

naše teme

fra Paolo Martinelli, OFM Cap

Dimenzija praćenja u posvećenom životu Za sveobuhvatan pogled

Asiz, 13. rujna 2013.

Pregledni rad

Predgovor

O čemu je riječ u promišljanju praćenja za one koji su pozvani slijediti Gospodina Isusa na putu poslušnosti, siromaštva i čistoće? Izbjegavamo na ovome mjestu pobliže odrediti u čemu se sastoji ideja praćenja u njegovim složenim antropološkim i psihološko-pedagoškim determinantama. One koje to zanima upućujemo na stručna djela¹. Sama riječ "praćenje" ovdje se promatra u najosnovnijem smislu, to jest u činjenici da se odvijanje poziva na posvećeni život ne može

¹ Usp. A. SCHMUCKI, *Verso un approccio ermeneutico alla formazione*, u ISTI (izd.), *Formazione francescana oggi*, EDB, Bologna 2012, 23-60. ISTI, *La personalizzazione dialogica nell'accompagnamento formativo*, u *Formazione francescana oggi*, 435-464. M. ALETTI - M.I. ANGELINI - A. MONTANARI, *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni*, Glossa, Milano 2008. A. CENCINI, *L'accompagnamento personale nella pastorale vocazionale e nella formazione alla vita consacrata*, u CONFERENZA ITALIANA DEI SUPERIORI MAGGIORI (CISM), *L'accompagnamento alla vita religiosa*, Ed. Rogate, Rim 1992, 81-147. N. DELL'AGLI, *Un accompagnamento spirituale in stile francescano*, u *Italia Francescana* 80 (2005) 239-260. L. DI PALMA, *L'accompagnamento alla vita religiosa e al ministero ordinato*, u *Italia Francescana* 80 (2005) 277-311.

dogadati osim zajedno s drugima, u zajednici u kojoj su neki posebno zaduženi da vrše odgojnu ulogu². Ovaj se moj prinos ne usredotočuje na ocrtavanje te raznolikosti figura niti na njezine načine provedbe, već na samu činjenicu da posvećeni život može postojati samo u odnosu s određenim iskustvom praćenja i na ključne riječi koje to praćenje mora tematizirati.

Naime, kao što se uči u dokumentu *Vita consecrata*, svrha formacije jest “postupna asimilacija Kristovih osjećaja prema Ocu” (VC 65)³. Taj put dakle ima potrebu za “praćenjem”, u kojem sam Isus snagom Duha Svetoga, koji je Duh poslovanjenih, ostvaruje u odgajanicima svoje djelo, preobražavajući život iz dana u dan.

PRVI DIO

1. Praćenje i poziv na posvećeni život

1.1. Poziv ili samoprojektiranje

U svom izvornom obliku praćenje ima naznačivati, po mom sudu, činjenicu da se poziv općenito, a napose poziv na posvećeni život ne može smatrati čisto individualnom stvarnošću. Ne postoji pristup zvanju, ne postoji formacijski put, bio on trajni ili početni, koji nije izvorno “u relaciji”.

Govorimo o stanovitoj esencijalnosti praćenja za posvećeni život jer ovaj predstavlja u Crkvi posebni životni stalež, koji sačinjava i zavjetovanje evanđeoskih savjeta prema nekom pravilu i konstitucijama koje je odobrila Crkva preko mjerodavne vlasti. Već to opažanje, koje je vrlo jasno potvrđeno na Drugom vatican-skom koncilu⁴, upućuje na zaključak da posvećeni život nije prije svega individualni izbor, nego odgovor na određeni poziv sve do one odluke “zauvijek”, kojim se osoba na definitivni način obvezuje na put čistoće, siromaštva i poslušnosti.

Zvanje nije neki projekt što ga pojedinac smisli sam od sebe, za čije ostvare-

² Time očito predmnijevamo da postoje razne vrste sudionika odgojnog procesa, od voditelja formacije u njezinim različitim razinama, do duhovnog vodstva, ispovjednika, zadaće formacijske zajednice i eventualnog tima.

³ Temeljna ideja je ponovljena u dokumentu *Ponovno krenuti od Krista*: “Formacija će, zato, morati imati značajke *uvođenja u radikalno nasljedovanje Krista*. Budući da se cilj posvećenoga života sastoji u suobličenju Gospodinu Isusu nužno je započeti put postupne asimilacije Kristovih osjećaja prema Ocu. To će pomoći integraciju teoloških, humanističkih i tehničkih spoznaja s duhovnim i apostolskim životom ustanove i uvijek će čuvati značajku *škole svetosti*” (br. 18). Vidi također VC 66.

⁴ Usp. LG 43-45.

nje eventualno traži poneki "savjet"; to je prije događaj u kojem Bog Isusa Krista prodire u život i stoga, po samoj svojoj naravi, ima potrebu da bude praćeno, da pozvana osoba slijedi nekog "drugog". U toj perspektivi, prije no strategija za formacijski put, *praćenje izražava narav posvećenog života kao poziv na nasljedovanje Krista, na pripadanje Kristu prema određenom karizmatском obliku*, da bi osoba bila u službi crkvenog poslanja. Naime, nema poziva bez drugosti. Nema formacije bez praćenja. Poziv uključuje pozvanost od jedne stvarnosti koja je različita od samog subjekta. Poziv decentrira osobu u odnosu na nju samu stavljajući ju u napetost prema neprolaznoj Božjoj novini.

U vezi s time mogu nam pomoći jednostavne i duboke riječi pape Franje *sjemeništarcima, novacima i novakinjama iz različitih dijelova svijeta u prigodi Godine vjere* (6. srpnja 2013.):

Pozivajući vas Bog vam kaže: "Ti si važan za mene, volim te, računam na tebe". Isus to govori svakom od nas! Tu se rađa radost! Radost trenutka u kojem je Isus svrnuo svoj pogled na mene. To shvatiti i osjetiti tajna je naše radosti. Osjetiti da smo ljubljeni od Boga, osjetiti da za njega nismo brojevi, već osobe; i osjetiti da je on taj koji nas zove. Postati svećenik, redovnik, redovnica nije u prvom redu naš izbor. *Ne vjerujem onom sjemeništarcu, onoj novakinji koja kaže: "Ja sam izabrao/la taj put."* Ne sviđa mi se to! To jednostavno ne ide tako! Posrijedi je naprotiv *odgovor na jedan poziv, i to na poziv ljubavi*. Osjećam nešto unutra, što mi ne da mira, i odgovaram sa 'da'. U molitvi Gospodin nam daje osjetiti tu ljubav, ali i *kroz mnoge znakove koje možemo iščitati u svom životu, kroz tolike osobe koje nam stavlja na put*. A *radost susreta s njim i radost njegova poziva navodi nas da se ne zatvaramo, već da se otvorimo; potiče na služenje u Crkvi*.⁵

Sudeći prema tim riječima, papa Franjo je dosta nepovjerljiv prema pozivima koji se ravnaju po principu "uradi sam", prema onima koji pristupaju putu posvećenja polazeći od neke vlastite mjere i od vlastitog "izbora". Ispravan je, naprotiv, stav odgovora na poziv koji se očituje u vlastitom životu. Stvarnost poziva naznačuje odnos, činjenice, događaje u kojima je Bog ostvario svoj prolaz u životu, započinjući s osobom pustolovinu zvanja. Zvanja se ne rađaju sama od sebe. Ona nisu inicijativa nekog subjekta koji izabire za sebe poseban oblik života. Poziv po svojoj naravi evocira neki glas – jednu Riječ – koja poziva na radikalni hod. Poziv je ekscentričan. Ima svoje središte negdje drugdje. To nije pojedinačni napor, dragovoljno zauzimanje, već osobni događaj koji uvodi u povijest koja prethodi i koja nadilazi vlastitu individualnost. Poziv je uvijek osoban, ali istodobno nije nikada autoreferentan, okrenut jastvu. Tiče se vlastitog ja, najdublje stvarnosti osobe, poziv je to da se izlazi iz sama sebe. Zbog toga papa Franjo stavlja na početak poziva radost susreta s Kristom koja navodi osobu da ostavi sve da bi služila u Crkvi i za svijet.

⁵ U *L'Osservatore Romano*, ponedjeljak-utorak 8.-9. srpnja 2013., 6. Kurzivi su moji.

To što je ustvrđeno vrijedi također za karizmatiku narav koja suobilježava svaki oblik posvećenog života. Promatrajući početke franjevačkog iskustva, može se prepoznati kako se poziv prenosi putem privlačnosti i zaraznosti izvornog iskustva koje se nameće i koje iziskuje da ga se slijedi. Prvi su drugovi pogođeni i privučeni Franjinim načinom života i osjećaju tako poziv da budu s njim i da žive *poput* njega.

Poziv na posvećeni život započinje, oblikuje se i raste u vremenu prema različitim životnim dobima, uvijek unutar temeljnih odnosa. Naime, svaka osoba mora odgovoriti osobno na vlastiti poziv sudjelujući u povijesti i sadašnjosti vlastite karizmatike stvarnosti. Svaka je povijest zvanja uvijek označena susretima i događajima koji životu daju posebno usmjerenje; tako da osoba, da bi shvatila samu sebe, u stvari ne može više zanemariti lica preko kojih je poziv prenesen.

U toj perspektivi tema praćenja u posvećenom životu danas se pokazuje posebno odlučujućom i presudnom. Kulturno doba u kojem živimo⁶, naime, s jedne strane sprječava pogled na formacijski tijek kao na izvanjsko preuzimanje modela i vrijednosti kojima bi se subjektivnost pozvane osobe trebala pasivno prilagođivati; s druge strane, dugotrajni proces individualizacije, koji karakterizira prije svega Zapad, povlači za sobom opasnost da se promijeni narav samog događaja poziva, koji se svodi na vlastitu voluntarističku nakanu i koji u najboljem slučaju vodi tome da se povežemo s drugim osobama s kojima se može dijeliti neke projekte⁷. Iz takve impostacije i gledanja na stvari više izbija na površinu slika "volonterstva" i "pridruživanja" negoli poziva na posvećeni život.

Dimenzija praćenja, kao konstitutivna dimenzija posvećenog života, predstavlja alternativu bilo pozivu kao formalnoj i izvanjskoj prilagodbi subjekta ustanovi, bilo pak njegovu svođenju na "pridruživanje" na voluntaristički način.

Slika "Emausa" (Lk 24) pokazuje se također u ovom kontekstu posebno sugestivno; sam Krist je taj koji prati k shvaćanju svega onoga što se ranije dogodilo u životu dvojice učenika i omogućuje tumačiti na nov način Pisma i zajedno s njima vlastiti život. Upravo onaj Pratitelj, kojega se susrelo malne slučajno, pokazuje da je duboko u njihovim mislima i njihovu srcu, kadar stupiti u dijalog s njihovim željama i njihovom boli. Naposljetku, ta se pratiteljska prisutnost ne da zadržati, iscrpiti, svesti; ona ima za svrhu upraviti prema poslanju. Praćenje pak, sa svoje strane, nije autoreferentno, već je usmjereno prema poslanju, ne zadržava, već stavlja na put. Uostalom poziv na posvećeni život uvijek je poziv na poslanje.

⁶ O odnosu između formacije i kulturnih promjena vidi naputak *Ponovno krenuti od Krista* br. 15.

⁷ Usp. M. HÖFFNER, *Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit*, Echter, Freiburg 2008.

1.2. Praćenje i duhovno iskustvo

U želji da preciznije utvrdim pristup koji želim slijediti vezano uz temu praćenja u posvećenom životu, smatram da se mora kvalificirati moj prinos na *duhovno-teološkom* polju. Dakle, praćenje kao unutarnja dimenzija duhovnog iskustva vlastitog pozivu. Naime, *duhovno iskustvo je teologalno mjesto Božjeg poziva*. To nije formalna primjena onoga što je pojedinac naučio drugdje na teoretskoj razini niti je mjesto neprovjerljiva osjećaja što ga osoba ima o božanskim stvarima, nemajući nikakva posvjedočenja. Duhovno iskustvo i samo ima, naprotiv, narav događaja; naznačuje odnos između slobode Boga, koji djeluje besplatno u povijesti, i slobode osobe, uvijek smještene u vremenu i prostoru. Istinsko duhovno iskustvo može biti samo *integralno*. Jer je duhovno iskustvo uvijek iskustvo susreta ne izvediva iz subjekta, nego koje *dolazi* k subjektu; nema istinskog iskustva poziva osim u punom odnosu s okolnostima po kojima Bog daje da se u osobi javi opažaj o zvanju, omogućujući tome pozivu da sazrijeva i raste. Duhovno iskustvo u sebi sadrži, u nerazmršivoj isprepletenosti, vidik *primanja* i *aktivnu* dimenziju subjekta, sve do njegove krajnje razine, odnosno sve do pitanja *cjelovitog smisla života*⁸, koji može katalizirati vlastitu osobu sve do sveobuhvatne odluke kojom je dana nova pripadnost. Poziv uvijek dovodi osobe do toga da iskuse, premda na različite načine, ono što kaže sveti Pavao: “Živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist” (Gal 2, 20). To je otkriće nalik Augustinovu za kojeg je Krist, koji poziva da mu se pripada, *interior intimo meo*, to jest više ja od mene samoga. Zbog toga, odlučiti se jednom zauvijek za njega u konačnici znači odlučiti se za vlastiti pravi identitet.

