

**S KLAROM ASIŠKOM
ODGOVORNI
ZA SVOJE VRIJEME**

**ZBORNİK RADOVA
DVANAESTOGA REDOVNIČKOGA TJEDNA**

S KLAROM ASIŠKOM
ODGOVORNI ZA SVOJE VRIJEME
Zbornik radova XII. redovničkoga tjedna

Izdaje: Hrvatska konferencija viših redovničkih poglavara i
Hrvatska unija viših redovničkih poglavarica

Odgovara: Ljudevit Anton Maračić, Sveti Duh 31, Zagreb

Tisak: A. G. Matoš d.d., Samobor

S KLAROM ASIŠKOM ODGOVORNI ZA SVOJE VRIJEME

ZBORNIK RADOVA XII. REDOVNIČKOGA TJEDNA

(Zagreb, 30. kolovoza do 1. rujna 1994.)

Uredio: Ljudevit Maračić

Zagreb, 1996.

PROGRAM

30. kolovoza 1994.

- 9,00 sati — OTVARANJE TJEDNA: **o. Ljudevit Maračić**,
predsjednik HKVRP
- 9,10 sati — MOLITVA (priređuje: **FRAMA s Kaptola**)
- 10,30 sati — Duhovna strujanja u društveno-crkvenim prilikama XII.
i XIII. stoljeća — **o. Josip Percan**
- 10,30 sati — ODMOR
- 11,00 sati — Klara Asiška — novost u svome vremenu —
o. Nikola Vukoja
- 12,00 sati — EUHARISTIJSKO SLAVLJE — predvodi **kardinal**
Franjo Kuharić
- 15,30 sati — Današnji trenutak — franjevački odgovor —
o. Bono Šagi
- 16,30 sati — ODMOR
- 17,00 sati — PLENARNA DISKUSIJA S PREDAVAČIMA
- 18,30 sati — VEČERNJA SVETE KLARE

31. kolovoza 1994.

- 9,00 sati — MOLITVA (priređuju **bosanske franjevke**)
- 9,30 sati — Klarina poruka za danas — **s. Renata Mrvelj**
- 10,30 sati — ODMOR
- 11,00 sati — Poslanje posvećenoga života u novoj evangelizaciji —
o. Zdenko Tenšek
- 12,00 sati — EUHARISTIJSKO SLAVLJE — predvodi
o. Ljudevit Maračić

- 15,00 sati — PANEL DISKUSIJA — **Razni izvještaji...**
 18,30 sati — VEČERNJA SVETE KLARE

1. rujna 1994.

- 9,00 sati — MOLITVA (priređuju **Karmelićanke B.S.I.**)
 9,30 sati — REDOVNIŠTVO DANAS I SUTRA —
predstavljanje raznih provincija i instituta
 11,30 sati — ZAVRŠNA RIJEČ: **s. M. Goretti Krznar**,
 predsjednica HUVRP
 12,00 sati — EUHARISTIJSKO SLAVLJE — predvodi
o. Mirko Mataušić

REDOVNIČKI TJEDAN zbornici radova

- I. ZA BOLJE SVJEDOČENJE EVANDELJA, priredio Ljudevit Maračić, 228 str.
- II. DA SVI BUDU JEDNO, priredio Ljudevit Maračić, 184 str.
- III. GOSPODINE, NAUČI NAS MOLITI, priredio Ljudevit Maračić, 160 str.
- IV. REDOVNICI U MJESNOJ CRKVI, priredio Ljudevit Maračić, 218 str.
- V. REDOVNIČKO SIROMAŠTVO — KRISTOV ZNAK DANAS, priredio Ljudevit Maračić, 128 str.
- VI. APOSTOLSKI VIDOVI REDOVNIČKOG ŽIVOTA DANAS, priredio Stjepan Bolkovac, 170 str.
- VII. EUHARISTIJA — SREDIŠTE I VRHUNAC REDOVNIČKOG ŽIVOTA, priredio Jozo Vasilj, 116 str.
- VIII. REDOVNIČKI IDENTITET, priredili Albertina Baćak i Jozo Vasilj, 196 str.
- IX. REDOVNICI I PROMICANJE LJUDSKOG DOSTOJANSTVA, priredila Albertina Baćak, 156 str.
- X. NOVO PRAVO USTANOVA POSVEĆENOG ŽIVOTA, priredila Albertina Baćak, 299 str.
- XI. LITURGIJSKA OBNOVA CRKVE KAO BITNI ZADATAK REDOVNIŠTVA, priredila Albertina Baćak, 148 str.
- XII. S KLAROM ASIŠKOM ODGOVORNI ZA SVOJE VRIJEME, priredio Ljudevit Maračić, 152 str.

Sva ova djela, kao i ostala izdanja Hrvatske konferencije viših redovničkih poglavara i Hrvatske unije viših redovničkih poglavara mogu se nabaviti ili naručiti na adresu:

Tajništvo HKVRP-HUVRP, Kaptol 21/II, 10000 Zagreb, tel. (01) 4554-878 ili faks (01) 4554-882.

POLOŽAJ ŽENE U DRUŠTVU I CRKVI PREMA AUTORIMA VISOKE SKOLASTIKE XII. I XIII. STOLJEĆA

I. MI I SREDNJI VIJEK (NEKOLIKO UVODNIH MISLI)

Da bi čovjek naše generacije mogao stupiti u pozitivan dijalog s periodom srednjega vijeka, u dijalog koji je nužan za formiranje ekvilibriranoga stava prema stvarnosti koju zovemo »našim vremenom«, potrebno je prethodno svladati nekoliko objektivnih teškoća.

Prva: po načinu razmišljanja, interesima i osjetljivosti čovjek srednjega vijeka predstavlja svijet za sebe, svijet koji više nije naš. Njegov mentalitet, visio mundi, razlikuje se po mnogočemu od našega.

Drugu poteškoću objektivne naravi čine predrasude koje smo naslijedili, u kojima smo zapravo odrasli (podcrtavam »predrasude« — dakle nešto iracionalno!): za jedne srednji vijek je period mračnjaštva, za druge to je bio i ostao period velikoga intelektualnog domašaja. I jedno i drugo dobrim su dijelom predrasude!

