poruku nekritično podvrgava općoj volji puka (narod to hoće!); ako svoje služenje svodi samo na predvođenje obreda i posluživanje sakramenata; ako svećenik izgubi upitnost smisla postojanja, »kontakt s transcendentnim« ili s Isusovim evanđeljem, pa mu preo-

¹⁵ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche. Priester sein in veränderter Zeit*, Würzburg, 2009., 18-24.

¹⁶ Usp. Karl RAHNER, *Sluge Kristove. Razmatranja o svećeništvu*, Sarajevo, 1978., 64.

staje baviti se politikantskim strančarenjem i podržavanjem onih svjetovnih (politički i ekonomskih) struktura koje podržavaju njega, strukturu njegove Crkve i postojeće odnose u njoj. Zacijelo, u nas nije rijetkost da neki biskupi i svećenici, suženoga duhovnoga horizonta, svoje poslanje svode na plošnu politiku, a za svoje sugovornike pa i najbolje prijatelje smatraju političare, ekonomske moćnike i svjetovne uspješnike. Takav svećenik svojim poslanjem ne unosi evanđeosku krizu u društveni, politički život shvaćen u najširem smislu, nego se stavlja u službu parcijalnih politika ili samo brani moć Crkve u društvu. Po starom, pretkoncilskom (osobito jozefinističkom) modelu, odgaja vjernike za »dobre građane«, odnosno za poslušnike određene politike. Time poruku evanđelja ostavlja po strani ili je instrumentalizira za neevanđeoski, svjetovni cilj.

Može se kazati da se u takvom modelu svećenik posvjetovnuje (»biti od svijeta«), slijedi logiku svijeta, političke moći i društvenih povlastica. Za takvog tipa svećenika danas se voli reći da je »snalazljiv«, »poduzetan«, dobar graditelj, menadžer, humanitarni radnik ili vrsni organizator liturgijskih slavlja. Ovakav model svećeništva prouzrokuje privid ispunjena vremena, uspješnosti, a što prati naglašeni pastoralni aktivizam koji svećenika ne samo duhovno osiromašuje nego čini permanentno umornim, nervoznim, nestrpljivim, nevidljivim za druge skupine ljudi kojima je po evanđelju također poslan – od onih koji su istančanoga traženja (kao što su u najširem smislu intelektualci i kulturnjaci, ateisti i agnostici, distancirani od Crkve...) do svih onih malenih, nevidljivih i socijalno neuglednih koji smisao traže izvan društvene moći, koji najjednostavnije kazano traže da ih netko ljudski sasluša. Takvi se svećenici, često ljudi bez odnosa, u konačnici »izgube« u svjetskom. Njihova riječ, egzistencija uopće, prestaje biti znakom božanskoga, transcendentnoga, proročko-eschatološkoga u svijetu.

U ekleziološkom modelu po kojem je Crkva konkurent svijetu, njezini svećenici se »takmiče« u društvenim, građanskim funkcijama. To društvu ili državi može i odgovarati, osobito za one poslove iz socijalnoga sektora koji se nikada u potpunosti ne mogu riješiti, kao što su svi vidovi socijalne skrbi, od rada s bolesnima, traumatiziranima, siromašnima, do obrazovanja i kulture. Međutim, pritom se nedovoljno registrira da svećenik nije najprije socijalni (ni kulturni) radnik, nego navjestitelj evanđelja, »Božji čovjek« (K. Rahner). Unutar Crkve on je najprije oblikovatelj i voditelj zajednice vjernika, a tek onda liturg i socijalni radnik.¹⁷ Isto tako, u ovom ekleziološkom modelu nedovoljno

¹⁷ Ovdje se oslanjamo na Skaove postavke o svećeniku: Jean-Louis SKA, Svećenik u Starom i Novom savezu, u: *Služba Božja*, (2009.) 2, 131-152. »Dok je u prirodnim religijama svećenik izdvojen iz profanog, a u židovstvu odijeljen i od vjernika, slično kao što je Izrael

se ozbiljno registrira tihi otpad od Crkve, distanciranje mnogih od svećenika i župskih zajednica, distanciranje onih čije traženje završava u nekoj drugoj zajednici, možda paralelnoj unutar same župske ili crkvene zajednice, ili posve izvan njih gdje bivaju saslušani, prihvaćeni i gdje njihova pitanja dobivaju koliko-toliko zadovoljavajuće odgovore.

Sveden na funkcionara crkvene institucije¹⁸, svećenik depotencira evanđelje, ako želi privući pozornost samo na sebe, ako u strahu da ne bude prihvaćen svoj govor posve prilagodi jeziku svijeta a svoju praksu praksi svjetovnjaka; ako brani vladajuću ideologiju, ako čeka da mu svjetovna vlast omogući »uspješno« djelovanje, od pomoći za gradnju crkve i drugih potrebnih objekata, do onoga da mu »sabire« vjernike u crkvu, djecu na vjeronauk i u svakom barem važnijem crkvenome događanju svojom prisutnošću (naročito medija) podržava njegove aktivnosti. Takvi se svećenici inače vode izvanjskim, građevinskim poduzetništvom, brojem posjetitelja crkvenih manifestacija, a ne toliko kvalitetom života iz vjere i osobnim uvjerenjem svojih vjernika.¹⁹

Kao što Crkva ne može biti »religijska udruga« za pružanje socijalnih ili kulturnih usluga u društvu²⁰, tako ni svećenička služba ne može biti zamijenjena

odijeljen od pogana, prema Novom zavjetu nema više razdvojnica ni između svetoga i profanoga, ni između naroda. »Isus Krist (...) bira učenike i apostole, a ne svećenike, i ne 'posvećuje' svoje učenike za svećenike. Isus Krist ne povjerava svojim učenicima zadatak da sagrade neki novi hram i da prinose žrtve. Njihovo je poslanje različito i nema nikakvu izričitu ili neposrednu 'kultnu' dimenziju. Njihova je dužnost propovijedati evanđelje Kraljevstva i oformiti zajednicu koja će živjeti po tom idealu (usp. Mt 28,16-20). Bez daljnega, i te će zajednice imati svoje liturgijske obrede; ali ono što je bitno nije stari ili novi oblik obreda ili liturgije, nego novi temelj egzistencije koji dolazi od otajstva Isusa Krista umrlog i uskrslog. Evanđelje naviješta novi život, novi način bivanja a ne samo neki novi način obrednog slavljenja Boga« (Jean-Louis SKA, Svećenik u Starom i Novom savezu, 139).