Budući da nije moguć susret između Božje slobode i slobode osobe izvan situacijskog iskustva, on se može dogoditi jedino u sklopu odnosa u kojima je sam poziv praćen na svom putu. U tome smislu, drugost koju evocira praćenje, u središtu je svakog autentičnog duhovnog iskustva poziva. Autentično iskustvo praćenja, na svim svojim razinama – od onih više osobnih do onih više zajedničkih – pokazuje se tako samom pozivu kao nutarnja. Iskustvo, premda je uvijek osobno i ne može se prenijeti na drugoga, ipak ne bi bilo to što jest da on nije nastanjen drugim. U tome smislu duhovno je iskustvo uvijek iskustvo samoga sebe u svjetlu svjedočenja drugoga, kojeg se priznaje i prima.

⁸ J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956; G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992.

1.3. Duhovni pratitelj kao svjedok/otac

Ne želeći ulaziti u razne vrste praćenja i precizne oblike njegova ostvarivanja⁹, ovdje neka je dovoljno podsjetiti da će u teološko-duhovnoj perspektivi *pratitelj* morati nužno biti *svjedok*, odnosno onaj preko kojeg se u kontekstualnom smislu posreduje duhovni život koji se odnosi na određenu karizmu. Ono što formacija za posvećeni život danas treba nisu priopćavatelji učenjâ koja će se primijeniti u životu niti "savjetnici" koji će potkrijepiti ili ne ono što je pojedinac doživio, nego svjedoci, naime *osobe kadre posredovati životno opredjeljenje* koje su i same prihvatile i žive; osobe koje ne vežu druge na sebe već upućuju na izvor samog poziva, ali ipak izlažući same sebe u konkretni životni odnos; kadre ispitati – poput Isusa – čovjekovo srce ("što tražite?") i reći "dođite i vidite" onome koji je potaknut Duhom Svetim krenuti putom posvećenja¹⁰. Poziv živi i raste svjedočenjem života, koje je kadro obrazložiti vlastitu nadu, pokrećući slobodu drugoga da preispita tu ponudu kao put poziva unutar jedne karizmatске povijesti.

Polazeći od te svjedočke pozadine pratitelji će morati steći sve kompetencije potrebne za svoju zadaću. Te će kompetencije uvijek imati cilj i biti u odnosu s djelotvornošću svjedočenja, po kojem će se omogućiti hod drugoga na vlastitom putu. Ne može nitko biti pratitelj a da nije svjedok toga da je i sam bio obdaren. Svjedok izlaže samoga sebe u odnosu s drugima ne snagom vlastite učenosti ili uvjerenja već susreta koji je determinirao njegov vlastiti život kao poziv. U tome smislu slika svjedoka kao pratitelja "generativna" je slika; jer prihvaća i prati, rađa i preporuča drugoga na njegovu putu. U tome smislu duhovno praćenje kao svjedočenje poprima obličje duhovnog očinstva¹¹. Ako je apsolutno točno da u odnosu na Boga *tam pater nemo*, ipak je istina da se to izvorišno Božje očinstvo priopćuje kroz odnose koji daju život jer svjedoče ono što su sami primili.

Polazeći od onoga što smo pokušali opisati, mislim da je sada moguće naznačiti neke osnovne referentne točke za praćenje u duhovnom životu. Volio bih da mogu unaprijed opisati ovako taj pristup: prije svega se radi o tome da se zna odgovoriti na pitanje o *identitetu poziva* za koji je nužno praćenje. Konfuzna i

⁹ S time u vezi upućujemo na ono što se općenito govori u naputku *Potissimum institutioni* općenito, a posebno u br. 30.

¹⁰ RC (Ponovno krenuti od Krista) 16: "Učiteljski put promicanja zvanja na zavjetovani život jest onaj koji je sam Gospodin započeo kada je rekao apostolima Ivanu i Andriji: 'Dođite i vidjet ćete' (Iv 1,39). Taj susret, praćen dijeljenjem života, zahtijeva od zavjetovanih osoba da duboko žive svoje posvećenje kako bi postali vidljivi znak radosti koju Bog daje onomu koji sluša njegov poziv. Odatle potreba za zajednicama koje su otvorene prihvaćanju i sposobne dijeliti svoj životni ideal s mladima, prepuštajući se i same zahtjevima izvornosti i spremne s njima hoditi".

¹¹ Usp. A. LOUE, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Qiqajon, Magnano 1994; L. CASTO, *La direzione spirituale come paternità*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2003. E. BIANCHI, *La paternité spirituelle: éléments biblique*, in *Irénikon* 81 (2008) 245-259.

nejasna slika posvećenog života tako reći sprječava *a priori* formacijski put, kako onaj početni tako i trajni. Riječ je o tome da se osobu prati da otkrije autentično lice posvećenog života na koji je pozvana. Taj je identitet posljednjih desetljeća podvrgnut brojnim premissljanjima, prije svega s Drugim vatikanskim koncilom, bilo s ekleziološkog bilo s antropološkog gledišta¹². Zato će se sada pokušati individualizirati odvijanje vokacijskog identiteta u kojem će se moći postići da izbije na vidjelo lice posvećenog života bilo unutar Crkve, bilo u njenoj dubokoj antropološkoj pertinentnosti. Čini nam se da se praćenje u duhovnom životu danas naprosto mora suočiti s tim temeljnim dimenzijama. Na kraju će se pokušati predložiti jedan referentni vrijednosni put koji će, u sveobuhvatnom okviru, predstaviti sastavnice koje praćenje u posvećenom životu treba.

2. Praćenje i relacijski eklezijalni identitet posvećenog života

2.1. Kakva slika posvećenog života?

Prvi bitni element posvećenog života, na koji se praćenje i formacija općenito moraju referirati, jest nesumnjivo identitet i poslanje vlastito posvećenju, vodeći računa o raspravi koja se naširoko razvila na teološko-duhovnom i eklezijalnom polju u posljednjim desetljećima. Potreba jasnog shvaćanja zadaće posvećenog života uvijek je bitna, ali to postaje još više u trenutku početne formacije i u trenucima krize zvanja, u kojima se javlja hipoteza kojom se dovodi u pitanje samo životno stanje koje se karakterizira polaganjem evanđeoskih savjeta.

Jasnije rečeno: *teško da će se moći govoriti o sazrijevanju određenog razvojnog puta zvanja s obzirom na identitet koji nije dovoljno određen*. Tražeći od puta zvanja bezuvjetnu odluku, neodređenost jedne takve naravi nužno će morati uroditi slabim odlukama, izloženim opozivu. Uostalom, nije nipošto sporedna činjenica da poziv na posvećeni život traži odricanje od nekih vrlo važnih elemenata antropološkog iskustva, kao što je primjerice imati muža ili ženu ili rađanje djece u vlastitom tijelu. Budući da se to odricanje ne može učiniti zbog "nezainteresiranosti" za te elemente, potrebno je da identitet posvećenog života opravda to lišavanje u korist jedne neporecive i bitne zadaće za život Crkve¹³ tako da pokaže također svoj vrlo pozitivan doprinos svijetu.

U literaturi o formacijskim razgovorima nije teško pronaći dijaloge u kojima posvećena osoba koja se nalazi u afektivnoj krizi ne uspijeva pronaći valjan razlog

¹² Usp. P. MARTINELLI (izd.), *Il rinnovamento della vita consacrata e la famiglia francescana*, EDB, Bologna 2007.

¹³ Usp. P. MARTINELLI, *Sull'«essenzialità» (o «necessità») della vita consacrata nella Chiesa per il mondo. Note per una ricerca che continua*, u *Religiosi in Italia* 346 (2005) 32-46.

da se odrekne zasnivanja obitelji u času u kojem nije kadra svjedočiti esencijalnost posvećenog života za Crkvu. Ako su sva zvanja jednaka – tvrde oni – zašto se onda uopće odricati nadošle želje za djecom i zasnivanjem obitelji?

O čemu treba voditi računa u radu na formacijskom polju s jednim odgovarajućim identitetom posvećenog života? S čime može biti povezano određeno podcjenjivanje njegove specifične zadaće u Crkvi? Krećemo od temeljne pretpostavke da je posvećeni život specifičan poziv u Crkvi, bitan za nju, što ga karakterizira polaganje evanđeoskih savjeta. Teškoća na koju se katkad nailazi u shvaćanju njegove vrijednosti ili umanjivanju njegove važnosti ovisi kako o raznim crkvenim okruženjima u kojima se nalazi i djeluje, ali jednako tako o kulturnoj i teološkoj povijesti koja oblikuje naše sadašnje referentne kodekse u vezi s time. Ponekad se primjerice ima osjećaj da se poziv na posvećeni život općenito promatra kao "jedan od mnogih načina" življenja evanđelja, neka vrsta fakultativne varijable krsnog poziva, koji ne bi smio težiti posebnom stanju unutar Crkve. Slijedom toga stječe se također dojam da se njegovo eventualno cijenjenje duguje jedino djelima i postignućima koje ostvaruje bilo na društvenom bilo na crkvenom polju, ali nema vrijednost u samome sebi. Činjenica da se prisutnost redovnikâ vrednuje u nekim biskupijama samo zbog činjenice da nadoknađuju nedostatak svjetovnog klera i da se ovi ponašaju u župnim aktivnostima potpuno jednako kao dijecezanski kler, bez vlastitih osebujnih obilježja, upućuje na zaključak da se njihova važnost više duguje činjenici da su svećenici no činjenici da su redovnici. Jednako tako, brojni poduhvati na zdravstvenom i odgojnom području koje su pokrenule brojne redovničke ustanove, u mnogim su krajevima svijeta danas preuzeli stručno osposobljeni laici. I ovdje relativna esencijalnost redovnikâ i redovnicâ u odnosu na vlastita djela čini ih u konačnici zamjenjivima u vremenu. Nedavni pokušaji koje su poduzeli i neki teolozi i istupi učiteljstva kojima se želi potvrditi "objektivnu izvrsnost" (VC 18.32) posvećenog života u odnosu na vjernike laike i oženjene izazvali su snažne reakcije.

Je li moguće da je određena formacijska slabost u posvećenom životu povezana s teškoćom da na odgovarajući i uvjerljiv način izrazimo *proprium* posvećenog života? Prateći formacijski put, na koju se sliku posvećenog života treba referirati?

2.2. Nekoliko povijesnih osvrtâ

Može nam u vezi s time biti od pomoći kratak povijesni osvrt. U najkraćim crtama može se reći da su identitet i formacija za posvećeni život pretrpjeli u suvremenom razdoblju neka značajna repozicioniranja koja treba uzeti u obzir ako želimo shvatiti sadašnji trenutak. Neka bude dovoljno ovdje podsjetiti kako se odgojni referentni model oblikuje posljednjih stoljeća unutar suprotstavljanja između kršćanstva i moderniteta: s jedne strane luteranska reforma napada zaređeno svećeništvo i monašku ustanovu, zastupajući dostatnost općeg krsnog sve-

čeništva, a s druge društvo – pozivajući se na sukob među različitim kršćanskim vjeroispovijestima u Europi – prepravlja opće kulturne kodekse u laicističkom pravcu, odnosno *etsi deus non daretur*, svodeći vjeru na privatni čin. S obzirom na sve to, Crkva polazeći od tridentske reforme jača specifični identitet pozivâ posebnog posvećenja, odnosno pozivâ na posvećeni život i na ministerijalno svećeništvo. Poziv na posvećeni život, na poseban način, postaje tako simboličan izraz suprotstavljanja između Crkve i svijeta koji postaje sve više svjetovan (*weltliche Welt*). Dok kršćanski laik poprima bitno pasivan lik, posvećeni život, zajedno s ministerijalnim svećeništvom, poprima bitnu ulogu i predstavlja samu Crkvu. Formacija za redovnički život ostat će sve do sredine 20. stoljeća usredotočena na tu ideju isključivosti i moralne izvrsnosti, upravo zato jer je odvojena od “svijeta” i “ljudskih” stvari¹⁴.

Treba promotriti sada daljnji korak: na taj “moderni kanon”, koji Crkvu (kler i redovnici) i društvo dovodi u odnos jukstapozicijske ili konfliktne odvojenosti, teološka refleksija koja priprema Drugi vatikanski koncil odgovara podupirući nove oblike posvećenog života koji, premda polažu evanđeoske savjete, ne prestaju se smatrati na neki način “laičkima”: odnosno svjetovne ustanove (i slične oblike). Sigurno da su s naše točke gledišta ponajbolji tekstovi Drugog vatikanskog koncila upravo oni koji iznova predlažu svetost kršćanskog života svim vjernicima (LG, pog. V) i važnost vjernika laika, oslobađajući ga od njegove pasivnosti¹⁵. Otud proizlazi današnja teološka i eklezijalna problematika koja mora *ponovno premisliti identitet života prema evanđeoskim savjetima na jednom obzoru ponovnog otkrivanja općeg poziva na svetost i vrednovanja laičkog kršćanskog identiteta*.

Dakako da je Drugi vatikanski koncil potvrdio ono osnovno o redovničkom životu, stavljajući u središte polaganje evanđeoskih savjeta. Koncil potvrđuje pripadnost redovnikâ i redovnicâ životu Crkve i njezinoj svetosti, premda nisu u sastavu hijerarhije (LG 44). Koncil, nadalje, odbacuje ideju da je redovnički život “srednji između kleričkoga i laičkoga stanja, nego Bog s obje strane poziva neke Kristove vjernike da u životu Crkve uživaju u posebnom daru te da svaki na svoj način bude na korist njezinom spasenjskom poslanju” (LG 43). Podrobniji identitetski opisi redovničkog života koje donosi vatikansko zasjedanje uglavnom se referiraju na komparativnu sliku – koja je u biti tomističkog porijekla – kojom se nastoji potvrditi istodobno potpuni povratak krsnog života i osebujni element ži-

¹⁴ Usp. na primjer PUG-ov priručnik L. HERTLING, *Theologiae Asceticae. Cursus brevior*, Romae 1939.