To je također razlog zašto je potrebno upoznati jezik, izvore (autoritete), ideale toga perioda, da bismo penetrirali kroz ograde naslijeđenih predrasuda i ne manje opasne površnosti, te bolje razumjeli srednjovjekovnoga čovjeka: pisca, teologa, filozofa, vojnika, sveca..., od kojega smo naslijedili bogatstvo iste kršćanske tradicije¹.

U tome smislu prva konstatacija koju možemo ovdje učiniti jest da se radi možda o jedinom periodu zapadnoga svijeta koji je uspio stvoriti tako zaokruženu, tako jedinstvenu sintezu vjere i života (= skolastika!), kakve kasniji povijesni periodi ne poznaju. I drugo — da je ta i takva uspjeta sinteza plod kršćanstva koje se inkarniralo u sve strukture života srednjovjekovnoga čovjeka. (Zato o srednjemu vijeku možemo ispravno govoriti jedino u kontekstu kršćanske Europe!). Jedinstveni temelj, *auctoritas* i *ratio*, za povijest i pravo, za filozofiju i teologiju. Nepomućena sigurnost u opstojnost Boga, stvoritelja svijeta, teološki smisao povijesti, ontološka vrijednost čovjeka, jasna pravna struktura društva i Crkve, karakteristike su skolastike ili, točnije, ovoga zlatnog perioda skolastike, koji je upravo zbog jasnih, zaokruženih, definiranih principa i vrijednota mogao opstati tijekom tolikih stoljeća, uvjetujući i pozitivno i negativno također ovo naše vrijeme. Velim i »pozitivno i negativno«, jer

nije ni skolastika bila bez svojih kontradikcija. Kao svaki misaoni sistem i ona je bila plod čovjekova traženja, dakle i lutanja².

Ipak, skolastika ne treba mistifikacija, ne treba uljepšavanja, isto kao što ne treba ni simplicističkih sudova ni etiketa o zaostalosti, nekritičnosti ili pak nepokretnosti. Dokaz za to mogu biti brojni koncili, kolegiji i učilišta razasuti po cijeloj kršćanskoj Europi, te izuzetno živahni i rašireni duhovni pokreti koji katkad dolaze u kontrast s Rimom. Sve to daje upravo začuđujuću svježinu ovome periodu XII. i XIII. st. u Europi.

Filozofija i znanosti uopće nedvojbeno su proširile kulturne okvire i mogućnosti modernoga čovjeka, ali — mislim da se smije reći — da nisu uspjele stvoriti ništa što bi sličilo onoj raspjevanoj simfoniji visoke skolastike, zbog čega nema više niti onakve kulturne sinteze ni stabilnosti kakve je poznao ovaj period srednjega vijeka.

Dakle, da bi čovjek naše generacije bolje razumio svijet u kojemu živi, da bi postao otvoreniji za komunikaciju i dijalog s drugim kulturnim i religioznim sredinama našega sve više pluralističkoga društva, potrebno je da se bez predrasuda približi, da bolje upozna ovaj period (svoje) europske duhovne prošlosti.

II. EUROPA XII. i XIII. STOLJEĆA (KRATKA POVIJESNA SKEDA)

Sjever i istok Europe djelomično su još poganski³, a što se Palestine, odnosno svetih mjesta tiče, u ovome periodu dolazi na Zapadu do jasne, konačne spoznaje islamske opasnosti⁴. Jednako tako ni opasnost od heretičkih pokreta unutar tijela Crkve neće biti odmah uočena⁵. Stanovita inertnost negativna je karakteristika svih velikih institucija, svih kompleksnih društvenih struktura!

Ovo je period relativne afirmacije »duhovnoga mača« nad svjetovnim. Jasno, radi se o povijesnom procesu, a ne o nečemu što bi se bilo dogodilo u jednome trenutku. Tako papa Grgur Veliki god. 1076. trijumfira u Canossi nad Henrikom IV., ali njegovi će nasljednici na papinskoj stolici imati još duge i mukotrpne borbe s imperatorom. Prva polovica XII. st. doba je shizmi protupape Viktora IV. (jedna se okončava 1130. a druga započinje 1159.) nastalih kao posljedica sukoba pape Aleksandra III. i Barbarosse. U istome periodu u Engleskoj ne jenjava sukob Pape i kralja koji će dovesti do mučeništva Tome Becketta (god. 1170.). Ali ipak još 1303. (dva stoljeća nakon spomenutih događaja) pljuska jednoga grofa (principa) Colonne u Anagniju poslat će (doslovno!) u smrt papu Bonifacija VIII.... Ipak, u konačnici, nije pogrešno reći da je ovo bila pobjeda duhovnoga mača, ukoliko je značila konsolidaciju ugleda i moći Rimske Stolice na vanjskome i unutarcrkvenome planu!

U monaškim zajednicama koje su bile (a možda i jesu još uvijek), da tako kažem, prvi položaji Crkve prema svijetu, crkvena elita, velik će utjecaj imati, nakon clunyjevske, obnova sv. Bernarda († 1153.). Papa Eugen III. († 1153.), i sam cistercit, unijet će Bernardov reformski duh u opću Crkvu. Značajno je ovdje napomenuti kako Bernard unosi u kontroverzu s hereticima element prisile, argument za kojim će i institucionalna Crkva povremeno posizati u svome dijalogu s hereticima. Može se reći također da je to bila u neku ruku latinska verzija islamskoga »svetog rata«⁶.

Opće je poznato da je ovo bilo također vrijeme nastanka dvaju novih redova u zapadnoj Crkvi: dominikanaca i franjevac, koji će dati svoj vidljiv pečat zapadnoj Crkvi sve do naših dana.

S malo drugačijega stanovišta može se govoriti o istome periodu kao o vremenu velike duhovne krize društva i Crkve (»krizu« ovdje ne treba nužno shvatiti isključivo u negativnome smislu!). Naime, kriza nekoga društva, neke institucije redovito nije samo posljedica stanovitih izvanjskih ili unutarnjih čimbenika, nego i sama ima određene posljedice — rijetko samo negativne: u našem slučaju to je bila u prvome redu dekadencija klera i redovništva, odnosno monaštva, nakon koje je uslijedila njihova reforma.