»Prve su se zajednice veoma brzo organizirale i stvorile strukture kako bi se mogle suočiti s poteškoćama svakog života u zajednici. Jedna od tih struktura bila je 'prezbiterat'. U NZ-u nikada se ne govori o 'svećenicima' u zajednici, nego o 'prezbiterima' tj. o 'starješinama'. Ta institucija bila je vrlo poznata u židovskom svijetu. O njoj ima puno tragova u SZ-u. 'Starješine' su bili laici zaduženi za upravljanje životom u mjesnim zajednicama. Od grčke riječi 'prezbiter' ('starješina') dolazi u mnogim jezicima riječ 'prijest' (engl.), 'prete' (tal.) i sl. Riječ 'svećenik' lat. 'sacerdos' znači 'onaj koji daje sveto', 'onaj koji prinosi žrtve', 'stručnjak u svetim stvarima'. Pojavljuju se i druge funkcije koje se uvijek dobro ne razlikuju, kao npr. služba 'episkopa' ('nadglednika', 'čuvara', 'zaštitnika'), koji će postati 'biskup'« (Jean-Louis SKA, Svećenik u Starom i Novom savezu, 146). Kasnije će kroz povijest prevladati ideja svećenika kao »stručnjaka u svetim stvarima« što će ga izuzeti, odvojiti od vjernika (laika), njegova će uloga biti svedena najviše na sakramente, obrede, funkcionara svetoga.

¹⁸ Usp. Karl RAHNER, *Sluge Kristove*, 64.

¹⁹ Usp. *Isto*, 20.

²⁰ Gisbert GERSHAK, *Biti svećenik u ovom vremenu. Teologija – pastoralna praksa – duhovnost*, Zagreb, 2010., 224-227.

nikakvom čisto društvenom funkcijom, čak ni onom koja je u sebi iznimno humana, jer se ljubav i svjedočenje Boga, ne može bez ostatka izjednačiti s ljubavlju prema bližnjemu²¹, niti se vjera može iscrpsti u najboljoj moralnosti.

2.2. *Neprijateljski svijet*

Druga tendencija u odgovoru na napetost između evanđelja i svijeta, kršćanske poruke i naših suvremenika, između Crkve i društva (kulture), odnosi se na onaj tip svećenika koji svijet i odnose u njemu razumijeva smetnjom vjeri, štoviše prostorom i odnosima vjeri protivnih, neprijateljskih sila. Model ekleziologije ima sličnosti s klasičnim poimanjem »vojujuće Crkve«, u kojem ima natruha manihejskoga gledanja na stvoreno, pa svećenik ima zadaću »dove- sti« nepokoreni i zlim silama podložni svijet u Božji red. Neki svećenici to čine misionarski revnosno, u svijetu, a drugi molitveno ili isposnički u manjim zajednicama ili samostalno, mimo svijeta ili uzmičući od njega.

U ovom se modelu redovito nastoji »remistificirati« svećenika i njegovo ulogu. Zadnjih desetljeća, nakon sumnje u uspjeh i odstupanja od duha Drugoga vatikanskoga koncila i vraćanja u pretkoncilski mentalitet, ima dosta primjera za to. Za ilustraciju navest ću tek neke.

Usljed smanjenja svećenika i sve većeg angažmana laika u Crkvi, svećenika se želi radikalno izdvojiti od ljudi pa ga se pre naglašeno predstavlja samo kao »mističnoga reprezentanta« Isusa Krista. Njegova se služba svodi na samo njemu pridržane ovlasti: konsakraciju u euharistiji i otpuštanje grijeha u ispovijedanju²² što osiromašuje cjelinu njegova poslanja i nosi opasnost da ga se svede samo na obrednoga (magijskoga!) službenika, na svećenika kulta.

Remistificiranju svećenika pripomaže i proglašavanjem Velikoga četvrtka gotovo samo »svećeničkim danom«, dok se u pozadinu gura daleko šire i bogatije značenje toga dana. Dostatno je vidjeti kako na taj dan ima vrlo malo vjernika na misi Gospodnje večere.

Slično je i s danom Prikazanja Gospodnjega u Hramu ili Svijećnicom koja se zadnje desetljeće »uzdiže« na Dan posvećenoga života, »dan redovnika«, dok za druge vjernike i »dijecezansku Crkvu« gotovo gubi značenje kao da evanđeoski »savjeti« nisu Isusovi »zahtjevi« upućeni svima koji žele biti

²¹ »Ima i prebjega koji su bili pozvani slijediti životni stil Isusa Krista, ali su se uplašili da ih ljudi neće razumjeti, okrenuli se i ljubav prema Bogu zamijenili ljubavlju prema bližnjemu. Tako ništa više ne mogu navijestiti, više nemaju naloga da od ljudi zahtijevaju nešto više od onoga što je već sadržano u njihovom poimanju samih sebe. Oni se gube u anonimnosti humanuma« (Hans Urs von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, Zagreb, 2010., 61).

²² Usp. *Isto*, 25, 83.

njegovi učenici, a ne samo »izabranima«. I ne krije li se tu staro lukavstvo svake vlasti, i one crkvene, da se od »nižih« i »podložnika« traži poslušnost i savršenstvo, slično onoj Isusovoj o tovarenju bremena drugima, dok se sebe izuzima od toga zahtjeva?

Čini se da je i u ovoj godini svećenika, postavljanje za uzor arškoga župnika, svećenika iz konteksta predmoderne – antagonističkoga modela Crkve prema svijetu – prisutan dio duhovne strategije remistifikacije svećenika, iza kojega se dijelom skriva povlačenje od »pokvarena« svijeta u obrambenu samodovoljnost. Nije upitna godina svećenika, nego može li se tek jedan svećenik, ako uopće ikogi, postaviti svim svećenicima za uzor?! U ovom se svećeničkom liku-uzoru posebno naglašava krjepost pobožne poniznosti koja je, zacijelo, neotklonjiva iz svećeničke i uopće kršćanske egzistencije. No, krjepost poniznosti, uz to što ju je teško verificirati, nedovoljna je za integritet svećenika i uopće Isusova nasljedovatelja. Kod Isusa su poniznost, poslušnost ili ako se hoće »predanje« Božjoj volji – riječ tako draga i nezaobilazna u suvremenoj kršćanskoj (i svećeničkoj) duhovnosti – uvijek praćena ne samo njegovom proćkom i pastirskom revnošću, njegovom odlučnošću da izvrši svoje poslanje posred ljudi pa i u suprotstavljanju ljudima, nego i u svjesnom i slobodnom traženju od Boga da ga mimoide kalež ljudske osude i patnje, dakle i u otklapanju svakoga mogućega »užitka« da se trpe osude ljudi i odbacivanje svijeta.

U suvremenom razumijevanju poniznosti (predanja) ima ne samo »razočaranja« nad doista složenim i podijeljenim svijetom, nego i lažne, pa i lice-mjerne skromnosti koja skriva strah od svijeta a što je u konačnici izraz slabe (oportunističke i kompromiserske) vjere. Zato je danas puno »svećenika mirovnjaka«, profesionalnih pacifista, »kultnih proroka«²³ koji zatvoreni i zaštićeni crkvenim dvoranama, osiguranim materijalnim blagostanjem i relativno dobrim društvenim statusom nerijetko odašilju neprijateljske riječi prema svijetu. Malo je revnih pastira koji dijele sudbinu sa svojim vjernicima, sa svojim bližnjima u svijetu, osobito onima kojima siromaštvo, samoća ili raznovrsna socijalna podčinjenost nisu izbor, nego gotovo nepromjenljiva sudbina.²⁴ Nije malen broj svećenika koji se u tobožnjoj poniznosti povlače od svijeta i grade svoje uske pobožne svjetove. Čini se i da nije malen broj onih koji svojim vjernicima žele samo ugađati, nuditi im Boga koji im »paše«, uniženo se udvarati

²³ Ovdje se oslanjam na von Balthasarovu usporedbu s prorokom Jeremijom kao i na studije o svećeniku kao nasljedovatelju Isusa Krista, onomu u kojem su nalog (poslanje) i osoba jedno (usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 66-69).