¹⁵ U tom se pogledu shvaća zašto su crkvene stvarnosti najveće agregacijske sposobnosti zgusnute oko Koncila i u kasnijem razdoblju bile one koje su prije svega okrenute ponovnom otkrivanju krsnog života kao cjelovite stvarnosti, kadre intervenirati u povijesti.

vota prema evanđeoskim savjetima¹⁶. Ispravan okvir što nam ga je predao Koncil ipak je istaknuo slabost teološkog i formacijskog razmišljanja poduzetog do toga trenutka tako da se često osjeća da je afirmiranje *propriuma* posvećenog života u kontrastu s promicanjem krsne subjektivnosti i obratno. Ma koliko ta komparativna slika bila sugestivna, ona ne može sama po sebi pružiti dovoljan identitetski okvir.

Prema kojoj slici posvećenog života treba formirati osobe kako ova ne bi bila na štetu dragocjene i odlučujuće rekuperacije krsnog života, ali koja će istodobno moći predstavljati temelj za točno određenu trajnu odluku, a ne samo fakultativnu inačicu krsnog poziva, koja je neizbježno otvorena opozivu?

2.3. Posebni poziv za kršćansku univerzalnost

Uvjeren sam da već u koncilskim tekstovima nalazimo odlučujuće naznake u vezi s time, jednako kao i u nekim kasnijim tvrdnjama učiteljstva, vezanim uz Biskupske sinode koje u potonjim godinama, što sigurno nije nimalo slučajno, osjećaju potrebu ponovno iščitati specifične elemente kršćanskih poziva u svjetlu ekleziologije koju je predstavio Drugi vatikanski koncil. S pravom je ekleziologija, prije svega polazeći od Izvanredne sinode održane 1985., dvadeset godina nakon zaključenja Koncila, prozvana ekleziologijom "*zajedništva*". U takvom gledanju nije više moguće tumačiti različita životna stanja na antagonistički način, a još manje kao neku vrstu jukstapozicijskih oblika kršćanskog života. U toj je perspektivi riječ o formaciji pozivâ za posvećeni život koji će znati vidjeti svoj korijen u krsnoj subjektivnosti; štoviše, kao što kaže sam Koncil, život prema evanđeoskim savjetima jest dar udijeljen zato "da bi mogao donositi obilniji plod krsne milosti" (LG 44). Ipak treba prispjeti tome da se prikladno cijeni vlastiti specifični poziv kao doprinos koji otkriva narav i osobine samog krsnog života. Nije riječ o hijerarhijskom već o karizmatском daru (usp. LG 4.12), koji je podjednako bitan za život čitave Crkve.

Indikaciju, koliko god implicitna bila, u vezi s time nalazimo u broju 42 konstitucije *Lumen gentium*; ondje, u petom poglavlju konstitucije, kojem se tiče poziva na svetost svih krštenika, tekst, nakon što je opisao pashalni misterij kao najviši

¹⁶ Tipičan je ulomak iz LG 44: »No budući da Božji narod nema ovdje trajnoga grada nego traga za budućim to redovnički stalež – koji u većoj mjeri oslobađa svoje pristalice od zemaljskih briga – također u većoj mjeri otkriva svojim vjernicima već u ovom svijetu prisutna nebeska dobra, svjedoči o novome i vječnome životu postignutom po Kristovu otkupljenju te tako naviješta buduće uskrsnuće i slavu nebeskoga kraljevstva. Isti taj stalež jezgrovitije oponaša i u Crkvi trajno uprisutnjuje onaj oblik života koji je prihvatio Sin Božji ušavši u svijet, da vrši volju Očevu, te ga predložio učenicima koji su ga nasljedovali. I naposljetku, on na poseban način i ponad svega zemaljskog otkriva uzvišenost Božjega kraljevstva i njegove najviše zahtjeve; on također svim ljudima pokazuje nadmoćnu veličinu sile Krista koji kraljuje i neograničenu moć Duha Svetoga koji čudesno djeluje u Crkvi.«

izraz ljubavi, na koju su svi krštenici pozvani, govori o mučeništvu kao primarnom obliku kojim su neki – ne svi – vjernici pozvani nasljedovati Krista, podsjećajući tako da “svi moraju biti spremni ispovjediti Krista pred ljudima te ga na križnom putu nasljedovati usred progonstava koja Crkvi neće nikada nedostajati”. Na taj način poziv na mučeništvo nekih ne oduzima ništa punini krsne subjektivnosti; štoviše otkriva njezinu narav i osobine. Znakovito je da se, odmah nakon što je tematski obrađeno mučeništvo, u tekstu konstitucije *Lumen gentium* uvodi tema savjetâ: “Svetost Crkve isto se tako na poseban način njeguje mnogovrsnim savjetima koje je Gospodin u evanđelju predložio učenicima na obdržavanje. Među njima se posebno ističe dar božanske milosti koji Otac nekima daje (usp. Mt 19, 11; 1 Kor 7, 7) da se i u djevičanstvu ili celibatu nepodijeljena srca (usp. 1 Kor 7, 7) lakše posvete samomu Bogu”. Pred nas je tako stavljeno gledanje mučeništva i djevičanstva – na koje se već u patrističko doba gledalo kao na jednake oblike evanđeoske radikalnosti – kao *osebujnost onog univerzalnog kršćanskog, koje ne samo da ne oduzima ništa vrijednosti krštenja, već ga naprotiv pokazuje u pravom svjetlu*.

U toj se perspektivi mogu čitati neke zanimljive tvrdnje iz *Christifideles laici* 55; u njima se, u okviru uravnotežene ekleziologije zajedništva, svako životno stanje promatra kao stanje koje jasno izražava ono što je bitno drugome:

laičko životno stanje ima svoju osobitost u svojoj svjetovnoj naravi, a svoje eklezijalno služenje ostvaruje svjedočeci i podsjećajući, na svoj način, svećenike, redovnike i redovnice na smisao što ga zemaljske i vremenite stvarnosti imaju u spasenjskom naumu Božjem. *Ministerijalno* svećeništvo, sa svoje strane, trajno je jamstvo, u različitim mjestima i vremenima, sakramentalne nazočnosti Krista Otkupitelja. *Redovnički* stalež svjedoči o eshatološkoj naravi Crkve, odnosno o njezinu teženju prema Kraljevstvu Božjem koje je predodređeno i na neki način unaprijed dano kao njegov predokus kroz zavjete čistoće, siromaštva i poslušnosti.

Kao što se vidi, u slučaju posvećenog života, on se promatra kao nešto što na poseban način izražava eshatološku dimenziju čitave Crkve. Na taj način specifičnosti životnog stanja svakog pojedinca nisu više u antagonističkoj jukstapoziciji već u bitnoj uzajamnosti. *Vita consecrata*, nadalje, insistira na činjenici da samo životno stanje prema evanđeoskim savjetima ima zadatak predstavljati Isusovo čovječstvo, čime se ponavlja ono što je rečeno na Koncilu: “*Posvećene osobe* koje prihvaćaju evanđeoske savjete, primaju i novo i naročito posvećenje koje ih, iako nije sakramentalno, obvezuje da usvoje – u celibatu, u siromaštvu i u poslušnosti – oblik života koji je osobno prakticirao Isus i koji je On predložio učenicima” (VC 31).

Iz te impostacije izbija na vidjelo važnost formacije pomoću prikladnog pra-

ćenja na posvećeni život kao oblik poziva koji, s jedne strane, potpuno crpi iz krsne subjektivnosti, dok s druge strane ističe svoj zasebni element, ne toliko kao sastavnica koja izlazi iz okvira krštenja, koliko radije kao stvarnost koja predstavlja čovječstvo Krista, čista, siromašna i poslušna. Na taj način u procesu formacije bit će moguće produbiti specifikum vlastitog poziva uspostavljajući veći doticaj s krsnim životom i životom Crkve. Formacija za posvećeni život zadržat će svoj element "razlike", a da pritom ne mora ništa oduzeti krsnoj punini i da ne mora tvoriti "elitnu skupinu". Tako da će se prateći i formirajući za specifične elemente vlastitog poziva biti stvarno uvedeno u dublje shvaćanje same krsne stvarnosti i eklezijalnog života.

3. Praćenje i antropološko pitanje

Ipak, prateći osobu u otkrivanju krsnog korijena poziva na posvećeni život i učeći ju prepoznavati njezinu specifičnu zadaću kao služenje životu čitave Crkve, neizbježno izbija na vidjelo drugi stup koji predstavlja temeljnu referenciju formacije: to je *antropološka dimenzija*. Odnos između prakticiranja evanđeoskih savjeta i antropološkog pitanja zasigurno je jedna od najaktualnijih problematika, koja izlazi na vidjelo u vezi s formacijskim praćenjem.

Namjerno sam odlučio tematizirati ta pitanja tek nakon što se pozabavim teškim teološkim identitetom. Smatram, naime, da tek nakon što se pronade povezanost s krsnim i eklezijalnim životom moguće je objasniti i predložiti put koji ljudska stvarnost mora prevaliti u nasljedovanju Krista čista, siromašna i poslušna. Novog čovjeka o kojem govori sveti Pavao predstavlja lik krštenika, onoga koji se zaodjenuo Kristom. Krhka percepcija krsne subjektivnosti, koja je uvelike karakterizirala teološku refleksiju u suvremeno doba prije Drugog vatikanskog koncila, zapravo je uvjetovala također ispravan odnos između evanđeoskih savjeta i antropoloških dinamika na kojima oni počivaju.

Nije nimalo slučajno da u odnosu na slabu teološku produkciju o posvećenom životu nakon koncilskog zasjedanja – koja je neusporedivo manja u odnosu na ostale tipične teme teološke rasprave u zadnje vrijeme – nalazimo, naprotiv, velik broj tekstova koji govore o problematikama formacije posvećenih osoba, o tome kako utkati ono ljudsko u ideal redovničkog života kao i o patološkim aspektima koji se susreću u zajednicama posvećenog života. Čini nam se da je bez obzira na vrednovanje tih djela, koja su uostalom vrlo šarolika, sve to pokazatelj jednog mukotrpnog rada što ga je poduzeo posvećeni život na razumijevanju antropološke važnosti evanđeoskih savjeta.

Taj proces može bar dijelom biti osvijetljen ako se promotre neke kulturne mijene moderniteta i njihovo spadanje u okvir identiteta posvećenog života. Mislim da prije svega treba promotriti činjenicu da su se, počevši od konfliktnih

napetosti prisutnih u sadanje doba između Crkve i laičkog svijeta, elementi svojstveni nadnaravnom životu i ono ljudsko postupno međusobno otuđivali. Ako su s jedne strane pojam razuma, ljudske naravi i slobode postajali sve više neovisni o svakoj povezanosti s religijom uslijed složenog procesa sekularizacije, s druge je teološka refleksija nastojala ograničiti i suziti te pojmove, ističući razliku, pa i odvojenost specifičnih elemenata kršćanskog života. Uspostavlja se tako odnos između antropoloških elemenata i onih vezanih uz milost izvanjskoga tipa: milost i narav, vjera i razum, Crkva i svijet, eshaton i povijest "parovi" su koji karakteriziraju kulturno ozračje vremena. Redovnički život i u ovom slučaju prakticiranje evanđeoskih savjeta gotovo su se nužno svrstavali i povezivali s vrhunarskim elementom, uzimajući pomalo zdravo za gotovo antropološki element. Ako je istina da barokna teologija nije nikada zaboravila krilaticu *gratia supponit naturam*, ipak je istina i da se često širilo jukstapozicijsko shvaćanje, u kojem je posvećeni život imao zadaću izraziti radikalni aspekt ove prve, ne obazirući se na odnos s ovom potonjom¹⁷. On je imao zadaću predstaviti na simboličan način ono što je "onkraj" ljudske naravi, onkraj "zapovijedi". Slično tome se mislilo da se posvećeni život, budući da je morao upućivati na ono što je onkraj povijesti, nije morao baviti odnosom s ovom potonjom.

Tako se na razini formacije raširila ideja da, u osnovi, istinsko redovništvo u biti nije trebalo uzimati u obzir ono "ljudsko". "Anđeoski" karakter posvećenog života, koji je često naglašavan također u priručnicima iz askeze i mistike sve do 50-ih godina prošlog stoljeća, naginjao je ideji da se u formaciji morao u biti umrtviti ljudski aspekt u njegovim različitim sastavnim dijelovima.

3.1. Krist – savršeni čovjek

I ovdje se Drugom vatikanskom koncilu mora priznati rad na snažnom vraćanju onog izvorno kršćanskog u njegovoj unutarnjoj povezanosti s onim ljudskim. Dovoljno je ovdje kratko podsjetiti na neke ulomke u vezi s time. Prije svega se mora podsjetiti na jasno kristocentričnu viziju ljudskoga koja je potvrđena u *Gaudium et spes* 22:

Otajstvo čovjeka stvarno postaje jasnim jedino u otajstvu utjelovljene Riječi. Jer Adam, prvi čovjek, bio je pralik budućega (Rim 5, 14), to jest Krista Gospodina. Krist, novi Adam, u samoj objavi Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva čovjeka njemu samom i objavljuje mu njegov uzvišeni poziv.

Ovdje vanjskost, koja karakterizira mnoge suvremene teološke i duhovne refleksije, biva prevladana upravo Kristovim primatom nad svim stvarima. Uzaludno je podsjetiti na ovome mjestu na franjevačku i skotističku matricu te vizije. Čo-

¹⁷ Usp. u vezi s time klasične radove H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978.; G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Milano 1996.

vjek ne dopire do samoga sebe sve dok ne dopre do Krista, jer je Isus Krist "prvi" kojega je Otac htio u naumu što ga je unaprijed utvrdio. Budući da Isus objavljuje Oca i njegovu ljubav, on objavljuje također tko smo mi uistinu: stvorenja pozvana po milosti biti sinovi u Sinu. Ta životna povezanost izražena je također u istoj pastoralnoj konstituciji, gdje se na sugestivan način kaže: "Tko god slijedi Krista, savršenoga čovjeka, i sam postaje više čovjekom" (GS 41). Na taj način biva očitom antropološka pertinencija samoga kršćanskog događaja, na koju treba nacijepiti antropološku pertinenciju evanđeoskih savjeta.