Sukob dviju institucija, ili »dvaju mačeva«, vodio se također na više razina i, kao što to obično biva, sukob na lokalnoj razini bio je mnogo suroviji od sukoba na vrhu.

Moguće je također govoriti o antagonizmu dviju klasa: kleričke i svjetovne odnosno plemićke. Recimo tako da u južnoj Francuskoj heretici bivaju ponekad uzeti pod zaštitu lokalnoga feudalca a protiv lokalnoga biskupa⁷, slično kao u Njemačkoj kasnije, u vrijeme Lutherove reforme.

Osobitost trenutka jest da u taj dugo vremena latentan sukob interesa i ovlasti sada ulazi sve više i obogaćeno građanstvo, što će s vremenom stvoriti pretpostavke zalaza i samoga feudalnog sustava, raspada njegovih temeljnih struktura. Ovo će dovesti — opet na kršćanskome Zapadu — do novovjekih kriza s teškim socijalnim pretvorbama kojih se posljedice, kako pozitivne tako i negativne, i u svjetovnome društvu i u Crkvi još i danas osjećaju.

III. MJESTO I ULOGA ŽENE U DRUŠTVU XII. I XIII. STOLJEĆA

Osim onoga, recimo naravnoga antagonizma između muškarca i žene, u društvu i Crkvi svakoga vremena i svakoga prostora (što je posve normalno), govoreći o ovome periodu srednjega vijeka valja reći da je rigidna podjela na socijalne strukturalne grupacije ili staleže praktično isključivala ženu iz kompetencije, nije joj davala gotovo nikakve izgleda,

nije je jednostavno uzimala u obzir. Sav sukob, sav antagonizam odvijao se među muškarcima, i u Crkvi i u svjetovnome društvu⁸. Još i danas, u bitno izmijenjenim prilikama, žena je u Crkvi nužno »laik«, nesposobna da postane subjekt one sakramentalne transformacije koja, naprotiv, i muškarcu skromnoga socijalnog podrijetla osigurava pristup u klerički »stalež«.

Razlozi za takvo stanje višestruki su. Shematski govoreno možemo ih izdvojiti nekoliko:

a) Prvi, vjerujem najdalekosežniji, ako ne i najvažniji razlog, bila je skolastička teološka interpretacija istočnoga grijeha, kao prvenstveno, ako i ne isključivo, Evina grijeha, što je imalo za posljedicu uvrježenje koncepta »žene« skoro kao sinonima za grijeh, napast (*ianua diaboli*), slabost⁹, i to — važno je istaknuti — ne manje u svjetovnome (aristokratskom) negoli u crkvenome (kleričkom) ambijentu¹⁰.

b) Drugi razlog bilo je nasljeđe klasičnoga mentaliteta koji je također u ženi vidio slabost, nepotpunost, manjkavost¹¹, mentaliteta koji je preko mnogobrojnih latinskih translacija Aristotela¹² ušao kao nezaobilazna *auctoritas* u skolastiku. Prisjetimo se npr. Filozofa, *O rađanju životinja* II c. 3, po kojemu je »femina mas occasionatus«¹³, ili *Politike* I c. 5, gdje kaže kako je muški rod po naravi dostojanstveniji od ženskoga¹⁴. U srednjemu vijeku ti i takvi klasični »biseri« postat će opće premise u argumentaciji visoke skolastike¹⁵. Toma Akvinski u *Summa theol.* II-II q. 149 a. 4 in corp., govoreći o trijeznosti (»de sobrietate«) veli da u ženi nema dovoljno snage da se odupre zlu i napasti, te poziva za svjedoka rimskoga pisca Valerija Maxima koji kaže da stari Rimljani nisu dozvoljavali ženama piti vino iz razloga što su slabe, ne samo prema vinu nego i prema grješnoj požudi¹⁶. Dominikanski magister Joannes Parisiensis Quidort († 1306.), *Sent.* II d. 20 q. 3, navodi također Filozofa, *De animalibus* VI c. 19, prema kojemu se žensko rađa ili zbog nekoga manjka u roditelju ili pak zbog neposluha, odnosno neprikladnosti materije¹⁷.

Neću zasigurno umanjiti sjaj svetačkih aureola Ambrozija, Augustina ili Jeronima ako kažem da su i otačka djela, iz kojih su skolastici obilato crpili, doprinijela uvrježenju onoga negativnoga klasičnog naslijeđa o ženi u skolastičkoj literaturi XII. i XIII. st.¹⁸, premda je očito da su već i sami oci dosta »filtrirali« neke izrazito negativne tendencije »cinika« i »stoika«. Uz to valja spomenuti i dobro poznati stav apostola Pavla o ulozi i mjestu žene u crkvenoj zajednici¹⁹.

c) Konačno, zbog po tko zna koliko puta ponovljene činjenice da je Krist izabrao svoje apostole među muškarcima, sva kršćanska ortodokсна tradicija (kažem »sva« bez straha da ću pogriješiti!) vidjela je u tome eksplicitnu, za Crkvu obvezujuću volju Kristovu da svoje presbitere bira isključivo među pripadnicima muškoga roda. Evolucija kršćanskoga društva na Zapadu, osobito u ovome posljednjem stoljeću, uvjetovala je

stanoviti pomak također u crkvenoj interpretaciji dvaju prvih elemenata ili razloga, ali nikada i onoga trećeg — »doktrinarnog« — volje Kristove²⁰.

d) Već rekoh²¹ kako je ovo bio period relativne supremacije duhovnoga mača nad svjetovnim, a to je na unutarnjemu crkvenom planu značilo ponajprije pravnu kodifikaciju struktura institucije²². U tome procesu homogenizacije Crkva će, kao nešto sasvim prirodno, osjetiti vrlo brzo potrebu da uredi svoju elitu — redovništvo. Povijesno gledano, zanimljivo je u tome kontekstu primijetiti da će se muške redovničke zajednice brže, bolje i lakše definirati, negoli one ženske. Glavni protagonisti dviju velikih reformi u XI. i XII. st., clunyjevske i cistercijske, jesu monasi, pa će se novi duh tek posredno reflektirati i na ženske zajednice koje, međutim, i dalje ostaju na marginama zbivanja, ako ne i interesa²³. Možda su baš ove reforme, osobito ona sv. Bernarda, doprinijele boljemu shvaćanju problematike, te pomogle da se u idućemu periodu Crkva izrazitije pozabavi definiranjem života također i ženskih zajednica. Ostaje, međutim, otvoreno pitanje je li to bilo učinjeno na baš naj-sretniji način.