²⁴ Ovdje se aludira na redovničke zavjete. Usp. Johann Baptist METZ – Tiemo Rainer PETERS, *Pasija za Boga i zbog Boga. Redovnička egzistencija danas*, Sarajevo – Zagreb, 2009., 24-37.

poglavarima, a manje onih koji su proročki zauzeti za neprilagodljivo evanđelje usred svijeta i Crkve. O jedinstvu svećeničke poniznosti i revnosti teolog von Balthasar kaže: »Ponizan svećenik neće upasti u kušnju da mi nudi nešto što nije Božja riječ za mene; revan svećenik neće dopustiti da joj izmičem.« Svećenik treba »s radosnima biti radostan, sa žalosnima žalostan, ali mu nikada nije dopušteno da s kolebljivima i nesigurnima iz solidarnosti bude kolebljiv.«²⁵

Gornjem treba pribrojiti i pitanje razloga izbora svećeničkoga poziva i smisao ostajanja u svećeništvu.²⁶ Izgleda da bi se moglo kazati da većina koja se zadnjih desetljeća odlučuje za duhovno (svećeničko) zvanje, u tom zvanju traži ponajviše zaštitu od nelagoda u svijetu (sklanjanju se s ulice, od droge, alkohola, kriminala i sveopće pokvarenosti društva). Traži se sklonište od nepovjerljivoga, nemirom i karijerizmom označene kulture, materijalizmu i hedonizmu sklonih suvremenika. Nije ovdje riječ da se nekoga osuđuje ili nekome olako i s nekoga moralizatorskoga visa zabranjuje pristup svećeništvu, ili da se zadire u ono što takvi kandidati, među kojima i dio neispravno nazvanih »kasnih zvanja« (Bog ne zove kasno!), sebi priskrbljuju kao »izravan« poziv od Boga, nego da se bude svjesno kako današnji svećenički pozivi mogu biti označeni traženjem samo individualiziranoga smisla života.

Među današnjim kandidatima ima i onih čija religioznost ima patoloških crta, ali koji su istodobno nepoučljivi (»neponizni«) i nepopravljivo sigurni kako su na pravom putu, s neupitnom misijom da »obraćaju« i kršćane i Crkvu i svijet. Nije rijetkost da takve – iz straha za budućnost i nestanka svećenika²⁷ – i njihovi odgojitelji a još više ordinariji podržavaju ne uviđajući da se lošom kvalitetom gubi vjerodostojnost. Štoviše snižavaju se ne samo kriteriji za učenje i studij, dakle teološka kompetencija (ne samo da se studij teologije smatra najvećom preprekom do svećeništva), nego se relativiziraju i drugi potrebni kriteriji, kao što su ljudskost i moralnost, neupitni za svećeničku službu.²⁸

²⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 59.

²⁶ Današnji kandidati se u svojim karakteristikama uvelike razlikuju od prijašnjih. Usp. IVAN PAVAO IL., *Pastores dabo vobis (Dat ću vam pastire). Apostolska pobudnica o odgoju svećenika u aktualnim okolnostima* (25. III. 1992.), Zagreb, 1992., br. 3 (dalje: PDV).

²⁷ U sličnom smjeru idu i razne pobožne vježbe i umnažanje molitava za svećenička zvanja, »maratonske molitve« koje sličie fanatičnoj molitvenoj buci Baalovih svećenika iz vremena proroka Ilije a na koje se Bog oglašuje. Za nedostatak svećeničkih kandidata često se neodgovorno krivnja prebacuje na roditelje ili na nemoralnost svijeta u kojem živimo, na nespремnost običnih vjernika žrtvovati se. U tome se ide čak i dotle da se nedostatak duhovnih zvanja proglašava Božjom kaznom (usp. Johannes RÖSER, *Der Priester von heute*, u: *Christ in der Gegenwart*, 61 (2009.) 39, 427-428).

²⁸ Prema Brantzenu svećenik treba imati sljedeće kvalitete za dušobrižništvo: pastoralno-teološka kompetencija, organizacijska sposobnost, psihička ili socijalna kompetencija te

S druge strane, nije malen broj svećenika koji se osjećaju umornima od aktivnosti pa i razočaranima u ono što su radili jer im nije donijelo očekivano.²⁹ Osjećaju se anonimnima, nekorisnima i bezuspješnima u svijetu u kojemu su i njihova vjera i njihova Crkva stvarna dijaspora, u kojem iskusuju »društvenu bezavičajnost Crkve«³⁰. Stoga su se sveli na svećenike profesionalce koji rado izmiču u sigurni krug svojih obitelji, u privatni svijet hobija i prijatelja, a o pitanju širega smisla njihova svećeničkog poslanja ne žele ni misliti.

U ovaj ekleziološki model, za kojega primjenjujemo pridjev »neprijateljski« u odnosu prema svijetu, može se pribrojiti i tip borbenoga svećenika nacionalnoga, zastupnika »nacionalnoga misticizma« kojega je primarno misionarsko djelovanje usmjereno na jačanje nacionalne svijesti ili državotvornosti. Nije novost ni za jednu religiju da čak isposnici, duhovnici »izvan« svijeta, postanu nacionalni fundamentalisti. I danas se ekstremi dodiruju: politički radikalizam zelota susreće se s apolitičnim radikalizmom anahoreta, duhovnih emigranata iz svijeta³¹, politička religioznost s antipolitičkom duhovnošću.

U ovom kontekstu i za naše vrijeme je indikativna Le Goffova usporedba dvaju tipova svećenika, crkvena čovjeka, intelektualca iz srednjega vijeka: svetoga Bernarda i Abelarda. Njihovo se razlikovanje utemeljuje na različitom pogledu na ulogu svećenika u svijetu. Jedan je, smatra Le Goff, moralizator, drugi humanist; jedan ratnik za vjeru, drugi traži razumsko opravdanje vjere; jedan u čovjeku vidi samo grješnika i mogućega heretika, nevjernika, drugi vidi ljudske slabosti i ljudsku krhkost koju treba tolerirati; jedan je monaški spiritualac, drugi u istraživanju i dijalogu traži argumente za svoje mišljenje; jedan je zagovornik svetoga neznanja, bijega od knjige, od sveučilišnoga Pariza kao Babilona i đavolje jazbine u šume, drugi zagovara školovanje, znanje smatra Božjim darom i sredstvom slobode od nasilja.³²

duhovna kompetencija (usp. Hubertus BRANTZEN, *Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge*, Freiburg – Basel – Wien, 2000., 207-213).