3.2. Evanđeoski savjeti u prilog ljudske osobe

Upravo je to, po mom sudu, na nedvosmislen način istaknuto u br. 46 konstitucije *Lumen gentium* u sklopu šestog poglavlja o *Redovnicima* kada se kaže da "iako zavjetovanje evanđeoskih savjeta uključuje odricanje od dobara koja nesumnjivo valja visoko cijeniti, ono ipak ne sprječava pravi napredak ljudske osobe, nego mu po svojoj naravi u najvišem stupnju koristi".

Taj je ulomak od velike važnosti. Sadrži prije svega *jasan podsjetnik na realizam odricanja što ga zahtijeva prakticiranje savjeta*¹⁸; ta se stvarnost ne smije nikada zaboraviti u formacijskom praćenju. Znakovita je činjenica da se tvrdi kako se to odricanje odnosi na dobra koja "nesumnjivo valja visoko cijeniti". U formaciji se nikada ne smije zaboraviti taj dvojak aspekt koji pomaže pojasniti motivacijski okvir odgovora na poziv: evanđeoski savjeti ne opravdavaju nijedan negativan sud o ljudskoj stvarnosti, ma koliko ona bila zaznačena grijehom. Zavjet poslušnosti se ne polaže zbog straha od vlastite slobode; niti se živi "sine proprio" jer se stvari zbog njihove prolaznosti smatra zlom; još manje odricanje od ženidbe može biti opravdavano prijezirom spolne razlike i rađanja u tijelu. Odricanje je opravdano samo ukoliko sadrži zbiljsko poštovanje stvarnosti nad kojom se čini žrtva prakticiranjem evanđeoskih savjeta.

S druge strane, u tekstu konstitucije *Lumen gentium* kaže se da ta praksa "ne sprječava pravi napredak ljudske osobe, nego mu po svojoj naravi u najvišem stupnju koristi". Stoga praćenje mora moći provjeriti autentični poziv na temelju očovječujuće sposobnosti nasljedovanja Krista u čistoći, siromaštvu i poslušnosti. Osoba koja bi iskusila na vlastitom putu zvanja manju sposobnost odgovornosti, slabu sposobnost odnosa sa stvarima i ustanovila afektivnu suhoću, bio bi to znak ozbiljne potrebe preispitivanja vlastitog puta posvećenja, vršeci odgovarajuće razlučivanje glede vlastitog duhovnog iskustva. Formacijsko praćenje mora moći predložiti i provjeriti kako usvajanje oblika Isusova života omogućuje rast slobode kao odgovornosti, snažniju kreativnu sposobnost i zreliji intenzitet afektivnosti u interpersonalnim odnosima. Bez praćenja, sačinjenog od svjedočenja i odgojne

¹⁸ Usp. o tome K. RAHNER, *Per una teologia della rinuncia*, u *Saggi di spiritualità*, Rim 1965, 79-96.

brige, praktički je nemoguće moći zbiljski podnijeti tu žrtvu, koja ipak ne smije sputavati, već proširiti ono ljudsko na veću, slobodniju i plodniju zrelost.

3.3. Evanđeoski savjeti na blagodat svijeta

Ne smije se u istoj perspektivi zanemariti da se u samom br. 46 konstitucije *Lumen gentium* podsjeća također na odnos između posvećenog života i društva, kao što se može jasno vidjeti iz sljedećeg ulomka:

Neka nitko ne misli da se redovnici svojim posvećenjem otuđuju od ljudi ili da su beskorisni u zemaljskoj državi. Jer premda katkad izravno ne pomažu svojim suvremenicima, ipak su im na dublji način prisutni u Kristovu srcu te s njima duhovno surađuju kako bi se formacija zemaljske države uvijek temeljila u Gospodinu i prema njemu usmjeravala, da ne bi možda uzalud radili oni koji je grade (LG 46).

U tekstu se ponovno javlja poveznica s onim eshatološkim u kršćanstvu koje nije otuđeno od društva i povijesti. Upućivanje na eshatološku dimenziju, s tog gledišta, ne čini pojedince nezainteresiranim za čovjeka i društvo, već naprotiv pozornijima i zauzetijima za sudbinu svakog.

I tu možemo motriti kako formacijsko praćenje mora predložiti i potvrditi onu veliku ljubav prema čovjeku koja izvire iz pripadnosti Kristu. Ako bez ikakve sumnje redovnički život svojim izborom relativizira dobra ovoga svijeta na ono što je konačno u Kristu, u tome se međutim krije veća valorizacija povijesti i vremena. Naime, tvrditi da je svaki čin i svako zauzimanje vezano uz Krista uskrslog, posljednji smisao povijesti, znači potvrditi duboko dostojanstvo svakog trenutka.

U konačnici, praćenje mora moći okoristiti se tim otkrivanjem ljudskoga i povijesti polazeći bezuvjetno od toga da je posvećena osoba pozvana živjeti za osobu Isusa Krista.

3.4. Postmodernitet i “antropološka mutacija”

Ta pozornost prema onom ljudskom koju iziskuje prakticiranje, evanđeoskih savjeta, ispravno shvaćenih, ne iscrpljuje sadašnji antropološki izazov. Tu je, naime, nužno protegnuti se dalje od koncilskih tvrdnji da bi se istaknuo daljnji korak od povijesne važnosti s kojim se praćenje u posvećenom životu mora neizbježno suočiti. Tu mislimo na antropološka pitanja koja su se javila u *prijelazu iz moderniteta u postmodernitet* (ili *kasni modernitet*). Ovdje imamo zacijelo nove izazove na koje treba ukazati. Modernitet je oblikovao ljudsko shvaćanje oko pojma autonomije, nadasve zahvaljujući središnjosti danoj razumu, slobodnu od svakog tutorstva i autoriteta, kadru graditi od sebe istinu, oprostivši se s kršćanskom objavom, koju se doživljavalo previše nezgrapnom, što je u konačnici dovelo do velikog ideološkog razdoblja titanskih projekata samootkupljenja. Postmoderni-

tet se, međutim, u biti rađa iz pepela ideoloških pretenzija – koje su doživjele slom na terenu povijesti s velikim sukobima koji zakrvljuju 20. stoljeće, a nagovijestile su ih Nietzscheove nihilističke teze – kao konačno odricanje od utemeljujuće misli u korist “slabe” i relativističke misli.

Svrgnuвши razum, s njegovim pretenzijama na istinu, s trona koji mu je bilo dodijelilo prosvjetiteljsko doba, kao da je pretegnula druga parola: *sloboda*. Čovjek kao da je odustao od svakog traženja apsolutne istine, bilo vjerske bilo metafizičke, u korist slobode kao mogućnosti da bi možda brže zadovoljio potrebe i želje, u temeljnoj odsutnosti svih veza. Na taj su način istina i sloboda u postmodernitetu na drastičan način u alternativu. Svaka istinita izjava kao da u konačnici sputava slobodu u njezinu samohodu.

S time treba povezati strahovitu činjenicu izvedenu iz tehničke primjene znanstvenih otkrića. Tehnička znanost kao da je zapravo jedina “ideologija” koja nije upala u krizu sa svršetkom utopijskog razdoblja. Sam proces informatičke, ekonomske i kulturne globalizacije omogućio je veliko širenje novih tehnologija. Brzina tih promjena i duboki osjećaj nezaustavljivog ubrzanja novih otkrića kao da su promijenili također percepciju koju čovjek ima o svojim granicama, svojim željama kao i svojim osjećajima¹⁹. Čudesna moć manipulacije koju je stekao čovjek 21. stoljeća navela je neke čak na tvrdnju da je u tijeku antropološka mutacija koju, primjerice, predstavlja mješavina čovjeka i stroja, kao u slučaju Kiborga.

Čovjek ne samo da očituje nemogućnost da se vine do posljednje i transcendentne istine, nego otvoreno pokazuje nezanimanje za nju, štoviše neprijateljstvo prema njoj. Dapače, sam nihilistički i antimetafizički obzor kao da se neizbježno strukturira kao preduvjet za opetovanu manipulaciju stvarnošću koju nijedna ontologija ne smije zauzdavati. Sloboda kao da se nikada ne uspijeva konačno odlučiti za nešto. U “nestalnom” potrošačkom društvu zakon užitka koji se može ponavljati do u beskraj kao da zatvara put onomu “zauvijek”, koji se shvaća kao nepodnošljivo ograničavanje slobode. *Ako ne postoji apsolutna istina, ne može biti ni apsolutne odluke*. Otud hipertrofija sadašnjeg trenutka bez sjećanja i bez budućnosti koja karakterizira osjećaj hipermoderne slobode. Ta *kultura prolaznoga* – prema sugestivnim razmišljanjima pape Franje – čini se da je jedan od glavnih sastojaka koji uvjetuje formaciju za posvećeni život²⁰.

¹⁹ Usp. F. BOTTURI (izd.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano 2003; F. BOTTURI – C. VIGNA (izd.), *Affetti e legami*, Milano 2004; G. ANGELINI – G. COMO – V. MELCHIORRE, *Le età della vita. Accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009.

²⁰ Papa Franjo, 6. srpnja 2013., u *L'Osservatore Romano*, ponedjeljak-utorak 8.-9. srpnja 2013, 6: “Čuo sam jednog bogoslova, sjajnog bogoslova, koji je rekao da bi on želio služiti Kristu, ali samo deset godina, a onda misli započeti drugi život... To je opasno! Slušajte dobro: svi smo mi, i mi stariji, i mi, *pritisnuti tom kulturom prolaznog*; i to je opasno, jer se *pojedinač ne obvezuje jednom zauvijek*. Bit ću u braku dok traje ljubav; bit ću redovnica ali

Sekularizacija, koja se javila na početku moderniteta, pretrpjela je također u odnosu na religijsko iskustvo znatne promjene: danas više ne nalazimo protureligijske predrasude raširene kao u doba velikih ideologija; nalazimo prije određenu njezinu redukciju u krajnje subjektivnim i emotivnim oblicima, neku vrstu "opcije između drugih" – da se poslužim poznatom izrekom Charlesa Taylora²¹ – koja je lišena povezanosti s istinom i transcendencijom, neka religioznost po principu "uradi sam" i blagostanja, neka – tako reći – potrošna roba, među drugima. I posvećeni život ovdje nailazi na opasnost da bude shvaćen kao neko iskustvo, doduše zanimljivo, ali u strukturalnom smislu opozivo, kao i svaka osobna opcija.

Dovoljne su samo ove kratke natuknice da bi se pomoglo shvatiti kako su divna shvaćanja Drugoga vatikanskog koncila o odnosu između posvećenog života i antropologije danas stavljena pred nove kušnje, s kojima se duhovno praćenje mora uhvatiti u koštac. Snažni naglasak na individualnoj slobodi, zavodljivost konzumističkog uživanja, režim afektivnosti snažno emotivan – to su samo neki od izazova koji se nameću.

3.5. Proročki karakter evanđeoskih savjeta

Da bismo upotpunili taj referentni okvir, moramo promotriti, također s antropološkoga gledišta, ambivalentnost postmoderniteta o tim tematikama, gdje se čovjek ne pojavljuje više jednostavno kao subjekt već i kao objekt svojih eksperimenata, dovodeći tako u opasnost upravo onu autonomiju koju je isti modernitet prije pet stoljeća počeo graditi. Poslijesinodska apostolska pobudnica *Vita consecrata* ne izbjegava spomenuti taj problem kada obrađuje pitanje evanđeoskih savjeta upravo u odnosu na velike epohalne promjene vezane uz slobodu, ekonomiju i čuvstva. Poslijesinodski dokument u vezi s time kaže sljedeće:

Proročku zadaću posvećenoga života izazivaju tri glavna izazova upravljena samoj Crkvi: to su vječni izazovi koje postavlja u novim i možda radikalnijim oblicima suvremeno društvo, barem u nekim dijelovima svijeta. Oni se izravno tiču evanđeoskih savjeta čistoće, siromaštva i poslušnosti, potičući Crkvu i, posebice, posvećene osobe da objelodane i svjedoče njihov duboki antropološki smisao (VC 87).

Te su riječi vrlo važne jer ponovno uzimaju evanđeoske savjete u njihovu humanom značenju upravo u odnosu na antropološke promjene koje su u tijeku. Taj dokument, kako se čini, pruža zanimljiv pogled: ne poziva da se zauzmu distance

'kratko', 'jedno kraće vrijeme' a zatim ću vidjeti, razmisliti; ući ću u bogosloviju da postanem svećenik, ali ne znam kako će sve to skupa završiti. To tako s Isusom ne ide! Ne prekoravam vas, već ovu kulturu prolaznoga, na čijem smo udaru svi mi, jer nam ne čini dobro: jer je danas konačnu odluku vrlo teško donijeti. U moje je doba to bilo lakše, jer je kultura pogodovala konačnoj odluci bilo za život u braku, bilo za posvećeni život ili svećeništvo. Ali u ovo doba nije lako donijeti konačnu odluku. *Mi smo žrtve ove kulture prolaznoga*".

²¹ Usp. Ch. TAYLOR, *Letà secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 12-14.

od onoga ljudskoga već da se radije primijeti kako vremena postavljaju nove izazove, da nam, ukoliko se prihvate, omoguće na nov način otkriti također evanđeoske savjete, prije svega u njihovoj "iscjeliteljskoj" moći gledom na ono ljudsko, ranjeno i potrebno ozdravljenja.