Naravno, bilo je žena i u tome periodu koje su, zahvaljujući svome plemićkom podrijetlu i osobito svome značaju, uspjele osigurati za sebe dostojno mjesto i u svjetovnim i u crkvenim ambijentima²⁴, ali fundamentalno može se o tome govoriti jedino kao o izuzecima u — za ženu — bitno nepovoljnoj socijalnoj situaciji. Naprotiv, heretički pokreti katar i valdeza u mnogobrojnim svojim varijantama, bar u početku, osiguravali su ženi onaj prostor koji im ortodoksna struktura, Rim, nije znao ili možda nije mogao osigurati²⁵. Važno je uočiti da upravo s razmahom pauperističkih, ortodoksnih i heretičkih, pokreta na Zapadu, ide i procvat ženskih redovničkih zajednica. Ovo, po mome sudu, bolje od mnogih drugih argumenata potvrđuje tezu o stvarnoj marginalizaciji žene u strukturi rimske crkvene institucije toga povijesnog perioda.

IV. NEKOLIKO RIJEČI POBLIŽE O ŽENSKIM REDOVNIČKIM POKRETIMA

Redovništvo je, od samoga početka povezano s pokorom, žrtvom, tra-pljenjem, predstavljalo u neku ruku supstituciju za mučeništvo zbog vjere koje je nakon Konstantina postajalo sve rjeđe²⁶. Žena je imala i dodatni razlog za isposništvo, jer je kao kći Eve-zavodnice i sama bila gledana kao opasnost, izazov na grijeh²⁷ ili, još gore, kao »ianua diaboli«²⁸.

Prva zasljedočena prisutnost ženskih zajednica u Rimu jest iz IV. st., dakle iz vremena sv. Jeronima koji nastoji osigurati da život ovih djevi-ca bude neovisan od muških zajednica²⁹. Oko god. 534. Cezarije Arlški

sastavlja »Pravilo« za Bogu posvećene djevice u kojemu na istaknutome mjestu stoji klauzura. U VII. st., zahvaljujući reformi sv. Kolombana, te osobito od VIII. st. kad postaje dominantna Benediktova Regula³⁰, raste broj ženskih samostana. Širi se praksa tzv. »dvostrukih samostana«. Za razliku od kasnijega, u ovo doba često je ženska zajednica jezgra oko koje se formira druga — muška zajednica. Razlog je vrlo praktičan: opatica treba pomoć muškarca u mnogim poslovima (trgovačkim npr.) s vanjskim svijetom. Prema svjedočanstvu Bede Časnoga ovaj model ženskoga monaštva u kojemu je opatica bila autoritet, ne samo u svome samostanu nego nerijetko i mnogo šire, utječući i na biskupe i vladare, bio je dosta raširen u Engleskoj prije normanskih osvajanja³¹. Nakon toga ženska će se redovnička autonomija i prestiž i tamo postupno gubiti na račun latinskoga standarda, već uobičajenoga na kontinentu³².

Ipak, ženski će samostani i zajednice ostati na Zapadu relativno malobrojni sve do XI. st., kada žensko monaštvo poprima sve više oblike masovnoga pokreta, zahvaljujući možda više evoluciji feudalnoga društva negoli crkvenoj obnovi u sebi³³. Gregorijanska obnova posljedica je, u neku ruku, toga novoga socijalnog stanja: ona želi kodificirati život Crkve i u njoj nabujalih redovničkih zajednica³⁴.

Ženski samostani u periodu srednjega vijeka često su zadužbine bogatih plemenitaških obitelji ili pak vladara³⁵, koji u njima vide osim duhovnih i drugačije interese: koriste ih, naime, za smještaj ženske djece koja se nisu mogla probitačno udati³⁶. Ne smije se, naime, zaboraviti koliko je važnost u feudalnome sistemu imao zemljišni posjed. Povećati posjed ili ga barem očuvati od cjepkanja i raspadanja bio je cilj svih bogatih obitelji, pa je ženidba imala u dobroj mjeri također tu funkciju³⁷.

Ta činjenica, skupa s kanonskom reformom, utjecat će dobrim dijelom također na postroženje klauzure, tako da će od XIII. st. ona postati najjasnija odrednica svih ženskih monaških zajednica³⁸. Osobitosti zajednice i njezina originalna inspiracija, kad još ostaju prepoznatljive, u drugome su planu u usporedbi s klauzuruom, odnosno zabranom dodira s vanjskim svijetom i bavljenja vanjskim aktivnostima. I tako se, u biti, sve svelo na još jedan pokušaj spašavanja forme a ne obnove duha, što je zasigurno pridonijelo dekadenci redovničkoga, osobito ženskoga, monaškog pokreta u zapadnoj Crkvi³⁹.

U stvari ova kanonska institucionalna reforma, nakon clunyjevske i grgurovske, ne dira u početku direktno u monaške strukture, želi ih samo jasnije ustrojiti, ali do konca XIII. st. to će ipak dovesti praktično do standardizacije ženskoga monaškog pokreta i inspiracije. Direktna intervencija centralne strukture u problematiku ženske monaške zajednice pada u period pontifikata Aleksandra III. († 1181.) u svezi sa zajednicom engleskih gilbertina⁴⁰, dok je vrhunac toga procesa u dekretu Bonifacija VIII. († 1303.): *Periculoso ac detestabili quorundam monialium sta-*

tui iz god. 1298.⁴¹, koji jasno reflektira novi stav crkvene institucije prema ženskim zajednicama⁴².

Ipak, srednji vijek poznaje redovničke fundacije koje poslije spomenute reforme jedva da bi još bilo moguće zamisliti! Neke od tih zajednica i danas iznenađuju nas koji smo navikli na period srednjega vijeka gledati kroz filter kasnoga srednjeg vijeka i tridentinske, odnosno potridentinske reforme.