Apostolska pobudnica *Pastores dabo vobis* posebno inzistira na ljudskoj formaciji unutar svećeničke formacije. Svećenici trebaju biti ljudi sposobni za dijalog, sposobni živjeti i voditi zajednicu, ljudi afektivne zrelosti, slobode i istine, ljudi moralnosti i izgrađene savjesti. Istodobno vrlo snažno inzistira na intelektualnoj formaciji svećenika, na filozofiji i teologiji, upravo u aktualnoj krizi uma i vremenu sumnje u ljudski razum i razumsko traženje istine (usp. PDV, br. 43-44. i 51-53).

²⁹ O razočaranju i tzv. *burnout* sindromu svećenika usp. Gisbert GERSHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 316-322.

³⁰ Karl Rahner, *Sluge Kristove*, 66.

³¹ Usp. Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 253-266, posebno 265.

³² Za sv. Bernarda Le Goff još kaže: »Taj seljak, feudalac i prvenstveno ratnik nije u stanju shvatiti urbanu *intelligentia*. Protiv heretika i nevjernika on vidi samo jedno rješenje: silu. Prvak oružanog križarskoga rata ne vjeruje u intelektualni križarski rat. Oglušuje se na traženje Petra Časnoga da pročita prijevod Kur'ana kako bi Muhamedu mogao perom

Šira bi lista bila onih koji izgledaju kao da nikada nisu čitali ili slušali evanđelje pa ne uviđaju da je Isus, da su prvi učenici, osobito Pavao, izvukli vjeru iz svakoga oblika sputanosti, osobito iz svake vrste nasilja i terora, ne samo fizičkoga nego i duhovnoga, a da pritom nisu zaniijekali pojedinačno, partikularno, nacionalno, lokalno, da nisu sveli Crkvu na nacionalne okvire, na »etnofiletizam«, od čega boluju mnoge »nacionalne« Crkve, ne samo neke pravoslavne i protestantske nego, i neke katoličke.

Nacionalnom misticizmu vrlo lako pribjegavaju i oni svećenici koji su svoju teologiju sveli na plitko sociologiziranje ili koji na uzavreloj nacionalnoj sceni u borbi za vlast traže svoje mjesto jer ga ne mogu naći na putu naviještanja evanđelja što je, jasno, mnogo zahtjevnije. Svećenik nacionalnoga sklon je pronalaziti unutarnje i vanjske neprijatelje i ondje gdje ih nema ili gdje oni praktično nisu toliko značajni i ondje gdje nema nikakve tajne urote ni plaćenštva, nego je riječ o nužnoj kritičnosti s aspekta Isusova evanđelja.

Jedan tip svećenika unutar ovog ekleziološkoga modela odnosi se i na one svećenike koji njeguju duhovni aktivizam. Takvi su stalno u duhovnom pokretu, skloni novotarijama, raznoraznim pobožnim praksama s primjesama istočnjačkih duhovnosti³³, s mentalitetom novih religioznih pokreta, pa i magijskim psihologiziranjem kojim pojeftinjuju milost, zatomljuju ili krivo odgovaraju na teško pitanje Božje odsutnosti u ljudskoj bolesti i patnji, socijalnim nepravdama, situacijama nasilja i zla. Za ovaj tip svećenika Rahner je još davno kazao da je »psihoterapeut u staromodnoj odjeći čarobnjaka«³⁴. Takvi svećenici nisu zadovoljni s jednostavnošću evanđeoske duhovnosti, niti s duhovnošću vlastite tradicije. Oni uvijek traže »više« i neumorno pune novim izmišljanjima vlastitu prazninu duhovnoga smisla (*horror vacui*). Takvim svećenicima čak je i euharistija malo, djeluje im »siromašna«, pa je »podebljavaju« i »proširuju« raznoraznim molitvenim »resama« i pobožnim vježbama.

odgovoriti. U samoći samostana, u mističkoj meditaciji – koju uzdiže do vrhunca – crpi ono čime će se kao pravednik vratiti među svijet. Taj apostol isposničkoga života uvijek je spreman na borbu protiv novotarija, koje smatra opasnim. Zadnjih godina života praktički upravlja kršćanstvom, svoja pravila nameće papi, odobrava osnivanje vojničkih redova, cijeli Zapad želi pretvoriti u viteški red, u Kristovu vojsku: on je preteča Velikog Inkvizitora« (Jacques Le GOFF, *Intelektualci u srednjem vijeku*, Zagreb, 2009., 86).

³³ Na odnos kršćanstva prema budizmu posebno ukazuje Guardini: »Postoji jedini koji bi mogao nadahnuti našu misao da ga se postavi u Isusovu blizinu: Buddha. Taj čovjek znači veliku tajnu. On se nalazi u jednoj zaprepašujućoj, nadčovječanskoj slobodi; istovremeno posjeduje i neko dobro, moćno poput svjetske sile. Možda će Buddha biti posljednji s kojim će se kršćanstvo konfrontirati« (Romano GUARDINI, *Gospodin*, Đakovo, 2000., 329-330).

³⁴ Usp. Karl RAHNER, *Sluge Kristove*, 65.

U svijetu, a kod nas u postratnom vremenu pogotovo, pojavili su se i »duhovni gurui« koji razlog svoga specifičnoga poslanja vide u ranjenosti mnogih ljudi, što je činjenica, kao i u ignoriranju, neuviđavnosti i neprikladnim odgovorima tzv. velike Crkve i oskudnosti redovnih pastoralnih usluga. Svoju legitimnost brane neupitnim poznavanjem Božje volje i njegova nauma, izvanrednim duhovnim moćima i mnoštvom vjernika koji im se utječu. Neki među njima, svoj »financijski blagoslov«, majstorski skrivaju selektivnim citiranjem Pisma, jednostranim pozivanjem na papu i učiteljstvo te lukavim odnosom prema strašljivim ili potkupljivim poglavarima.

I ne ulazeći u svu složenost ovoga fenomena, u kojem često ima kako opravdane ljudske nesigurnosti tako i svjetovnoga koristoljublja – od dominacije nad drugima do skupljanja novca – treba kazati da ovaj model svećeništva nije nešto posve novo ni u kršćanstvu ni u drugim religijama. Svaki put kada bi se religija izvanjštila, posvjetovnjačila (politizirala), pojedinci i čitavi pokreti povlačili bi se iz svijeta i tražili sebi duhovnoga vođu. Njihova bi prva kritika bila prema onima najbližima, prema vlastitim suvjernicima, u kršćanstvu dakle prema Crkvi, a tek onda prema širem društvu. (Slično je recimo i u islamu. U BiH to su sa svojim razlikama mladomuslimani i vehabije.) U ove struje spadaju ne samo heretici i shizmatici, nego dijelom i monaštvo kao i dio zapadnoga redovništva.