Što se tiče *čistoće*, dokument ističe izazov difuznog *afektivnog nereda*, svojstvena velikom dijelu suvremenog društva: "*Prvo izazivanje dolazi od hedonističke kulture koja oslobađa seksualnost od svake objektivne moralne norme, svodeći je često na igru i na potrošnju, i uz sudioništvo sredstava društvenog priopćivanja popuštajući nekoj vrsti idolopoklonstva instinkta. Posljedice toga su pred očima svih: nastranosti svake vrste, kojima se pridružuju bezbrojne psihičke i moralne patnje za pojedince i obitelji*" (VC 88). Blaženi Ivan Pavao II. kao odgovor na tu idolatriju nagona, koji od ljudi stvara robove potrošnje i neposrednog uživanja također najdražih osjećaja, kaže sljedeće:

Nužno je da posvećeni život pokaže današnjemu svijetu primjere življene čistoće od strane muževa i žena koji pokazuju uravnoteženost, vladanje samim sobom, smionost, psihološku i afektivnu zrelost. Zahvaljujući tome svjedočanstvu, ljudskoj se ljubavi nudi sigurno uporište, koje posvećena osoba doseže razmatranjem trinitarne ljubavi, koja nam je objavljena u Kristu. Upravo zato što je uronjena u tu tajnu, ona se osjeća sposobnom za radikalnu i sveopću ljubav, koja joj daje snagu vladanja sobom i disciplinu, koji su nužni da se ne upadne u ropstvo sjetilâ i instinktâ. Tako se posvećena čistoća pokazuje kao iskustvo radosti i slobode. Prosvijetljena vjerom u uskrslog Gospodina i očekivanjem novih nebesa i nove zemlje (usp. *Otk* 21, 1), ona nudi dragocjene poticaje i za odgoj za čistoću nužnu u drugim životnim staležima (VC 88).

Iz toga proizlazi vrlo zahtjevna zadaća za duhovno praćenje. Nasljedovanje Krista u čistoći mora biti izazov idolatriji nagona i banalizaciji čuvstava. Nije riječ samo o tome da se nauči uzdržavanje, kao odricanje od genitalnosti, već o utjelovljivanju jednog afektivnog modela koji je sposoban za slobodne i duboke odnose. U tome se shvaća krajnje aktualna zadaća života koji se živi u djevičanskoj ljubavi.

Što se tiče zavjeta siromaštva, isti dokument točno određuje situaciju ovim riječima: "*Drugo izazivanje danas dolazi od materijalizma pohlepnog za posjedovanjem, nebržnog prema zahtjevima i patnjama najslabijih i lišenog svakog obzira za samu ravnotežu prirodnih resursa. Odgovor posvećenoga života sastoji se u zavjetovanju evanđeoskoga siromaštva, življenog u različitim oblicima i često praćenog aktivnim zauzimanjem u promicanju solidarnosti i djelatne ljubavi*" (VC 89). Ne zaboravljajući ipak da "u zbilji, još prije nego što je služenje siromašnima, *evanđeosko siromaštvo je vrijednost samo po sebi*, budući da nasljedovanjem siromašnog Krista doziva prvo od blaženstava. Njegov prvi smisao je, naime, svjedočiti Boga kao pravo bogatstvo ljudskog srca. Međutim, upravo zbog toga ono

snažno osporava idolopoklonstvo mamone, predstavljajući se kao proročki apel u odnosu na društvo koje, u tolikim bogatim dijelovima svijeta, dolazi u opasnost da izgubi smisao za mjeru i sami smisao za stvari” (VC 90).

I ovdje smo svjedoci neke vrste ponavljanja onoga što je ustvrđeno glede afektivnih veza u odnosu prema svakodnevnoj stvarnosti. Pretjerano naglašavanje tehnološko-znanstvenog lako može zbilju svesti na puku manipulativnu materijalnost, ne priznavajući joj prvobitnu narav dara. I pažnja prema siromašnima kristološki se ukorjenjuje. Nasljedovanje Krista siromašnog rađa duboku solidarnost s onima koji su u potrebi, koja se ne da svesti na puko društveno zauzimanje.

Praćenje u posvećenom životu mora moći potvrditi taj korijen u nasljedovanju Krista koji vodi novom načinu doživljavanja stvarnosti i proživljavanja sućuti sa siromašnima. Naime, sociološka motivacija za bliskost s potonjima nije kadra biti temeljem odluci za zvanje zauvijek.

Slično tome, blaženi Ivan Pavao II. postavlja važne referentne točke u vezi s temom *poslušnosti* u pogledu postmoderne tematike slobode:

Treće izazivanje proizlazi iz onih poimanja slobode koja izvlače tu temeljnu ljudsku povlasticu iz njezina konstitutivnog odnosa s istinom i s moralnom normom. U stvari, kultura slobode je istinska vrijednost, veoma prisno povezana s poštivanjem ljudske osobe. Ali, tko ne vidi do kakvih nenormalnih posljedica nepravde i čak nasilja vodi, u životu pojedinaca i naroda, kriva upotreba slobode. Uspješan odgovor na tu situaciju jest poslušnost koja obilježava posvećeni život. Ona na osobito živ način ponovno predlaže Kristovu poslušnost Ocu i, polazeći upravo od njezine tajne, svjedoči da nema proturječja između poslušnosti i slobode (VC 91).

Taj tekst vrlo lijepo pokazuje prijelomnu točku između slobode i istine koja karakterizira naše sadanje kulturalno razdoblje. S pravom se potvrđuje sloboda kao temeljna vrijednost i postignuće moderniteta na njegovu razvojnom putu, ali zorno pokazuje također *impasse* točku. Poslušnost se mora shvatiti i živjeti ne kao alternativa slobodi već kao njezin autentičan oblik, kao oblik slobode koja otkriva Božju istinu kao svoju najveću saveznicu.

Zajedno s temom poslušnosti neizbježno se nameće također tema autoriteta, što ga je proces moderniteta radikalno doveo u pitanje. Praćenje neizbježno iznosi na vidjelo krizu očinstva i autoriteta od koje pati naše doba. Riječ je o tome da se ponovno nauči osjećaj da je drugi, koji je stavljen na naš životni put, nositelj autoriteta koji ne smije ni zamijeniti ni umrtviti našu slobodu, već biti referentna ponuda za mogući hod²².

²² Zanimljiva su razmišljanja koja nudi naputak KONGREGACIJE ZA USTANOVE POSVEĆENOG ŽIVOTA I DRUŽBE APOSTOLSKOG ŽIVOTA, *Služenje autoriteta i posluš* (2008.). O temi općenito vidjeti G. ANGELINI - D. ALBARELLO - G. BORGONOVO, »Onora il padre e la madre«. *L'autorità: la rimozione moderna e la verità cristiana*, Glossa, Milano 2012. Per la spiritualità francescana: P. MARTINELLI (izd.), *Autorità e obbedienza nella vita consacrata e nella famiglia francescana*, EDB, Bologna 2008.

Na kraju, nije zanemariv naglasak što ga poslijesinodski dokument stavlja na *bratski život* koji karakterizira razne oblike redovničkog života. Premda u natuknicama i kratkim crtama, pokazuje se kako zajedničko traženje Božje volje i uloge vlastite autoritetu omogućuju ponovno otkriti smisao interpersonalnih odnosa u kontekstu svakodnevnog života: "Protiv duha nesloge i podjele, vlast i poslušnost blistaju kao znak onog jednog očinstva koje dolazi od Boga, bratstva rođenoga od Duha, nutarnje slobode onoga koji se uzda u Boga unatoč ljudskim granicama onih koji Ga predstavljaju" (VC 92). Ta je tema, istini za volju, bila spomenuta također u prethodnom dokumentu *Bratski život u zajednici* (1994.), u kojem izlazi na vidjelo duboki smisao pripadnosti i u kojem se analizira raširena pojava antropologije snažnih individualističkih obilježja, pred kojom posvećeni život mora znati predložiti putove nasljedovanja koji će omogućiti ponovno pronaći pozitivni smisao bratskih veza. Sve to pruža formacijskom praćenju u posvećenom životu odlučujuće elemente. Polarnost između pojedinca i zajednice ubraja se među najsloženije današnje problematike na antropološkom području. Bratski život u zajednici, koji egzistencijalno inkarnira princip Crkve kao zajednice²³, mora moći pokazati kako sve ono što je osobno jest takvo jer ima zajedničku dimenziju; jednako kao što ono što je stvarno zajedničko služi izgrađivanju osobe.

Bez obzira na to je li diskurs što ga donose poslijesinodska apostolska pobudnica i kasniji dokumenti cjelovit i potpun ili nije, ovdje se čini važnim prije svega pokazati i istaknuti metodu pristupa vezanog uz postojeće isprepletenosti postmodernističkih antropoloških pitanja i "terapeutske" naravi prakticiranja evanđeoskih savjeta. Ovdje je riječ o tome da se shvati i prihvati formacijski izazov koji se krije u pozadini svega i provede u djelo pravce u kojima posvećene osobe mogu prakticiranjem čistoće, siromaštva i poslušnosti pokazati pravo čovjekovo dostojanstvo, smisao stvorene stvarnosti i njegova nenadmašnog karaktera dara i duboki red osjećaja koje čovjek kao biće odnosa zahtijeva.

Ukratko

U konačnici, prešli smo od jednog formacijskog modela u modernitetu koji je imao za kriterij potiskivanje na drugi plan onog ljudskog koje se smatra nečim sporednim kako bi se omogućilo redovniku da bude lik "drugi" nego svijet, na ponovno vraćanje antropološke stvarnosti i njezine ispravne i relativne autonomije unutar središnjosti Kristove osobe, pokazujući kako samo nasljedovanje Isusa ima duboko humanizirajuće obilježje. Današnja "nestalna" vizija ljudskoga, prisutna u postmodernističkoj kulturi, iziskuje još jedan hrabri iskorak, u kojem

²³ Pogledati zanimljiva opažanja sadržana u dokument *Ponovno krenuti od Krista o "duhovnosti zajedništva"* koja mora oživljavati i djelovati poticajno u bratskom životu u zajednici (br. 28 i 29).

će se u evanđeoskim savjetima otkriti temeljni doprinos za suočavanje s postojećom antropološkom dezorijentiranošću oko tema slobode, želje i čuvstava. Na taj način primat Boga što ga posvećeni život mora očitovati pokazuje se kao bremenit antropološkim implikacijama: posvećeni život, samim svojim životnim oblikom, može pokazivati svima, Crkvi i društvu, da je "pitanje Boga" zapravo istinsko "pitanje čovjeka"²⁴. Samo u životu koji poprima svoj oblik traženjem Boga omogućuje se također ponovno pronaći pravi oblik čovjeka.

Na kraju ovog putovanja imamo, doduše raspršene, elemente koje praćenje u posvećenom životu mora imati pred očima radi prikladna formacijskog prohoda, za život prema evanđeoskim savjetima koji ne bi bježao pred stvarnošću u mijeni i koji se istodobno ne bi ni u Crkvi i u društvu anonimizirao, već je, naprotiv, kadar stupati u odnos u znatnoj mjeri s eklezijalnim životom, kako bi izvršivao sebi svojstveno poslanje. U najkraćim crtama, posvećeni život življen prema evanđeoskim savjetima kroz oblik bratskog života mora moći oblikovati se u okviru poveznica tako da bi se s jedne strane u punoj mjeri crpio iz eklezijalnog života, izražavajući u punini krsnu subjektivnost, a s druge strane da bi preuzimao na sebe sve antropološke dinamike te tako pružao presudan prinos čovjeku trećeg tisućljeća.

DRUGI DIO

4. Praćenje i evanđeoski savjeti: sveukupni okvir

U ovom posljednjem dijelu pokušat ću prikupiti, u suvisao okvir, elemente za koje smo vidjeli da malo po malo izlaze na vidjelo u odnosu na sadanje mijene i koje po mom sudu mogu predstavljati referentnu točku praćenja u posvećenom životu, bilo za trajnu bilo za početnu formaciju.

4.1. Formacijska vrijednost redoslijeda evanđeoskih savjeta

Prije nego pokušam opisati odnose između različitih aspekata koje treba promotriti u formacijskom praćenju s duhovnog gledišta, želim skrenuti pozornost na temu evanđeoskih savjeta sa stanovišta njihova redoslijeda. Sve do danas, u predstavljanju čistoće, siromaštva i poslušnosti u biti smo se držali one *taxis* koju smo našli u dokumentima na koje smo se referirali. U želji da sada predstavimo referentnu shemu, vjerujem da je nužno bar u glavnim crtama razmisliti o njezinu smislu. Kao što je poznato, takozvana trijada evanđeoskih savjeta nije bila formalno

²⁴ Usp. A. SCOLA, *Nuova evangelizzazione e Vita Consacrata alla luce della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, u *Rivista Española de Teología* 73 (2013) 23-40.

poznata sve do drugog kršćanskog tisućljeća²⁵. Monaški oblici i oblici evanđeoskog radikalizma iz prvog tisućljeća, prisutni i na istoku i na zapadu, nalaze se da žive prema evanđeoskim savjetima, premda ovi potonji nisu izrijeком uzimani u obzir u njihovim pravilima²⁶. Evanđeoski savjeti izrijeком se javljaju tek s pravilom Ivana de Matha za trinitarce i svetog Franje za manju braću. Općenito se smatra da se, osobito u počecima, nije pridavala posebna važnost redosljedu tih savjeta. Dočim kasnije kroz povijest Crkve i učiteljstvenih intervenata imamo zasigurno jednu promjenu te *taxis* koja se može zahvaliti različitim shvaćanjima i hermeneutikama samoga redovničkog života u Crkvi. Promotrimo ukratko najpoznatije obrasce:

- IVAN DE MATHA, *Pravilo trinitaraca*: poslušnost, čistoća i »sine proprio«
- FRANJO ASIŠKI, *Nepotvrđeno pravilo*: poslušnost, čistoća i »sine proprio«
- FRANJO ASIŠKI, *Potvrđeno pravilo*: poslušnost, »sine proprio« i čistoća
- BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae: De Perfectione evangelica*:
 - siromaštvo, čistoća i poslušnost
- TOMA AKVINSKI, *Summa i Opuscula*:
 - siromaštvo, čistoća i poslušnost
 - U samo jednom slučaju: poslušnost, siromaštvo i čistoća
- CIC iz 1917., kan. 487: poslušnost, čistoća i siromaštvo
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL (LG i PC): čistoća, siromaštvo i poslušnost
- CIC iz 1983., kan. 573 § 2: čistoća, siromaštvo i poslušnost
- IVAN PAVAO II., *Vita consecrata*: čistoća, siromaštvo i poslušnost

U čemu može biti zanimljiv redosljed savjetâ za praćenje u posvećenom životu? Iz okvira koji smo predstavili može se zamijetiti kako postoji prvi, u osnovi pravni, redosljed što ga nalazimo bilo u Pravilu za trinitarce bilo u Potvrđenom pravilu svetog Franje. Polazi se od poslušnosti – koja je bila također temeljna vrijednost monaških pravila iz prvog tisućljeća – nakon čega slijede čistoća i siromaštvo (»sine proprio«). Pravnu vrijednost tog obrasca dokazuje također činjenica što se taj redosljed zadržao sve do zakonika iz 1917.