Spomenimo u tome kontekstu:

a) pokušaj Roberta d'Arbrissel koji oko god. 1100. u Flandriji osniva jedinstveni samostan s više odvojenih zajednica, muških i ženskih, različitih socijalnih provenijencija⁴³ i namjena, a sve pod vodstvom jedne žene — opatice⁴⁴. Nakon ovoga, naravno, neuspjeloga pokusa kanonisti će precizirati kako takva praksa u Crkvi nije moguća. U *Decretum Gratiani* pars II ca. 18 q. 2 c. 22 čitamo: »In nullo monachos et monachas in unum monasterium permittimus habitare, sed nec ea quae duplicia vocantur«⁴⁵.

b) Ovamo spada također »Kongregacija Duha Tješitelja« koju je god. 1129. osnovao Petar Abelard, a kojoj se potom pridružila ženska zajednica predvođena famoznom Eloisom⁴⁶. Ova zajednica bila je potvrđena god. 1131., a djelovala je sve do god. 1793., kad se ugasila pod naletom poznatih revolucionarnih zbivanja. Ženska zajednica živjela je po akomodiranome pravilu sv. Benedikta na čelu s opatom, zadržavajući ipak za sebe vrlo široku autonomiju.

c) »Gilbertine«, osnovane god. 1131. u Engleskoj, žive također u duplim samostanima: ženske opslužujući Benediktovu a muški Augustinovu regulu. Pod konac XII. st. i ženske zajednice prihvatile su cistercitsku regulu⁴⁷.

d) Važan je spomena i reformni pokušaj Norberta de Xanten⁴⁸ koji je malo poslije godine 1120. osnovao također žensku zajednicu koja je živjela po pravilu sv. Augustina za kanonike⁴⁹.

Nakon početnoga procvata — onda kao i danas — sve te redovničke zajednice doživljavaju stanovitu krizu identiteta, pa nastoje preživjeti pod okriljem neke od velikih muških opatija, što monasi često nisu rado prihvaćali ili su pak, prihvativši ih, nastojali svesti svoje odnose s »nunama« na najnužniji minimum duhovnih usluga.

Od XIII. st. postaje skoro normalna pojava da pokraj muške opatije djeluje i neka ženska zajednica iste ili slične inspiracije. Tako oko karmelićana, koji su u ovome periodu u međuvremenu postali pastoralci, cvate pokret »conversa« ili »pinzochera«⁵⁰. Oko dominikanaca od samoga početka postoje i ženske zajednice redovito strogo klauzurnoga tipa. (Sam će Dominik osnovati dva ženska samostana u južnoj Francuskoj⁵¹). Oko Franjina pokreta okupit će se ubrzo Klarina zajednica, premda u počet-

ku Franjo nije ni je predviđao niti planirao ženu na svome putu posvećenja marginalizacije⁵².

Za period o kojemu je riječ od osobita je značenja bio tzv. beghinski pokret. O čemu se radi?

U ženske samostane klasičnoga klauzurnog tipa ulazilo se pod uvjetima kojima nisu sve jednako lako mogle udovoljiti, i to osobito zbog ustaljenoga (premda nikad ozakonjenoga) običaja miraza, što je u praksi svodilo žensko redovništvo na djevojke i žene plemićkoga ili, u svakome slučaju, bogatijega socijalnog podrijetla⁵³. Takva, dakle, ustaljena praksa pripomogla je pri stvaranju uvjeta za pojavu, može se reći, jednoga »kripto-redovničkoga« pokreta koji će osobito u Flandriji XII. st. biti poznat pod imenom »beghina«⁵⁴ (nama danas nedovoljno jasne etimološke provenijencije⁵⁵). Za razliku od klasičnih monahinja (u dokumentima: *moniales*, *sanctimoniales*, *nune*) beghine ili »mulieres sanctae«, kako su ih — osobito u početku — zvali⁵⁶, živjele su »in domibus propriis« ili su se organizirale u zajednice, tzv. »beghinaggi«. Opsluživale su strogu pokoru (siromaštvo) i čistoću, bez obveze tipično monaške poslušnosti. Do konca XII. st. ovaj pokornički pokret, kojemu se priklanjaju i muškarci, proširio se po cijeloj zapadnoj Europi, ostajući praktično i dalje bez eksplicitnih pravnih regulativa. Sigurno zbog toga, ali možda i zbog njihova iskrena nastojanja oko osobnoga posvećenja po evangeoskome životu, došlo je do toga da su pokreti katara i valdeza, te razni drugi tipovi neortodoksnih pauperističkih pokreta, imali na njih stanoviti utjecaj⁵⁷. Nekako baš u vrijeme formiranja Franjine zajednice dolazi tako do pravnoga reguliranja raznih ortodoksnih pokreta beghinskoga i sličnih oblika pokorničkog života: Jacques de Vitry dobio je god. 1216. od Rima potvrdu »regule« po kojoj se od tada u Crkvi nastoji organizirati život tih žena pokornica⁵⁸.

Ovaj izvanredan procvat ženskoga redovništva u tome periodu vezan je zasigurno uz procvat vjerskoga života uopće, a to nije lako objasniti samo argumentima egzaktne znanosti, jer duhovni procesi ne podliježu do kraja povijesnim zakonitostima⁵⁹.

Ipak, smije se, mislim, reći da je u tome pozitivnu ulogu odigrao razvoj građanskoga društva, uz što ide zasigurno i pokret valdeza koji je na žalost najvećim svojim dijelom završio izvan Crkve.

Istodobno se primjećuje stanovita inertnost ili nesposobnost institucije da pravnim odredbama prati jednu tako snažnu evoluciju religioznih pokreta, što će imati za pozitivnu (!) posljedicu procvat pokorničkih i mističkih pokreta unutar Crkve, koji će se s vremenom pod pritiskom institucije kanalizirati u razne treće redove ili će se pak stopiti s već postojećima, odobrenima i kanonski definiranim ženskim zajednicama.

U ovome istom kontekstu pokušat ćemo prelistati djela važnijih pisaca visoke skolastike, jer i skolastika doživljava svoj apogej upravo u ovoj periodu, paralelno s redovničkim i heretičkim pokretima, u okviru pravnoga rekonstituiranja Rimske Crkve.