U njemu je prisutna jedna vrsta »bijega od svijeta« u sigurnost privatiziranoga životnoga smisla koji se onda želi ucijepiti među ljude koji traže smisao u svojim nemoćima, nevoljama i patnjama. Budući da se svijet smatra opasnošću, prostorom zlih sila i đavla, neprijateljskim prostorom u kojemu skoro nema Boga i gotovo nije moguće sresti Isusa, onda je logično da se Boga traži u malim, izabranim pa i isključivim zajednicama, da se Boga intimizira, privatizira u vlastitu nutrinu (u srce), da se Isusa Krista najviše promatra kroz njegova čudesa, kao i da se Isusu Kristu vrše klanjanja, kako se voli kazati u tim »svjetovima«, u najvećem »čudu« na zemlji – u Presvetom oltarskom sakramentu, u čestici kruha. Jer se Isus sve teže susreće u licima suvremenika i bližnjih, on postaje »sveti sužanj« tabernakula kojemu se treba »smilovati« jer su ga ljudi zaboravili. I jer se Boga ne susreće u svijetu, nastoji ga se lokalizirati u monstranci kao privilegiranom i najuzvišenijem mjestu Božjeg očitovanja u svijetu.

Svećenici ovoga ekleziološkoga modela nisu lišeni fanatizma. Slično svim revolucionarima, jer se ne mire sa svijetom, i ovi duhovni revolucionari često misle da oni mogu svijet popraviti i vratiti mu smisao.³⁵ Njihov je

³⁵ Ovdje se oslanjam na Spaemannovo razmišljanje o fanaticima i cinicima u odnosu na događaje, na situaciju u kojoj djeluju. »Fanatik je onaj koji ustrajava na tome da smisao

jezik pun pobožna afektiranja i fraza, pojednostavljen, sofisticiran selektivnim svetopisamskim citatima i nabožnim sloganima za svaku priliku, lišen logike i racionalnoga obrazlaganja vjere. Upravo zbog svoje fanatične pojednostavljenosti, gdje se ne traži razumna, nego slijepa vjera, ovakvi svećenici privlače mnoge ljude patnike čija je patnja »nesnošljiva« ili one koji se straše nemira svijeta, logike i teološkoga obrazlaganja, koji bježe od svojih ali i pitanja i sumnja svojih bližnjih. Privlače mnoge koji žele brza rješenja i brzu utjehu, ili sva pitanja i sumnje redovito simplificirano svode na Božju kaznu ili čak opsjednutost zlom, ili kada nemaju rješenja onda propisuju »izuzetne« molitve i djela pokore. Što god se više osjeća da je Bog iščezao iz svijeta, to se više govori o prisutnosti zlih, neprijateljskih i demonskih sila u svijetu i čovjeku.

Osim pozivanja na izvanjskost, moć čudesnih ozdravljenja, na brojčano mnoštvo vjernika koji im dolaze, unutar ovoga ekleziološkoga modela njegovi se svećenici vole opravdavati Isusovom riječi kako Bog izabire »malene da posrami mudre«. (U tom kontekstu treba gledati i mnoga današnja kriva opravdavanja zašto se za uzor svećenika stavlja arški župnik i zašto se omalovažava teološka dimenzija svećeništva.) Pritom se suspektna riječ »mudri« najviše odnosi na intelektualce i teologe i njima se već u polazištu doznačuje najveći mogući grijeh – grijeh oholosti (intelektualizma), dakle i manjak vjere. U tek okazionalnim razgovorima s teolozima, jer je ovakvim svećenicima teološko propitivanje i dijalog prazno teoretiziranje i najveće gubljenje vremena, takvi svećenici se također – što je potpuna kontradikcija – često pozivaju na neko svoje, samo njima pridržano »znanje« za koje su uskraćeni ti »mudri« racionalisti i intelektom hladni svećenici. Znaju čak tvrditi da se ono o čemu oni govore, osobito o »iskustvu Boga«, ne može shvatiti razumom dok se istodobno uznose svojom, samo njima omogućenom, bliskošću s Duhom Svetim i njegovim darovima – kao da među prve darove Božjega Duha upravo ne spadaju mudrost i razum.

postoji samo kao smisao koji smo mi postavili i realizirali. (...) Fanatik je svaki revolucionar koji ne priznaje nikakve moralne granice svoga djelovanja, jer polazi od toga da tek kroz njegovo djelovanje smisao uopće dolazi na svijet – dok svako moralno stajalište polazi od toga da je smisao uvijek već tu, naime po egzistenciji svakog pojedinog čovjeka i da bi, kad ne bi bilo tako, svako nastojanje da se učini nešto smisljeno bilo uzaludno. (...) Suprotnost fanatiku je cinik, premda se u praksi brka s njime. Cinik ne zastupa stranu smisla protiv zbilje, nego stranu zbilje protiv smisla, on se odriče smisla. On i djelovanje promatra s aspekta mehaničkoga događanja. On vjeruje u pravo jačega. (...) Cinika se ne može napadati jer je od početka zauzeo stranu besmislene zbilje. Fanatiku, takoreći, pjena udara na usta; cinik se ceri. Često nakon nekog vremena fanatic postaje cinikom, kad naime iskusi nadmoć realnosti protiv koje se bori. Obojica su u osnovi od početka međusobno suglasni da je zbilja koja okružuje naše djelovanje, koja mu prethodi i u koju se ono ulijeva, besmislena« (Robert SPAEMANN, *Osnovni moralni pojmovi*, Sarajevo – Zagreb, 2008., 113-114).

I dok intelektualci i teolozi, makar i rijetki među njima, u skromnosti i samokritičnosti vjere³⁶ ostavljaju prostor mišljenja i argumentima drugih, ovi sofistijom opskrbljeni inženjeri ljudskih duša pozivaju se na posebnu vrstu znanja, »tajnoga znanja« (na samo svoju gnozu) za koje su prikraćeni oni »mudri« zbog svoga navodno kompliciranoga intelektualizma, male vjere i zatvorenosti djelovanju Božjega Duha. Dok pojedini teolozi nastoje sačuvati »božanstvo« Boga, dok čak i pojedini ateisti i agnostici – misli se na one kojima ateizam i sumnja nisu intelektualna poza ili sredstvo društvene moći – iskreno nastoje sačuvati »drugost« Boga, čistoću kršćanstva i moralnu sliku Crkve, ovi religiozni sveznalci su s Bogom posve na »ti«. Omalovažavanjem teologije i razumskoga opravdanje vjere niječe se dvijetisućljetna teološka tradicija koja je neporecivo pridonijela kršćanstvu i Crkvi plodonosan susret s različitim svjetovima, narodima, religijama i kulturama. Istodobno, preuzetno se i neispravno sučeljavaju skromna molitva i intelektualno pošteno traženje istine.