Sam sveti Franjo u *Potvrđenom pravilu* koristi drukčiji redosljed: poslušnost, siromaštvo i čistoća. Taj će redosljed biti vrlo važan i zadržat će se također u

²⁵ Usp. J.M.R. TILLARD, *Consigli evangelici*, u *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. II, Paoline, Rim 1975,

1630-1685.

²⁶ U patrističkoj literaturi nalazimo književnu vrstu *De Verginitate*; ne nedostaje ni knjižica o siromaštvu; dok je tema poslušnosti posebno razrađivana u monaškim pravilima iz prvog tisućljeća, potanko obrađujući također ulogu vlastitu autoriteta, kao primjerice ulogu opata u benediktinskom pravilu.

obrascu zavjetovanja što ga franjevačka obitelj koristi sve do danas.

Teološka refleksija, prije svega kod Bonaventure i Tome Akvinskog, svjesno se koncentrira na drukčiji poredak: najprije siromaštvo, zatim čistoća te na kraju poslušnost. Isti redoslijed što ga koriste ta dva velika srednjovjekovna teologa vjerojatno ne ukazuje na isto shvaćanje savjetâ. Bonaventurin redoslijed, s jedne strane, nosi na sebi trag rasprave koja se tada vodila o siromaštvu na teološkoj razini – što mu je zajedničko također sa svetim Tomom – u sučeljavanjima s “kleveticima”, ali prije svega trag činjenice da franjevci siromaštvo smatraju najizvrsnijim od savjetâ, upravo polazeći od Franjina insistiranja na njemu. Mora se nadalje istaknuti činjenicu da Bonaventura toj trijadi pretpostavlja *Humilitas* kao preduvjet bez kojeg bi i samo prakticiranje evanđeoskih savjeta postalo neautentično. U tome smislu u život manje braće vode vrata poniznost-siromaštvo.

Toma općenito daje prednost ovom redoslijedu: siromaštvo – čistoća – poslušnost, dakle jednako kao i kod Bonaventure. Kao što su pokazale nedavne studije²⁷, u tome jasno dolazi do izražaja zanimljivo antropološko značenje koje ima za cilj pokazati postupno uključivanje pozvane osobe u nasljedovanje Krista. Naime, evanđeoski savjeti u tome redoslijedu pokazuju slijed koji ide izvana sve više prema nutрини: *siromaštvom* nasljedovanje Krista mijenja odnos koji osoba ima prema stvarima i općenito s okolnom stvarnošću; *čistoćom* pak nasljedovanje vodi pojedinca do toga da mijenja odnos sa svojim tijelom, zadirući pritom u afektivnu i generativnu sferu. *Poslušnošću*, naposljetku, osoba ponovno stavlja u Kristove ruke svoje najprisnije središte: vlastitu volju. Na taj način redoslijed savjetâ izražava sve dublje uključivanje osobe u odnos s Isusom koji poziva na nasljedovanje: od izvanjskih dobara do ja-slobode, a taj prijelaz vodi kroz tijelo i osjećaje.

Smatram da taj okvir sugerira važne aspekte koje praćenje u posvećenom životu može uzeti u obzir na formacijskom putu. Naime, u toj se perspektivi vidi kako bi u praćenju trebalo posvetiti brigu sve većem uključivanju osobe sve do potpunog samopredanja Kristu u intimi vlastite volje.

Počevši od Drugog vatikanskog koncila redoslijed predstavljanja evanđeoskih savjeta doživio je značajnu promjenu: na prvom je mjestu sada čistoća, na drugom siromaštvo, a na trećem poslušnost. Siromaštvo i čistoća su, tako reći, zamijenili svoja mjesta. Taj je izbor kasnije potvrđen također susljednim dokumentima, osobito u Zakoniku kanonskog prava iz 1983. i poslijesinodskoj apostolskoj pobudnici *Vita consecrata*. Dok se ni *Lumen gentium* ni *Perfectae caritatis* u biti ne bave obrazlaganjem te promjene, u *Vita consecrata* nalazimo neke važne ulomke u vezi s time. Prvu, vrlo jasnu, referenciju nalazimo u br. 14: “krsno posvećenje do-

²⁷ Usp. H. DEAK, *Consilia sapientis amici. The Theological Foundation of the Evangelical Counsels from the Perspective of the Nature-Grace Relationship in Saint Thomas Aquinas*, doktorska disertacija na Teološkom fakultetu Papinskog sveučilišta Gregorijana, Rim 2012.

vodi do radikalnog odgovora u nasljedovanju Krista preuzimanjem evanđeoskih savjeta, među kojima je *prvi i bitni sveti vez čistoće radi Kraljevstva nebeskoga*²⁸. Još je to eksplicitnije izraženo u odlomku u br. 32: "Posvećeni život navješćuje i na neki način anticipira buduće vrijeme, kada se, dostigavši puninu onog Kraljevstva nebeskoga koje već sada postoji u zametku i u tajni, sinovi uskrsnuća neće se ni ženiti ni udavati, nego će biti kao Božji anđeli (usp. Mt 22, 30). Doista, *odličnost savršene čistoće radi Kraljevstva, koja se s punim pravom smatra 'vratima' cijeloga posvećenog života, predmet je stalnoga naučavanja Crkve*"²⁹. Čini nam se, u konačnici, da redoslijed savjetâ u kojem je čistoća stavljena na prvo mjesto pokazuje određenu brigu za identitet posvećenog života. Nije nipošto slučajno da se taj redoslijed uvodi i širi zajedno s ponovnim otkrivanjem krsnog poziva, kao da se time želi naznačiti raz-sudnu točku kojom se posvećeni život luči od ostalih oblika kršćanskog života. Naime, dok bi se, uz sav potreban oprez, mogao zamisliti život poslušnosti i siromaštva i za one koji su u bračnoj zajednici, na polju čistoće očito smo pred jednim konstitutivnim kriterijem razlučivanja: izbor posvećenog djevičanstva podrazumijeva odricanje od bračnog partnera i fizičkog rađanja djece. U tome smislu sve dok se ne dokuči smisao zavjeta čistoće nije moguće shvatiti posvećeni život kao takav u njegovoj specifičnoj identitetskoj točki.

Kao što se može lako primijetiti, različitost redoslijedâ predstavljanja evanđeoskih savjeta, po sebi, nije problematičan element, već nešto što obogaćuje. Svaki od predloženih obrazaca ima svoje bogatstvo koje se može povezati s drugima. Duhovno praćenje u posvećenom životu moći će opravdano istaknuti jedan ili drugi modalitet već prema važnosti koja se želi dozvati u svijest.

Nakon svega rečenog želim, ipak, objasniti kako treba povlašteno mjesto dati upravo redoslijedu koji nalazimo u *Potvrđenom pravilu* Franje Asiškog. To je očito moguće jedino na temelju činjenice da sva tri evanđeoska savjeta tvore pravu pravcatu cirkumincesiju. Zato ih u krajnjoj crti nije moguće odvajati ili promatrati samostalno: to su izrazi koji izražavaju svoje značenje upravo u svom neraskidivu jedinstvu, bilo s kristološkog bilo s antropološkog gledišta. Zato, davati povlašteno mjesto onom redoslijedu što ga donosi Potvrđeno pravilo nije isključivo i ne želi stvoriti neku hijerarhiju unutar evanđeoskih savjeta, koji se naprotiv mogu shvatiti i živjeti jedino zajedno, vezano uz oblik života što ga je sam Isus prakticirao radi punog ispunjenja svojeg poslanja.

Čini se naime da je redoslijed "poslušnost – sine proprio – čistoća" prije svega nekako najbliži i najviše odgovara novozavjetnoj biblijskoj datosti, a i vrlo je pri-

²⁸ Kurziv je moj.

²⁹ Kurziv je moj. U br. 62 dokument će precizirati kako upravo postojeća razlika između bračne čistoće i čistoće svojstvene redovnicima (takozvane "savršene" čistoće) priječi da se dvoje supružnika koji su na hvalevrijedan način uključeni u određeno karizmatско iskustvo može smatrati posvećenima na jednak način kao one koji daju zavjet čistoće.

mjerjen s odgojne točke gledišta. U ishodištu nasljedovanja ne nalazimo u prvom redu poziv na preuzimanje neke službe niti odluku na celibat. Sigurno je da se Isus predstavlja kao neoženjen i poziv na radikalno nasljedovanje podrazumijeva poistovjećivanje s Kristom sve do posvećene čistoće. Ipak, zanimljivo je da je na početku puta kojim kreću učenici prije svega susret s osobom i poziv da se ostavi sve da bi se *bilo s njim*. U središtu je dakle poslušno slušanje Isusa. Otud izlazi temeljna slika nasljedovanja: ostaviti sve, staviti se u stanje siromaštva naznačuje uvjet da bi nasljedovanje Isusa bilo zbiljsko i da bi se očitovalo iskreno i potpuno poštovanje prema Kristovoj osobi; onaj koji je s njim spreman je s radošću sve prodati, kao što se kaže u prisposodobama o Kraljevstvu u vezi s *blagom skrivenom* u polju i s *dragocjenim biserom*.

Kao što je poznato, u Izraelu – izuzev jedinstvenog i kontroverznog slučaja esena – djevičanstvo ili beženstvo (celibat) kao stalni oblik života nisu uopće bili cijenjeni. To je bio pripravnici uvjet za ženidbu. Štoviše, u hebrejskoj tradiciji poznajemo oplakivanje djevičanstva (Suci 11, 37), a ne njegovo hvaljenje. Pravu iznimku predstavlja sam Isus, koji u evanđeoskom ulomku o onima koji su se onesposobili za ženidbu poradi kraljevstva nebeskog obrazlaže svoje beženstvo, koje bi moglo biti nerazumljivo Izraelu (Mt 19). U toj perspektivi, dobro znajući za nutarnju međusobnu povezanost evanđeoskih savjeta, slijed što ga predlaže *Nepotvrđeno pravilo* pogoduje, čini mi se, u pedagoškom smislu hodu koji omogućuje doprijeti do punog smisla djevičanstva polazeći od nasljedovanja Krista.

Jedan drugi motiv koji nam dopušta za praćenja u posvećenom životu davati prednost redosljedu što ga Franjevački red ima i dan-danas u obrascu zavjetovanja, krije se u mogućnosti da on daje povezati se lako s ostalim elementima koje smo ranije utvrdili, daje uspostaviti odnos između evanđeoskih savjeta i krsnog života s jedne strane i odnos između evanđeoskih savjeta i antropoloških dinamika s druge. Prije svega, redosljed poslušnost – siromaštvo – čistoća omogućuje nam prepoznati povezanost s krsnim životom, koji se klasično opisuje pomoću triju teologalnih kreposti koje predstavljaju temeljne stupove novog života u Kristu, odnosno *vjere, nade i ljubavi*³⁰. Uz poslušnost se veže krepost vjere, uz siromaštvo krepost nade, uz djevičanstvo krepost ljubavi. Ta trostruka polarnost omogućuje tematski obrađivati, točno određenim redom, također ključne izraze koji prikazuju antropološke dinamike uključene u život prema evanđeoskim savjetima. Među vjeru i poslušnost željeli bismo smjestili binom *istina i sloboda*; između nade pak i siromaštva htjeli bismo se vratiti temi *ljudskog željenja* s obzirom na način na koji kršćani doživljavaju *vrijeme*. Na kraju, između ljubavi i posvećene čistoće, treba

³⁰ Usp. naputak Potissimum institutioni 34 i 36. Napose PI, 12: "Vjera, nada i ljubav potiču redovnice i redovnike da se zavjetima zauzmu provoditi u djelo i ispovijedati evanđeoske savjete i svjedočiti tako aktualnost i smisao Blaženstava u svijetu".

se vratiti problematikama vezanim uz *osjećaje i plodnost*. Na taj način stižemo do toga da možemo izraditi sažimljivi okvir elemenata koje će primjereno praćenje u posvećenom životu morati imati pred očima ne samo u okviru početne nego i trajne formacije.