V. STANDARDIZACIJA PRAVA I TEOLOGIJE

Sistematizacija kanonskoga prava i konsolidiranje modela teološkoga razmišljanja, odnosno strukture argumentacije bila je najvažnija, presudna premisa u procesu razvoja sistema skolastike.

Godina 1140. ušla je u povijest kao godina terminacije pravne kolekcije poznate pod imenom *Decretum Gratiani*⁵⁰ odnosno *Concordantia discordantium canonum*, dok se godina 1158. (ili 1148. po starijima⁶¹) drži godinom publikacije Lombardove »Knjige sentencija«. Svi veliki skolastici imaju barem jedan komentar ovoga Lombardovog djela.

Dakle skolastika, ili točnije »zlatni period skolastike«, bila je logična posljedica te konsolidacije pravnih struktura crkvene institucije koja uvjetuje, i bez izvanjske prisile, također standardizaciju teološke argumentacije, što nipošto nije značilo i linearizaciju skolastičkoga teološko-filozofskoga razmišljanja.

Ovakvo stanje uvjetovat će nastanak osobitoga kulturnog milieua, ambijenta jedne izvanredne i plodne simbioze duhovnoga i materijalnoga, crkvenoga i svjetovnoga, teološkoga i filozofskoga. Današnji europski multikulturni ambijent, izrastao iz slojevitih društvenih i filozofskih transformacija u posljednjih nekoliko stoljeća, bitno je drugačiji od vremena u kojemu je Europa živjela u periodu srednjega vijeka. Svijet i Crkva danas ne govore više istim jezikom, ne priznaju više nužno iste moralne i misaone autoritete, hodaju paralelno, ali odvojeno — svatko prema svome cilju. U mnogim pitanjima danas je Crkva samo jedan od autoriteta, sigurno značajan i pažljivo slušan, ali ne više jedini. Koristeći već spomenutu metaforu može se također reći da »svjetovni mač« ne vidi više opasnoga rivala u duhovnome, niti laički *imperator* ima potrebe ići u antagonističko nadmetanje ili, još manje, u otvoreni sukob s rimskim *pontifexom*.

Dakle, budući da je *Decretum Gratiani* značio u neku ruku potvrdu središnjosti rimskoga autoriteta u zapadnoj Crkvi i društvu, jasno je da su se pape tijekom vremena na njega pozivale i često ga raznim dokumentima ažurirale. Afirmirala se tako u prvoj polovici XIII. st. pozamašna literatura pravnih glosa. Nastaje tako npr. u vrijeme IV. Lateranskoga koncila kompilacija Joannesa Teutonicusa, koja će doživjeti više revizija do one načinjene po Bartolomeju de Brescia (godina 1240.-45.)

pod naslovom *Glossa ordinaria in Decretum*. Vrijedna je spomena također *Compilatio Nova* ili *Liber extra* iz god. 1234., sastavljena po nalogu Grgura IX., pa *Glossa ordinaria in Collectionem* Gregorij Bernarda de Parma iz god. 1245., te, kao kruna svega toga, *Summa aurea* ili *Summa super Tituli Decretalium* Henrika Hostiensisa (Segusia), nastala između 1250. i 1253. god.⁶²

Od velike je važnosti uočiti da je vrijeme nastanka ovih (i drugih) pravnih kolekcija gotovo paralelno s vremenom zlatne skolastike. Postaje tako jasnija očita naslonjenost skolastičkih pisaca na ove pravne izvore, što je osobito upadljivo u raspravi o mogućnosti redjenja žena (*de ordinatione mulierum*)⁶³. Primjerice, *Decretum* propisuje da žena ne smije dirati ni upotrebljavati sveto posuđe i liturgijsku odjeću (I d. 23 c. 25⁶⁴); zabranjuje joj javno propovijedati u zajednici (c. 29⁶⁵); precizira značenje termina »presbytera« i veli da ono što su za Grke »presbyterae«, to su za Latine »viduae et seniores« (d. 32 c. 19⁶⁶). Sva se ta mjesta iz *Decretuma* odrazuju i na traktate o ženskoj ordinaciji u komentarima poznatih skolastika: Alberta Velikoga, *Sent.* IV d. 24⁶⁷ (koji komentira *Sententiae* god. 1241.-45.), Tome Akvinskoga, *Sent.* IV d. 24-25⁶⁸ (između 1252.-56.), Bonaventure, *Sent.* IV d. 24-25⁶⁹ (između 1250.-54.) i Ivana Duns Scota, IV d. 25⁷⁰. On komentira *Sent.* u Oxfordu i Parizu pedesetak godina poslije ostalih, ali budući da tretira samostalno pozicije starijih autora i on s pravom ulazi u istu grupu velikih skolastika.

VI. AMBIJENTACIJA SKOLASTIČKE ARGUMENTACIJE O ŽENI

Mislim da ima pravo prof. Claudio Leonardi kad kaže da je problem žene u obadviije kršćanske tradicije — u istočnoj i u zapadnoj — bio uvijek dosta složen⁷¹.

Kad se govori posebno o ovome periodu srednjega vijeka upada u oči, kao prvo, stanovita paradoksalnost stavova proizišlih iz jedinstvenoga izvora — Biblije.

S jedne strane žena, kao kći i nasljednica Eve zavodnice, vidi se kao opasnost, kao potencijalno zlo, pa makar bila i u »zlatnome« ovojju. S druge strane, i istovremeno, kavalirstvo (*l'amour courtois*) naginje pozitivnoj mitizaciji žene, a to opet — u Crkvi — ide ukorak s pučkom marijanskom pobožnošću.

Bez mogućnosti da ovdje dublje uđemo u analizu problematike, ističem samo kronološku (povijesnu) povezanost kavalirstva i marijanskoga kulta: skupa su rasli, skupa i odrasli, upravo u ovome periodu XII. i XIII. st.⁷². I tako Eva, grješnica i zavodnica Adamova, postaje u ovoj, pozitivnoj tradiciji izvoriste milosti:

»Da Eva nije pala, čovječanstvo ne bi štovalo
Djevicu na nebu okrunjenu.

*Ne bi začela milosti ona koja je puna milosti,
nit' bi ikad Gospa naša
postala Kraljicom nebeskom*⁷³.