Neprijateljski odnos svećenika prema svijetu vrlo je često izraz neobrazovana (nekultivirana) duha, primitivizam obučen u moć liturgije, kulturni pesimizam stran evanđelju. Naime, ovaj tip svećenika – a svećenici su od Arona, preko Elijevih sinova do velikih i malih svećenika Isusova vremena skloni lijenosti duha, zaglupljivanju, zavođenju i iskorištavanju svoga puka – nastoji da vlastiti vjernici ostanu na razini nezrele i neautonomne vjere, vjere koja nije praćena razumnom i slobodnom odlukom. Razumljivo je onda da su takvim svećenicima ljudska autonomija i autonomija svijeta o čemu tako razložno govori Drugi vatikanski koncil, da su im zreli i slobodni ljudi, protivnici pa i neprijatelji. I jer su izgubili bitku sa »zrelim« svijetom, ne mogu naći svoj prostor i ulogu u njemu. Jer ne mogu podnijeti svoju »malenost«, »bespomoćnost« i »bezuspješnost« na uzburkanom i promjenjivom suvremenom tržištu duhovnoga, grade svoj vlastiti svijet. Jer su u konačnici nepovjerljivi i sumnjičavi prema ljudima, onda je tim duhovnim revolucionarima ostala samo ljudska »intima« kao »područje« djelovanja. Zato se posvećuju religioznom psihologiziranju, psihoterapijskim duhovnim vježbama koje slične rudarskom »kopanju« po nutrinama ljudi i to najviše na dva vrlo osobna područja: na području odnosa s Bogom – to je molitva, i na području međuljudskih odnosa – tu je najprije seksualnost. Dakle na onim područjima u

³⁶ Više nego zanimljivo je zapažanje Irsiglera da nužna samokritika vjere i religije u biblijskom Izraelu počiva na dva stupa: na velikoj baštini klasičnih proroka i na kritičkom potencijalu mudrosne tradicije (usp. Hubert IRSIGLER, »Meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein« (Spr 8,31). *Welt-Weisheit im Glauben des biblischen Israel*, u: Thomas BÖHM (ur.), *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?*, Freiburg – Basel – Wien, 2009., 62).

kojima nijedan čovjek, nijedan vjernik nikada nije ni osiguran ni jak. Upravo ti misionari duša smatraju da je Bogu pravo mjesto samo u ljudskoj intimi. Njega nema u svijetu, u društvenim i crkvenim strukturama, nego je jedino u slabostima i grijesima pojedinca, u njegovoj nesređenoj i nečistoj nutрини.³⁷ Ako se govori o nekom zlu izvana, izvan čovjeka, onda se to redovito svodi na nečiste sile, demone ili đavla.

Ovi svećenici nastoje tobože spasiti Boga, osigurati mu mjesto u skrivenom i nepoznatom, u neriješenim problemima, u nesrećama i nevoljama, a nikada u srcu svijeta, društva, kulture i svakodnevnoga života.³⁸ Istodobno zagovaraju takvo djelovanje i duhovnost kojima su tjelesno zdravlje, »financijski blagoslov« i odsutnost napora, patnje, bolesti, vlastitoga križa jedini cilj.

Nerijetko se događa da se ovi svećenici nađu vrlo lagano »zajedno« s onim svećenicima koji su u konkurenciji sa svijetom ali u posve svjetovnom smislu pa zajednički, oni prvi na politički a ovi drugi na apolitički i antipolitički način, prepuštaju (redovito najlošijoj) politici i svoje vjernike, sav javni prostor i društvene odnose. Svedena na intimu, na osjećaje, »religija prestaje biti opasnom za bilo kakvo umno ili praktično djelovanje«³⁹, lišava se dimenzije krize i izazova za društvo, utapa se u proizvoljnoj subjektivnosti, a Isusova zahtjevnost za ostvarenje Božjega kraljevstva među ljudima povlači se u privatnost. Nema sumnje, pitanje politike, ne politikantstva i strančarenja, kao brige za zajedničko, opće dobro, te tendencija suvremenih svećenika k apolitičnosti i antipolitičnosti jedno je od temeljnih pitanja odnosa kršćanske vjere i svijeta a time i pitanje značenja svećeničkoga poziva.

³⁷ Usp. Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, ²1993., 156-159, pismo od 8. VII. 1944.

³⁸ »Pokušava se dokazati svijetu koji je postao zreo da on ne može živjeti bez 'Boga pokrovitelja'. Pa kada je već došlo do kapitulacije u svjetovnim pitanjima, još ipak ostaju takozvana 'posljednja pitanja' – smrti i krivnje – na koja jedino Bog može dati odgovor te su zbog toga potrebni Bog, Crkva, župnik. Mi dakle živimo na izvjestan način od tih takozvanih posljednjih čovjekovih pitanja. No što ako ona jednom ne budu više takva, to jest ako se na njih odgovori 'bez Boga'? No eto i sekulariziranih nastavljača kršćanske teologije: egzistencijalističke filozofije i psihoterapeuta. Oni sigurnom, zadovoljnom i sretnom čovjeku dokazuju da je on u stvari nesretan i očajan, samo što to ne želi uvidjeti, te da se nalazi u nekoj nevolji za koju on uopće ne zna i iz koje bi ga samo oni mogli spasiti. Gdje god susretnu zdravlje, snagu, sigurnost, jednostavnost, tamo oni njuše, glođu ili ostavljaju pokvarena jaja. Oni idu za tim da čovjeka stjeraju u očaj. Tada su oni dobili igru« (Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 145-148, pismo od 8. VI. 1944.).

³⁹ Paul TILLICH, *Teologija kulture*, Rijeka – Sarajevo, 2009., 15.

3. Put ljudskoga

Živimo u vremenu pluralizma koje je »izvanjski« naklonjeno gotovo svakoj vrsti religioznoga⁴⁰, u prostorima često zagušenim sakralnim kičem i neestetским religijskim simbolima. Živimo u komunikacijskom dobu u kojem se Božje ime manje prešućuje a više »koristi«, psihologizirano se o njemu brblja ili konkurentski instrumentalizira (u shemi mi-oni, prijatelj-neprijatelj)⁴¹. Živimo u vremenu u kojem se politika, ekonomija i kultura (osobito umjetnost) sakraliziraju, u vremenu ne malog broja antiintelektualaca među intelektualcima, preziratelja duha među duhovnicima, ne maloga broja antiteologa među teolozima, u vremenu sumnjičavosti i nepovjerenja prema čovjeku i njegovu svijetu, čini se da je nužna nova humanizacija i religije i svećenika i jedinoga našega svijeta.

U vremenu banalnoga kulturnoga optimizma u kojem se čovjek svodi na takmaca u neiscrpoj tržišnoj i duhovnoj konkurenciji ili na poslušnika »svetih« struktura, u vremenu kulturnoga pesimizma u kojem je čovjeku nametnuta zadaća da se sam ili uz pomoć (religioznih) psihoterapeuta popravlja, jer će, navodno, jedino »popravljen«, izliječenih korijena, oslobođen svojih tamnih strasti i sila, dakle »duhovno savršen«, biti prihvaćen od Boga, u takvom vremenu ipak je jedino ono ljudsko – ono krhko, slabo, grješno i smrtno, ono čeznutljivo i punini života okrenuto – susretište čovjeka sa sobom, čovjeka i čovjeka, čovjeka i Boga. To je u konačnici Božji put u Isusu Kristu.