KRSNI ŽIVOT	ANTROPOLOŠKE DINAMIKE	EVANĐEOSKI SAVJETI
Vjera	Istina / Sloboda	Poslušnost
Nada	Želja / Vrijeme	Siromaštvo
Ljubav	Čuvstva / Plodnost	Djevičanstvo
Pozivsko praćenje		

Nemamo, dakako, mogućnost iscrpno prikazati prohod koji smo ovdje izložili. Bit će dovoljno ipak podsjetiti na neuralgične točke koje praćenje mora imati pred očima da bi zvanja mogla rasti u skladu. Kao što se vidi iz ove sheme, formacijski put ne predviđa jednoznačan tijek, elementi se mogu ispreplecati i međusobno se dozivati u svijest. Budući da se evanđeoski savjeti međusobno prožimaju, ovaj prohod morat će nalaziti samo uvijek nove poveznice preko kojih će rasti u vlastitom iskustvu posvećenja.

4.2. Poslušnost vjere

Što se tiče prve linije sheme, na vidjelo izbija u svoj svojoj očitosti temeljna Pavlova ideja *poslušnosti vjere*. U temelju čitavog formacijskog puta nameće se u konačnici iskustvo vjere kao iskustvo osobnog susreta s Kristom, koji se prepoznaje i prihvaća u vlastitom životu. Neće se moći nikada dovoljno insistirati na vjeri kao temelju i uvjetu mogućnosti samog formacijskog puta. Vjera se ne može shvaćati kao obećanje koje će se kasnije zaboraviti. Ona predstavlja stalna ulazna vrata u misterij vlastitog zvanja i mogućnost njegova odvijanja. O kvaliteti života vjere ovisi također kvaliteta vlastitog posvećenja³¹. Sjetimo se snažnih izraza iz *Porta fidei*: “Vjerom su muškarci i žene posvetili svoj život Kristu, ostavivši sve da u evanđeoskoj jednostavnosti žive poslušnost, siromaštvo i čistoću, konkretne znakove iščekivanja Gospodina koji neće kasniti” (PF 13)³².

³¹ Usp. zanimljivo razmišljanje u članku J. ROVIRA, *E se il religioso entra in crisi di fede, che si fa?*, I-II, u *Vita consacrata* 47 (2011) 16-28; 125-139.

³² Papa Franjo produbljuje tu datost u nedavnoj enciklici o vjeri “Vjera nije utočište za

Na obzoru vjere, na kojem nam je dano spoznati Gospodina Isusa, nužno je biti uveden u iskustvo onoga što je bezuvjetno i na čemu se može graditi vlastiti život. Papa Franjo nam je u svojoj enciklici *Lumen fidei* pokazao kako se tema vjere ne može svesti na nejasni osjećaj prema božanskom, a niti na čisto intelektualnu spoznaju tvrdnjā koje nadilaze razum³³; vjera je način kojim u vremenu i prostoru stječemo iskustvo one pouzdane istine koja je Bog u tijelu.

Sve je to u duboku dijalogu s postmodernističkim instancijama vezanima uz odbacivanje istine koja biva doživljavana kao prepreka i smetnja za slobodu; naprotiv, u iskustvu vjere sloboda ima svoj najuzvišeniji izraz, najveću snagu i intenzitet upravo u povezanosti s istinom o Bogu koja se ne predstavlja na prisilan već na ponizan način. S druge strane, samu slobodu se ne može doživljavati isključivo kao mogućnost samostalnog kretanja koje se može unedogled ponavljati, bez nekog pravca i bez cilja. Čovjekovu slobodu ne spašava nihilistički relativizam, koji na kraju dezorijentira osobu prepuštajući je na milost i nemilost nje same i vlastitih nagona; sloboda biva uzvišena i ima svoj oslonac upravo u vjeri u kojoj se istina Božje ljubavi pruža u obliku poniznosti. U tome smislu već u srcu slobode prebiva tema želje kao osobne energije koja potiče čovjeka izaći iz samog sebe prema ispunjenju vlastitog bića³⁴. U evandeoskim izvješćima je potpuno očito da se u svakom susretu Krist obraća slobodi i dakle najdubljoj želji ljudskog srca: "ako hoćeš biti savršen".

Uostalom, na putu posvećenja neće biti pravog razvoja zvanja ako se ne prispije prepoznavanju Božjeg prolaska u vlastitom životu, što ga vjera prepoznaje. Čovjekova sloboda može se odvažiti na značajne i konačne veze i odnose jedino ako susretne u vjeri onu Božju istinu, za kojom se najviše žudi, za koju vrijedi riskirati cijelog sebe. Bez predosjećaja bezuvjetna Božjeg poziva, što ga vjera prepoznaje, teško će put zvanja imati trajnu perspektivu. U toj perspektivi, poslušnost se očituje ne kao otuđenje koje osobu depersonalizira već kao odgovornost, kao cjelovit oblik slobode, u kojoj se pojedinac, prepoznavajući Božji prolazak u vlastitom životu, uza nj veže i počinje slijediti ne više vlastiti plan već konkretni modalitet – karizmu – kojom se Kristov događaj otkrio u njegovim očima.

Praćenje u posvećenom životu morat će najveću pozornost posvetiti tome da

malodušne, već nešto što našem životu daje širinu. Ona pomaže otkriti veliki poziv, poziv na ljubav i jamči da je ta ljubav pouzdana, da vrijedi predati joj se, jer se njezin temelj nalazi u vjernosti Bogu, koji je jači od svake naše krhkosti" (LF 53).

³³ Usp. *Lumen fidei* 23-25.

³⁴ Usp. A. MANENTI, *Ambivalenza del desiderio*, u *Parola Spirito e vita* 67 (2013) 231-242. G. SALONIA, *Desiderio e bisogno*, u *Parola Spirito e vita* 67 (2013) 243-255. M.I. ANGELINI, *Il desiderio di Dio nel monachesimo*, u *Parola Spirito e vita* 67 (2013) 195-213. Zanimljiva promišljanja mogu se naći također u M. RECALCATI, *I ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore Milano 2012.

stalno iznova pokreće slobodu u poslušnosti vjere da odgajanik neprestano obnavlja svesrdno prijanjanje uz ono što se u njegovu iskustvu potvrdilo kao Božji poziv da slijedi stope našega Gospodina Isusa Krista.

Izlišno je ovdje podsjećati da je u iskustvu Franje Asiškog vjera imala središnje mjesto³⁵: dovoljno je ovdje podsjetiti kako je on sam na kraju svoga života u *Oporuci* iščitava čitav svoj život u svjetlu vjere: "Gospodin mi dade toliku vjeru...". Vjera je zbiljska hermeneutika koju on vrši nad cijelim svojim životom, prepoznavajući u svakom događaju Božji prolazak kojim je kročio u vremenu. U tome izlazi na vidjelo također ona sakramentalna dimenzija vjerovanja koja je u Franje tako eksplicitna i očigledna u prvoj *opomeni*, u kojoj se Božje otajstvo prepoznaje i prihvaća ("vidjeti i vjerovati") u krhkom znaku euharistije, Crkve, svećenika, gubavca, brata i cjelokupne stvarnosti.

Nije slučajno da u Potvrđenom pravilu glede onih koji žele postati Franjina braća ovako govori: "Neka ih ministri zatim pomnjivo *ispitaju o katoličkoj vjeri i crkvenim sakramentima*". Naime, bez autentičnog vjerskog života koji se izražava u sakramentima ne može biti autentičnog zvanja. I različita shvaćanja poslušnosti, koje je Franjo izrazio u trećoj *Opomeni* – prava, karitativna i savršena poslušnost – imaju svoj korijen u uvjerljivom iskustvu vjere.

4.3. Siromaštvo i nada

Tema nade kao teologalne kreposti postavlja se na formacijskom putu kao implikacija vlastita životu u vjeri. Susret s Kristom se prepoznaje kao nešto što može potpomoći vlastiti put prema ispunjenju života i želje koja životu daje polet. Isus Krist se očituje u očima pozvanog kao doista "uvjerljiva", pouzdana nada, kao što je rekao Benedikt XVI. u svojoj enciklici *Spe salvi*. Obzor nade pokazuje kako poziv sadrži u sebi *oblik obećanja* koji je u dijalogu sa strukturom željenja svakog čovjeka. Susret s Kristom, njegovo jedincato čovječstvo, ponovno budi u čovjeku njegovu najdublju želju za srećom, za time da bude ljubljen i da ljubi bezuvjetno. Nasljedovanje Krista oslobađa tako čovjekovu želju od njezinih osiromašivanja, ovlašćuje slobodu na želju, oslobađajući ga od raspršenosti "želja", od izravnih i opetovanih užitaka koje potrošačko društvo neprestano evocira, iscrpljujući samo čovjekovo srce.

Kriza želje, o kojoj nam govori suvremena sociologija zajedno s brojnim područjima psihoanalize,³⁶ jasno pokazuje da je čovjekova želja uvijek *želja za drugim i za drugdje*, strukturno neutaživa, jer je otvorena i okrenuta onom beskonačnom i kviri se ako nije ukorijenjena u perspektivi koja nadilazi neposredno

³⁵ Usp. P. MARTINELLI, "Dammi fede diritta". *Con san Francesco d'Assisi, per ricominciare a credere*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Asiz 2012.

³⁶ Usp. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010. CENSIS, 44° *Rapporto sulla situazione sociale del paese 2010*, Franco Angeli, Milano 2010.

narcisističko zadovoljenje. U perspektivi nade osoba može ponovno gledati sa simpatijom na vlastito želeće čovječstvo, prepoznavajući istinitost obećanja što ga poziv uvodi u vlastito iskustvo.

Čak i vrijeme se tako javlja u novom svjetlu. U nadi ono se ne javlja više samo kao granica i kao zatvor koji zatvara stvarnost u tamnicu konačnosti. Vrijeme je vrijeme želje i obećanja. Čini mi se da tijekom praćenja u posvećenom životu nije moguće bez te dimenzije. Nada uči živjeti želju u vremenu obećanja, odričući se djelomične i instinktivne privlačnosti i čuvajući osobu vjernom putu kojim je krenula. Riječ je o "sigurnoj nadi", kaže Franjo Asiški.

Evandeosko siromaštvo nužno doživljava procvat na tlu te nade. Ono se, naime, predstavlja, s jedne strane, kao *čuvar* najdublje želje ljudskog srca. Kao što nas uči dramatična epizoda iz Evanđelja o mladom bogatašu. U susretu s Kristom, koji može pobuditi najveću želju za vječnim životom, to jest pravim životom, osoba može odjednom prekinuti nasljedovanje, kao što se vidi u 19. poglavlju *Matejeva Evanđelja*. Suočen s Isusovim pozivom da ostavi sve, on ode žalostan jer je imao mnoga dobra. On je svoje pouzdanje stavio u stvari koje je posjedovao u tolikoj mjeri da one postaju razlogom da odbije Isusov zahtjev da odlučno krene putom nasljedovanja koje ima za cilj da postane "savršen", to jest potpun. Ali na taj način bogati mladić izdaje samu onu želju koja ga je nagnala da postavi Isusu pitanje o vječnom životu.

U tome smislu u formacijskom se praćenju mora posvetiti posebna pozornost tome da se dokuči u što osoba polaže svoju nadu i odakle očekuje ispunjenje svojih želja. Jedino se putovima autentičnog evandeoskog siromaštva jačanima nadom može osposobiti osobu da se odluči "zauvijek". Naime, to "zauvijek" pretpostavlja sigurnost glede budućeg vremena koje samo kršćanska nada može dati. Evandeosko siromaštvo odgaja srce da bude vjerno vlastitoj posljednjoj želji, izbjegavajući navezivati se na ono što ne može ispuniti to obećanje, omogućujući tako osobi da vlada sama sobom. Postoji stvarni odmak koji treba uvesti i pratiti na odgojnom putu kako bi osoba produbila odnos s Kristom i vlastitim autentičnim željama.

Na taj način samo evandeosko siromaštvo, kao što nas uči Sveto pismo i samo iskustvo Franje Asiškog, već je u nekom smislu također *predokus konačne punine*. Isti evanđelist, nakon epizode s bogatim mladićem, donosi rezolutno Petrovo pitanje Isusu: "Evo, mi sve ostavismo i pođosmo za tobom. Što ćemo za to dobiti?" Reče im Isus: "Zaista, kažem vam, vi koji pođoste za mnom, o preporodu, kad Sin Čovječji sjedne na prijestolje svoje slave, i vi ćete sjediti na dvanaest prijestolja i suditi dvanaest plemena Izraelovih. I tko god ostavi kuće, ili braću, ili sestre, ili oca, ili majku, ili ženu, ili djecu, ili polja poradi imena mojega, stostruko će primiti i život vječni baštiniti" (Mt 19, 27-29). U ideji toga "stostruko" sadržan je onaj predokus ispunjenja koje je obećao onima koji ostave sve da pođu nasljedovati Krista.

U tome smislu se u formacijskom praćenju mora moći otkriti i prikladno cijeliti znakove stostrukog u vlastitom iskustvu posvećenja. Ako s jedne strane siromaštvo sadrži u sebi moment odvajanja, odricanja i žrtve poradi onoga što stvarno može odgovarati pitanjima koja prebivaju u ljudskom srcu, s druge ono već sada postaje novi način ulaženja u odnos sa svim stvarima prema jednom cjelovitom pogledu koji razbija neposredni privid stvari u njihovoj stalnoj promjenjivosti. Sam apostol Pavao nam potvrđuje u svojem iskustvu kako oni koji nemaju ništa jer su ostavili lažnu sigurnost poradi Krista, zapravo posjeduju sve: *nihil habentes, omnia possidentes* (2 Kor 6, 10).