Paralelno s ovom postoji i razvija se još jedna druga tradicija u pučkoj literaturi: to je satira na račun žene, odnosno njezinih mana:

*»Povjeri ti samo svoje tajne ženi,
radije bi ona i u pakao pošla,
nego da ih drugom otkrije —
cuius contrarium verum est*⁷⁴.

Obadvije spomenute tradicije, obje tendencije, nalaze svoje mjesto u djelima autora visoke skolastike XII. i XIII. st. u tretiranju problematike o ženi, o njezinoj naravi, o njezinoj ulozi u društvu, odnosno u braku, te o njezinom mjestu u Crkvi.

VII. PODJELA SKOLASTIČKE LITERATURE O ŽENI

Skolastičku literaturu ovoga perioda, XII. i XIII. st., moguće je shematski podijeliti na: monašku, pravnu i teološku.

1. *Monašku literaturu* pisali su monasi, a namijenjena je bila također u prvome redu monasima. Ova je literatura prema ženi vrlo često negativna, a nerijetko i mizoginska.

Spomenut ću, primjerice, dva djela iz prve polovice XII. st., stanovitoga monaha Idunga iz Prüfunga (Prüfeninga), benediktinca iz Austrije ili Bavarke: *Dialogus duorum monachorum* i *Argumentum super quatuor quaestionibus*⁷⁵. Žena, bila ona monahinja ili svjetovnjakinja, vidi se kao pogibelj i zlo, kao metafora za slabost i grješnost, a brak kao nužno zlo koje nije ni usporedivo s mirom samostana i uzvišenošću djevičanstva. Sve je to plastično potkrijepljeno obilnim navodima klasika — poganskih (npr. Horacija, Virgilija, Ovidija i Seneke) i kršćanskih — osobito Pavla, Jeronima (pisma njegovim rimskim sljedbenicima) i Augustina, ali od svih najčešće Bernarda (*Sermones super Cantica*). Na pitanje zašto sv. Benedikt nije dao monahinjama osobito pravilo života, Idung odgovora: »Ne dolikuje ženskome rodu da sam sobom slobodno upravlja, i to zbog njegove naravne nestalnosti, te poradi izvanjskih napasti kojima ženska slabost nije u stanju odoljeti«⁷⁶.

Iz istoga su perioda također Godefridus Abbas Admontensis i Godefridus Abbas Vindocinensis. Prvi, u zbirci *Homiliae festivales*, Hom.⁷⁷, govoreći o ženama iz genealogije Spasiteljeve (Tamar, Rahab, Rut, Bet-sabeja), kaže da se u tome krije velika i utješna poruka grješnicima da, naime, nitko nije tako grješan, toliko zastranio da ne bi, ako se Bogu

obratu, mogao biti upisan u knjigu spasenja⁷⁷. Drugi spomenuti benediktinski opat, Goffridus Vindocinensis, u *Epistolae*, Ep. 26, kaže da je ženska i kad je prijatelj, neprijatelj⁷⁸, dok u Ep. 43 isti autor upozorava monahe na opasnost od druženja sa svjetovnjacima, osobito sa ženama, pa zaključuje nedvosmislenom sentencom: Ništa bolje od krjeposne žene, ništa gore od pokvarene!⁷⁹.

Iz istoga XII. st. potječu također *Carmina*, kojih je autor stanoviti Hildebertus Episcopus Cenomanensis. Osobito je znakovit primjer iz carmen 108 gdje se u skladnoj rimi nižu za ženu ne baš prečasni epiteti:

»*Femina perfida, femina sordida, digna catenis;*

Mens male conscia, mobilis impia, plena venenis.

Vipera pessima, fossa novissima, mota lacuna;

Omnia suscipis, omnia decipis, omnibus una.

Horrida noctua, publica janua, semita trita;

Igne rapacior, aspide saevior est tua vita.

Credere qui tibi vult, sibi sunt mala multa parata;

O miserabilis, insatiabilis, insatiata«⁸⁰.

Od svih »monaha« iz ovoga perioda zasigurno je najpoznatiji Anselmus Cantuariensis († 1109.). U *Carmen de contemptu mundi*, poeziji koja je do nas došla »inter opera Anselmi« i pod njegovim imenom, ženu se naziva »slatkim zlom«, »bakljom sotoninom«, »uzrokom smrti duše«, i to sve u klasičnome slogu zavidne ljepote:

»*Femina dulce malum, mentem roburque*

Frangit blanditiis insidiosa suis.

Femina fax satanae gemmis radiantibus, auro,

Vestibus ut possit perdere compta venit.

Quod natura sibi sapiens dedit, illa reformat:

Quidquid et accepit dedecuisse putat...

Mille modis nostras impugnat femina mentes,

Et multos illi perdere grande lucrum est.

Nil est in rebus muliere nocentius; et nil

Quo capiat plures lethifer hostis, habet.

Nec nos in totum iactamus crimina sexum;

Tempore sed nostro rara pudica manet...

Femina mors animae, monachis accedere nunquam

Audeat; a sacro sit procul ipsa choro...

Crede mihi, frater, miser est quicumque maritus:

Vis dicam quantum triste sit istud onus...

Ergo maritalis damnamus foedera lecti?

Non, sed perfectis non damus ista viris...«⁸¹.

2. *Inkvizitorska literatura* apologetska je, polemična i agresivna, što je razumljivo kad se zna da je nastala iz potrebe da brani ortodoksnu tradiciju crkvene institucije protiv heretičkih grupa i pojedinaca. Heretici ovoga perioda dozvoljavali su, naime, ženama ono, što im službena Rimska Crkva nije htjela ili nije mogla dopustiti, konkretno, ponajčešće da propovijedaju i da podjeljuju sakramente.

Godefridus Autissiodorensis (Geoffroy de Auxerre), cistercit, sudionik susreta (koncila) s Valdovim sljedbenicima u Lyonu god. 1180., nakon što se ovaj opet okrenuo »ad vomitum«, nastupa vrlo oštro, kaže da među ovim hereticima ima svakakvih žena koje zalaze po kućama, znatiželjne, tračave, bezobzirne, zločeste i bestidne⁸².