No kad se govori o humanom (ne humanitarnom!), zar se upravo ne nalazimo pred silnim poteškoćama? Jer što je na koncu toliko obezvrijeđeno ako ne ono što bi bilo temeljno ljudsko (humano) i zar skoro svi suvremeni projekti uređenja društva i svijeta ne inzistiraju na humanosti u »svojim« antropologijama? Ipak, zar u konačnici nije opet vrijedno, iako posve zahtjevno i naporno, i danas, sa svom skromnošću, postaviti pitanje: tko je čovjek i što je to što čovjeka bitno određuje? Možda bi se upravo u tome sastojalo svećeničko služenje u našem vremenu.

Ako se vjeruje da se Bog objavio u Isusu Kristu, da je uzeo put čovjeka, onda iz te osnovne činjenice vjere proizlazi nekoliko zaključaka. Ponajprije čovjek bi trebao slijediti Božji put, dakle put Isusa iz Nazareta, da postane

⁴⁰ O dvoznačnosti današnje sekularizirane kulture, o suvremenom pluralizmu i dvoznačnom buđenju religioznoga usp. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, i Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2007.

⁴¹ Usp. Stjepan KUŠAR, Kršćanski govor o Bogu – izazov našem vremenu. Kerigmatsko i parenetsko razmišljanje, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.) 2-3, 191-208.

čovjekom, a ne Bogom.⁴² Upravo je to kritika mnogim suvremenim duhovnostima (i svećeničkoj) a i onim teologijama (osobito liturgijsko-istočnim) koje se istrošiše u naglašavanju nužnosti čovjekova »pobožanstvenjenja« koja bi proizlazila iz Božjeg utjelovljenja, počovječenja, a što onda i čovjeka i Boga odvaja od zemlje, svijeta i svakodnevnih odnosa, što ih remistificira i zatvara u svete strukture i obrede ili lokalizira u osobnu intimu, a politici, i to redovito onoj bez moralnosti, prepušta uređenje čovjekova društvenoga pa i privatnoga života.

Bez sumnje, teško je govoriti danas o čovječstvu, jer je humanizam, naročito u bliskoj prošlosti, bio jednostrano prisvajan, izjednačavan s onim što je ne samo protivno vjeri i Bogu nego čovjeku i njegovoj slobodi. Izjednačavan je ne samo s raznim teorijskim ili državnim ateizmima nego i s krvim teizmima koji su u ime Boga posijali tolike smrti, mržnjom podijelili Božja stvorenja, iza sebe ostavili teško poremećenu ljestvicu vrjednota, mizantropiju i nihilizam.

Čovjek i kao vjernik, kao kršćanin, u stalnoj je kušnji obezvrjeđivanja onoga ljudskoga, u sumnji i malovjernosti u Božju neizmjernu ljubav prema tom ljudskom, prema konkretnom čovjeku i njegovu svijetu. I u dvije prethodno, tek shematski i nedostatno prikazane negativne ekleziološke tendencije, u dva tipa svećeništva, humano nije vrjednovano primjereno Isusovoj temeljnoj poruci i njegovoj praksi. U prvoj se ono ljudsko instrumentalizira, apsorpira svjetovnim, zemaljskim takmičenjima i utilitarizmom. Pritom je svećenik sredstvo »korisnijih« ciljeva, »realne« politike i »nepromjenjive« faktičnosti, aparatički »sakraliziranih« ideja, svetih struktura, stranaka i sistema. Susljedno tome događa se da tako promatra i suvremenike, vjernike kojima je poslan.

U drugom modelu, modelu kulturnoga pesimizma i averzije prema svijetu, ljudsko se obezvrjeđuje, smatra ga se previše bolesnim (ne toliko grješnim, jer priznanje konkretne grješenosti uključuje slobodu); oko njega se otimaju zle sile pa je potrebno raznovrsnim »duhovnim smicalicama« i svetim sredstvima (od svete vode, polaganja ruku, križeva, svetoga ulja...) oteti čovjeka od njih, izdvojiti ga iz svijeta zbilje. Ovdje se ono humano žrtvuje pojeftinjenim pobožnim vježbama, molitvenim brbljanjima i sumnjivim askezama, samo da

⁴² Teolog Hans Küng u dijalogu sa suvremenim svijetom, s njegovim humanizmom naglašava da se kršćanstvo i humanizam ne suprotstavljaju. »Kršćani mogu biti humanisti, a humanisti kršćani. Kasnije, međutim, valja obrazložiti da se kršćanstvo može ispravno razumjeti samo kao radikalni humanizam. Ipak. Već je sada jasno: gdje god su postkršćanski humanisti (liberalne, marksističke ili pozitivističke provenijencije) prakticirali bolji humanizam od kršćana – a tijekom čitava novovjekovlja činili su to doista često – tu je izazov onim kršćanima koji su zakazali ne samo kao humanisti već i kao kršćani« (Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 29).

se prekriju činjenice, zatomi iskrenost, da se čovjeka navodno »ozdravi« izvlačeći ga iz običnosti svakodnevnih odnosa, od eminentno ljudskoga.

Humanizam nije ničije vlasništvo niti ičija unaprijed osvojena sigurnost⁴³, nego pitanje i put svakoga čovjeka, a za nas kršćane Božji put s čovjekom, put Isusa Krista kojeg treba nasljedovati. Taj put nije nikakav nemogući pothvat ili samo izabranim pojedincima (gnosticima) pridržani put, nego zahtjev temeljne ljudske odluke, temeljnoga izbora. Vjera koju zahtijeva Isus jest radikalna i treba biti prepoznatljiva iako ne ratoborna ni nasilna. Isus je bio radikal u zahtjevu nasljedovanja. Kršćanstvo bi trebalo slijedit tu radikalnost. Teolog Tillich se s pravom pitao: »Što učiniti da evanđelje bude prihvaćeno ili odbačeno?«⁴⁴ Mogli bismo to prereći u kontekst našega govora na ovaj način: Kako nasljedovati Isusovo evanđelje da čovjek, konkretni čovjek bude prihvaćen a ne odbačen, da ono ljudsko bude poštovano, ljubljeno, a ne prezreno? Još korjenitije, za nas svećenike pogotovo: kako uopće pred suvremenoga čovjeka postaviti izvornu dilemu koju je i Isus stavio pred svoje suvremenike – da prihvate ili odbace Božje kraljevstvo, odnosno njega samoga?