Zar nije sveti Franjo Asiški svojim radikalnim odvajanjem od stvari uspio iskusiti najdublju prisnost sa čitavim stvorenjem? On koji nije htio da se bilo što zove "njegovim", zapravo je životom i riječima – sjetimo se Pjesme bratu Suncu – svjedočio da zna živjeti svaku životnu okolnost u svjetlu Božjeg otajstva, kao istinski predokus konačne punine. Malo pomalo kako u formacijskom procesu raste svijest o tome "stostruko", raste također uvjerenje da je put kojim se krenulo dobar.

Evandeosko siromaštvo, oživljeno nadom, postaje novo svjetlo za posvećenu osobu kroz čiju prizmu promatra čitavu stvarnost i na osobit način uporabu dobara. Ovdje se mogu samo spomenuti neka pitanja koja treba iščitavati u tome svjetlu, kao što je upotreba novca, dobara i prije svega način rada. Iz tih aspekata svakodnevnog života može se i mora naime provjeravati na vrlo konkretan način konzistencija formacijskog puta.

4.4. Ljubav i posvećena čistoća

Prispjevši do trećeg stupa kršćanskog života – ljubavi – i vjera i nada dolaze do svojeg posljednjeg temelja, *Božjeg života kao trinitarne ljubavi*. Otkrivanje Boga kao beskrajne besplatnosti ("*Deus caritas est*"), s mogućnošću sudjelovanja u toj radosti predstavlja se tako kao jedini ideal koji može pokrenuti čovjekovu slobodu na bezuvjetno prijanjanje. Jedino susret s Bogom kao ljubavi – beskrajnim, besplatnim i vjernim darom – daje krajnji i puni smisao životu; ljubav nije samo novi osjećaj već je također novo shvaćanje čitave stvarnosti; jedino ta ljubav objašnjava zagonetku čovjeka. Zbog toga je svaki poziv stvarno poziv na savršenstvo ljubavi; život ostaje tragično neispunjen izvan nje. Ljubav je pitanje života ili smrti; *tko ne ljubi ostaje u smrti*. Ljubav, odnosno suosjećajno i potpuno sebedarje, najviši je zakon bića.

Poziv na posvećeno djevičanstvo nalazi tu svoj konačni temelj i oblik. Ono se javlja kao posebni afektivni modalitet. Djevičanstvo ulazi u svijet u konačnici kao *nasljedovanje načina kojim je Krist živio odnose i osjeća*, s intenzitetom i predanjem bez premca. Iz navedenog se može razumjeti zašto se u praćenju u duhovnom životu mora na primjeren način obraditi tema djevičanstva kao definitivno

otkupljenog načina ljubavi. I u ovom slučaju hvatamo se u koštac s jednim od radikalnih pitanja koje pokreće postmodernitet napose u vezi s afektivnim neredom – u kojem se zrcali neurednost želja – koji se često isprepleće sa silnom teškoćom da se prihvati vlastitu ograničenost i drugoga. Nestabilnost na afektivnom polju, koja se na poseban način osjeća u zapadnom svijetu i koja ima svoj zaoštren izraz u gubljenju pozitivnog osjećaja o razlici između muškarca i žene, javlja se u konačnici kao vapaj prisutan u suvremenom antropološkom stanju. Zar, često titanski i sumanut, pokušaj da se nadiđu vlastite granice, hranjen novim tehnološko-znanstvenim otkrićima, ne potvrđuje u konačnici tragičnu nemogućnost uspostave odnosa s drugim i vlastitog trajanja u biću? Ne ukazuju li možda afektivni odnosi koji su tako “nestalni”, kao što je uostalom sama fluidnost spolnog identiteta, o potrebi za drugim i nemogućnosti istinskog ispunjenja? Izigrana želja za ljubavlju i strah od smrti na tajanstven način vladaju afektivnim odnosima među osobama, između muškarca i žene, između roditelja i djece. Pristati da smo upisani u jedno tijelo označeno spolnom različitosti znači uvijek prihvatiti da budemo označeni nedostatnošću, ograničenošću i prihvatiti da budemo u odnosu s drugim koji se ni na koji način ne može svesti na neko stopljeno jedinstvo.

Tema spolne različitosti, nastanjenosti u vlastitom tijelu označenom spolnošću, u povezanosti s temom želje da budemo ljubljani i da ljubimo, postaje danas jednostavno od vitalnog značenja za proces formacije za posvećeni život. Preveliko insistiranje u prošlosti na “andeoskim” zvanjima kao idealu posvećenog života učinilo nas je danas posebno nepripremljenima pred kulturom koja uzvija afektivnu neutralnost kao antropološki ideal. Potrebno je zato da formacijsko praćenje ima strpljenja ući u složenost afektivnog života kako bi iznova pronašlo u Kristovu navješćaju mogućnost istinskog otkupljenja sjetilâ, odnosno njihov teologalni red.

U svjetlu vazmenog otajstva, kao misterija oslobođenja od straha od smrti, širom se otvaraju novi obzori za afektivni život, kojih posvećene osobe moraju biti za sve istinski svjedoci. Djevičanska ljubav nije bestjelesna duhovna ljubav nasuprot tjelesnoj ljubavi koja redovito označava sudbinu ljudi; djevičanska ljubav je zaručnička ljubav, to je posvećivanje tijela sve do kraja. U tome smislu ljubav onih koji su pozvani na djevičanstvo, polazeći od vazmenog otajstva, uvodi u odnose mogućnost besplatnosti i neproračunatosti. Put posvećenog djevičanstva je zato put otkupljenja osjećajâ, koji omogućuje u vremenu istinsko pomirenje sa samim sobom, nadasve s vlastitim tijelom, s drugima, kako bi se naposljetku iskusilo pomirenje s Bogom. Odricanje koje djevičanstvo traži otvara tako osobu jednom dubljem afektivnom iskustvu i anticipira u vremenu eshatološku puninu, na koju je čovjek pozvan u Kristu.

Ovdje se može tek kratko spomenuti Franjinu i Klarinu karizmu, koja posjeduje veliki potencijal upravo u pogledu različitosti između muškarca i žene,

prihvaćene i življene u obliku čistoće. Sigurno da odnos između Franje i Klare, ma koliko često pogrešno shvaćan u romantičnoj literaturi, nije moguće shvatiti u svojoj karizmatškoj i formacijskoj vrijednosti ako se ne uzme u obzir njihova različitost. Njihovo bi duhovno iskustvo bilo sasvim različito da nije bilo njihova odnosa. Štoviše, izbjegavajući beskorisne hipotetičke rekonstrukcije, mora se reći da dvoje asiških svetaca nisu povijesno zamislivi jedno bez drugoga kao ni duhovnost čitave franjevačke obitelji. Povezanost s drugim je bila zasigurno od temeljne važnosti za oboje. A ipak njihovi međusobni pohodi bili su potpuno diskretni i njihov odnos često označen odvojenošću i šutnjom. Kako na razini duhovne teološke refleksije tako u promišljanju o formacijskim modelima, formacija na recipročnost muškarca i žene mora naći odgovarajući prostor. S pravom je već blaženi Ivan Pavao II. u svojim katehezama o ljudskoj ljubavi potvrdio zaručnički karakter djevičanskog posvećenja i kako se valja posvetiti Bogu ne na neutralan način, već svatko kao muškarac ili kao žena³⁷. U tome je u igri antropološka struktura želje i teološki uvjet zvanja koje živi od drugosti i različitosti³⁸.

U logici *caritasa* može se, na kraju, iščitati također cijeli *bratski život u zajednici*. Ovaj ima svoju izvornu sliku u otajstvu Presvetoga Trojstva kao otajstva zajedništva, u kojem jedinstvo i različitost nisu prevladani već su jedno drugom uvjet. Kao što je već spomenuto, bratski život je teologalno mjesto u kojem se uči pripadati Kristu jer se uči pripadati jednoj družbi koja živi u njegovo ime. Osoba ne raste u svome zvanju ako ne nauči živjeti besplatne odnose iskrenog darivanja u kojem treba prihvaćati drugoga u njegovoj različitosti; u toj se perspektivi mora steći iskustvo kako samo bratstvo ne dovodi osobe na istu razinu niti ih osiromašuje već ih prihvaća i pomaže im rasti u njihovoj posebnosti³⁹.

³⁷ "Ne možemo misliti da se ta druga vrsta odluke [djevičanstvo] može donijeti svjesno i slobodno bez povezanosti s vlastitom maskulinošću ili feminilnošću i onim zaručničkim značenjem koje je vlastito čovjeku upravo u maskulinitetu odnosno feminilnosti njegova osobnog subjekta. Štoviše, u svjetlu Kristove riječi, moramo reći da je *ta druga vrsta izbora*, to jest *uzdržavanje poradi Božjeg kraljevstva*, povezana s maskulinošću odnosno feminilnošću koji su vlastiti osobi koja se na to odlučuje; ostvaruje se s *punom sviješću* o onom zaručničkom značenju koje *maskulinitet i feminilnost u sebi sadrže*. Ako bi se tu odluku donijelo na temelju nekog umjetnog 'ne uzimanja u obzir' toga stvarnog bogatstva svakog ljudskog bića, ona ne bi na primjer i odgovarajući način odgovarala Kristovim riječima iz Mt 19, 11-12", Ivan Pavao II., *Uomo e donna li cred. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Rim 1985, 317. Operativne smjernice u tome pravcu su jasno spomenute u dokumentu o smjernicama o odgoju i izobrazbi KONGREGACIJE ZA USTANOVE POSVEĆENOG ŽIVOTA I DRUŽBE APOSTOLSKOG ŽIVOTA *Potissimum Institutioni* (2. veljače 1990.), 39-41. Usp. također KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali* (Naputak o kriterijima utvrđivanja zvanja za osobe s homoseksualnim sklonostima) (4. studenoga 2005.), br. 2.

³⁸ Usp. P. MARTINELLI (izd.) *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara*, EDB, Bologna 2012

³⁹ Usp. P. MARTINELLI, *Ecclesiologia di comunione e fraternità francescana. Appunti per una verifica*, u *Italia Francescana* 78/2 (2003) 11-42.

Franjo Asiški je nenadmašan učitelj svega toga svojim životom i svojim tekstovima. Nad svime dominira onaj izraz iz *Oporuke*: "Gospodin mi dade braću". Franjo ih jasno prepoznaje kao drugove koji su mu dani za njegov put poziva. Na taj način svako pravo praćenje u posvećenom životu treba to društvo da provjeri ljepotu vlastitog poziva na nasljedovanje Krista čista, siromašna i poslušna. Glasovito *Pismo jednom ministru* je, zatim, *magna charta*, izraz najdubljeg zakona bratskog života, odnosno prihvaćanja i opraštanja. Odraslost posvećene osobe koja živi u zajednici, pokazuje se u sposobnosti za milosrđe u bratskim odnosima.

4.5. Cilj praćenja: postati "oci"

Odatle se otvara krajnji ishod praćenja u posvećenom životu, ishoda koji se uvijek mora obnavljati. A to je postati i sami svjedoci, očevi i majke jer smo svjedoci posljednjeg smisla života koji je jači od smrti. *Poziv na posvećeni život u konačnici je poziv na duhovno očinstvo i majčinstvo*, koji nije više označen smrću; štoviše, upravo polazeći od vazmenog otajstva svjedoči da je smrt jednom za svagda pobijedena. Svjedočenjem djevičanskog očinstva i majčinstva, plodnost u tijelu za one koji se žene također pronalazi novi smisao; to nije više rađanje djece od kojih se očekuje buduće ispunjenje, opterećujući tako ove potonje očekivanjem i neispunjivom zadaćom. Svjedočanstvo posvećenog djevičanstva potvrđuje izvornu dobrotu muškog bića i ženskog bića, koji su pozvani na plodnost ljubavi, koja nije više označena strahom od smrti već radošću jer je smrt pobijedena. Utvrđivanjem ishoda formacijskog praćenja u sposobnosti svjedočanstva rađanja – duhovno očinstvo i majčinstvo – završava također naše razmišljanje, upravo na istoj točki od koje smo bili krenuli. Pratitelj u redovničkom životu više no strateg za formaciju mora biti svjedok jedne moguće želje, pružajući oslonac drugom tijekom njegove formacije. Ishod toga hoda jest formacija osoba zrelih u vjeri i posvećenosti, odnosno osoba koje su same pozvane prihvatiti i uvoditi druge u život vjere, nade i ljubavi. Želim zato zaključiti ponovno riječima pape Franje koje je izgovorio 6. srpnja na susretu sa sjemeništarcima, novacima i novakinjama u prigodi Godine vjere:

Vi, sjemeništarcima, redovnice, posvećujete svoju ljubav Isusu, velikoj ljubavi; srce je za Isusa i to nas navodi da zavjetujemo čistoće, da zavjetujemo celibata. Ali zavjet čistoće i celibata ne završava u trenutku zavjetovanja, već ide dalje... To je put koji zori, zori, zori prema pastoralnom očinstvu, prema pastoralnom majčinstvu, i kada svećenik nije otac svoje zajednice, kada redovnica nije majka svih onih s kojima radi, postaje tužna. To je problem. Zbog toga vam kažem da se korijen žalosti u pastoralnom životu krije u pomanjkanju očinstva i majčinstva koje dolaze od lošega življenja toga posvećenja, koje nas naprotiv treba dovesti do plodnosti. Upravo je nezamislivo da svećenik ili redovnica nisu plodni⁴⁰.

⁴⁰ U *L'Osservatore Romano*, ponedjeljak-utorak 8.-9. srpnja 2013., 6.

Upravo je ta duhovna plodnost, na koju je podsjetio papa Franjo, svrha svakog praćenja u posvećenom životu.

Iz Vjesnika Kapucinske provincije 2013., br. 4., str. 613-646, preveo Slavko Antunović, za Posvećeni život prijevod pregledao Mate Križman.