Navikli smo tako naviještati evanđelje da ono bude uvijek prihvaćeno, jer je »blaga vijest«. Navikli smo tako nasljedovati Isusa da to nasljedovanje nema kreativnu novost, da je socijalno bezbojno, da evanđelje nije »dobra«, dakle etički određena poruka, da ne uznemiruje ljude i nepravedne odnose među njima. Navikli smo da i mi svećenici uvijek budemo prihvaćeni. Ovdje se, međutim, na tragu Isusova ostvarivanja Božjega kraljevstva i cjeline njegova života, govori kako dobra vijest (evanđelje) i njezin nositelj mogu biti odbačeni, štoviše, oni su to, upravo slijedeći svoga Učitelja, kroz povijest velikim dijelom uvijek i bili. Omogućavanje pak »izvorne odluke«, omogućavanje je ne samo humanosti i istinskoga naviještanja evanđelja nego i ozbiljenja svećeničkog poslanja. Tada će se svakako zrelije pristupiti tom poslanju: ne iz straha od svijeta, ne radi osiguravanja društvenoga statusa, niti će se ta služba obavljati iz navike, niti će svećenik postati pomagač ikoje strukture ili ideologije koja će osvajati ili čuvati društvenu moć. Svećenici i njihova Crkva otvorit će se svijetu, svojim suvremenicima što tako nedostaje danas. Svoje vjernike će doživjeti kao sugovornike, braću i sestre, od kojih imaju mnogo što naučiti, s kojima će moći i tugovati i radovati se, govoriti njihovim jezikom a da ne padnu u banalnost (suobličavanje) ni preuzetnost (izdvajanje).

Dijalog kršćanstva i svijeta, Crkve (svećenika) i kulture mogao bi se ponovno uspostaviti i razvijati ako se prizna kao božanski vrijedno upravo ono

⁴³ Usp. Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 131.

⁴⁴ *Isto*, 169.

što je humano. Jer humano je eminentno religiozno. Ne religiozno odmah u značenju konfesionalnoga pripadanja, izvanjskoga prakticiranja vjere (iako je bez njega upitna svaka religioznost), ne odmah ni u Tertulijanovu smislu da je po svojoj naravi svaka duša kršćanska, niti onako kako neki islamski teolozi tumače da je svaki čovjek po svome rođenju musliman, nego u onom temeljnom značenju religiozne dimenzije koja prožima sve druge čovjekove dimenzije (osobito etičku, spoznajnu i estetsku), u onom značenju u kojem religiozno označava ono što nas bezuvjetno zaokuplja, ono što nas definitivno i krajnje zahvaća, ono što nas se sve bezuvjetno tiče.⁴⁵

Ako se shvati da odnos humanoga i religioznoga počiva u temelju suvremenoga odnosa vjere i svijeta i svih pododnosa koji iz njega proizlaze, onda povijesni oblici naših religija, onda kršćanstvo i vjera u Isusa Krista nisu sredstvo ikakve moći (ni duhovne), niti ikakav suvišak, nego povijesni oblik religioznoga dakle humanoga, za kršćane najuzvišeniji i najbolji izraz za ono što nas kao ljude bezuvjetno zaokuplja.

Na koncu, zar u tome, i mi današnji svećenici, ne možemo prepoznati zahtjevnost riječi iz Petrove poslanice da svima budemo spremni odgovoriti na pitanje o »razlogu nade« koja je u nama (1 Pt 3,15), da svakome koji me pita nastojim utemeljeno obrazložiti zašto se uopće nadam i zašto tu svoju nadu polažem u Isusa Krista? Zar to nije prvi korak za uspostavljanje narušenoga ali nužnoga dijaloga između kršćanstva i današnje kulture, između Crkve i društva, između svećenika i njegovih sugovornika?

Zar onda iz toga ne proizlazi da se odgovorno postavimo – kako to Petrova poslanica i traži – prema povjerenomu »stadu Božjem«, da se za njega brinemo ne »na silu« – kao da nas je netko prevario i prisilio na svećeništvo – nego »dragovoljno«; da to ne činimo u težnji za »prljavim dobitkom«, nego iz »oduševljenja«, pri čemu, jasno, ima mnogo više »neuspjeha« nego svjetovnoga uspjeha, proročke samoće nego udobnosti; te da povjerene ljude pasto-

⁴⁵ Ovdje slijedimo Tillichovo razumijevanje religioznoga (usp. Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 13-16). »A krajnja zaokupljenost očituje se u svim djelatnim funkcijama ljudskog duha. Očituje se na čudorednoj razini u obliku bezuvjetne ozbiljnosti moralnoga zahtjeva. Stoga, ako netko odbacuje religiju u ime čudoredne funkcije ljudskoga duha, odbacuje religiju u ime religije. Krajnja zaokupljenost očituje se na spoznajnoj razini u obliku strastvenoga čeznuća spram posljednje zbilje. Stoga, ako netko odbacuje religiju u ime spoznajne odlike ljudskoga duha, odbacuje religiju u ime religije. Krajnja zaokupljenost u estetskoj funkciji ljudskoga duha očituje se u obliku neutažive čežnje da iskaže posljednji smisao. Stoga, ako netko odbacuje religiju u ime estetske funkcije ljudskoga duha, odbacuje religiju u ime religije. Ne može se s krajnjom ozbiljnošću odbaciti religija, jer krajnja ozbiljnost, tj. stanje krajnje zaokupljenosti, jest religija sama. Religija je osnova, temelj i dubina ljudskog duhovnog života. To je religijski vid ljudskoga duha« (Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 15).

riziramo ne »okrutno« – kao da smo gospodari (njihove) vjere i života, ili tako kao da smo samo čuvari baštine (Pisma i dogma), tradicije i Crkve, nego kao kreativni i vjerni uzori drugima (usp. 1 Pt 5,1-4) u nasljedovanju Isusa Krista?

Zar i nama današnjim svećenicima u ušima ne odzvanjaju Isusove riječi da *ne budemo od svijeta* ali da *budemo u svijetu*, jedinome svome svijetu; da taj svijet priznamo vrijednim i autonomnim, da imamo što od njega čuti i naučiti, da se u njemu osjećamo kao kod kuće, bilo gdje i s kime živjeli, da u njemu zdušno izgrađujemo nove odnose, ali uvijek spremni ostaviti ga i poći u »nebeske stanove«? Zar i nas Isus ne zove na ostvarenje Božjega kraljevstva – ovdje i sada – usred jedinoga našega svijeta i jedinoga našega vremena?

Summary

THE PRIEST: HOMELESS IN THE WORLD AT HOME

Ivan Šarčević

Franciscan Theology – Institution of Higher Education of Franciscan Province Bosna Srebrena
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
ivansarst@gmail.com

The rift between faith and culture is the experience of many contemporary priests. The first part of the article addresses the fundamental message of Jesus Christ, God's kingdom, in particular considering the way it has been understood, rejected or accepted in Jesus' world, by Jesus' contemporaries. Against this New Testament background to the relation of Gospels and the world, two questionable models of contemporary ecclesiology and within them two types of priests are expounded. On the one hand there are priests as competitors to the world (secularization), and priests who see their only world as hostile towards them, the faith and the Church. However, based on God's revelation in Jesus Christ and Jesus' practice, the very humane (human being) is what is ultimately offered as a possible path that leads towards a prophetic encounter of Jesus' Gospel and the world, Christianity and culture, Church and society.

Key words: *Jesus Christ, God's kingdom, the world, mysticism, prophecy, ecclesiology, priest, culture.*