Bernardus Abbas Fontis Calidi (de Fontcaude), premonstratenac, aktivno sudjeluje u disputi s katarima u Narboni god. 1190. U spisu *Adversus Waldensium sectam* veli, skandalizirajući se, da oni, pored ostaloga, dozvoljavaju također ženama propovijedati, što je protivno apostolskoj nauci⁸³.

Ioachim de Floris (Gioacchino da Fiore), kojega Gonnet zove »kalabrijskim prorokom«⁸⁴, u *De articulis fidei* (iz god. 1193.-1194.), govoreći o istome problemu opravdava strogi stav Crkve prema hereticima koji dozvoljavaju naviještati Riječ Božju onima koji za to nisu ovlašteni, i muškarcima i ženama⁸⁵.

Alanus de Insulis (Alain de Lille), u *Summa quadripartita adversus haereticos* iz god. 1202., zamjera, između ostaloga, hereticima da vode sa sobom »mulierculus«, dozvoljavaju im da govore u zboru vjernika, njima koje su prepune svakakvih grijeha i vođene najrazličitijim porivima⁸⁶.

Ardizzo, biskup Piacenze, (u jednome pismu s konca XII. st.) govori o lombardskim siromasima⁸⁷, pa spominje njihov svetogrdni običaj da također laicima i ženama dozvoljavaju dijeliti sakramente⁸⁸.

Nakon ovoga prvog svjedočanstva o ministerijalnoj ulozi žene u južnofrancuskim i lombardskim neortodoksnim zajednicama evandeoskoga života, inkvizicijski izvori iz trinaestoga stoljeća sve su eksplicitniji na tu temu.

Djelce *De Valdensibus* Pseudo Ermengarda⁸⁹, s početka stoljeća, prenosi priznanje nekih heretika pred biskupom iz Valence prema kojima kod njih također žene propovijedaju i dijele sakramente⁹⁰.

Glasoviti Moneta di Cremona u (*Adversus Catharos et Valdenses*, oko polovice stoljeća) tvrdi da njihove žene propovijedaju u crkvi (»mulieres eorum praedicant in Ecclesia«)⁹¹.

Suvremenik, inkvizitor Rainerio Sacconi u *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, istu tvrdnju proširuje: kaže da žene njihove dijele također Euharistiju⁹².

Oko god. 1260. Anonymus de Passau ili Pseudo Rainerio, kaže: »Kod nas i muškarci i žene podučavaju... Rijetki su oni koji ne znaju naizust Novi zavjet na narodnome jeziku«⁹³, i pridodaje da je ta propovjednička gorljivost bila jedan od razloga njihova uspjeha među germanskim pukom, što je vjerojatno točno. Drugi razlozi koje nabraja jesu: slavohlepnost (»vanagloria«), Biblija na narodnome jeziku, nedostojan život katoličkoga klera, nedostatan poznavanje otačke nauke u narodu, neprikladno celebriranje svećenika, te mržnja heretika na Crkvu⁹⁴. Nije mi teško složiti se s ovom anonimnom analizom!

Ipak valja reći da je, bez obzira na ovu literaturu, uloga žene i među katarima i među valdezima s vremenom, kako se definirala njihova institucionalna struktura, postajao sve određeniji, strukturalno jasniji i, dosljedno tome, limitiraniji. I jedni i drugi smještati će sve češće svoje posvećene žene u »hospicia« odnosno »congregationes conventuales«, gdje će se o njihovim duhovnim potrebama brinuti muškarac, najčešće đakon⁹⁵.

Anselmus de Alexandria u *Tractatus de haereticis*, koji se čuva u Budimpešti (Mus. Nat., lat. 352, f. 1r-13v), svjedoči kako u objema zajednicama (»ultramontanorum« i »longobardorum«) žene propovijedaju, ali ne bivaju više pripuštene ministerijalnim funkcijama⁹⁶.

3. Teološki traktati skolastičkoga uzusa i provenijencije. Redovito se radi o komentarima na Lombardove *Sentence* ili — nešto rjeđe — na nekoje od Filozofovih djela. U pravilu ova literatura vidi u ženi početak i izvor grijeha, zbog čega je i njezina društvena funkcija nužno bila diskreditirana.

Ima ipak u tekstovima crkvenih autora ovoga perioda stavova koji ne idu »sic et simpliciter« u takav negativan kliše.

Tako Anonymus (iz prve polovice XII. st., u *De conditione angelica et humana*) vidi u stvaranju žene iz rebra Adamova pozitivnu sliku: Krista i Crkve, koja poput Eve u Edenu biva stvorena iz boka Krista usnuloga na križu... Za razliku od mnogih drugih skolastika u odgovoru na pitanje »Tko je teže sagriješio, muškarac ili žena?«, Anonymus rasterećuje ženu ekskluzivne odgovornosti i tvrdi da su oboje sagriješili (»uterque peccavit«)⁹⁷.

U istome kontekstu interesantan je predstavnik »École de Chartres«, Godefridus Canonicus de s. Victore (Godefroy de Saint-Victor) († 1134.). U svome filozofsko-asketskom traktatu *Microcosmus* on slavi uzvišenost poziva čovjekova stvorena na sliku Božju. Čovjek je u svojoj naravi jednak anđelu po duši, i dapače veći od anđela — po milosti. I to ne samo u svome muškom rodu, nego također u ženskom. »Žena je, na poniženje paloga anđela, uzvišena iznad korova anđeoskih i sa Sinom kraljem i sama postavljena za kraljicu svijeta, tako da ništa među čistim stvorenjima nije po milosti uzvišenije od žene koju je Bog sebi odabrao kao posebnu posudu milosti«⁹⁸.

Petrus Lombardus (Magister), († 1160.) po mnogočemu spada također u ovu pozitivnu tradiciju. U *Sent.* II d. 18, na metodološko pitanje »Zašto je žena stvorena iz boka muškarčeva a ne od drugoga nekog dijela tijela?«, odgovara da je to bilo stoga da bi se označilo kako je žena stvorena da bude s mužem sudionica u zajedništvu ljubavi, da ne bi, da je od glave bila stvorena, dominirala nad mužem, ili pak, da je bila stvorena od njegovih nogu, bila određena zato da mu bude služavkom. A budući da nije trebala biti mužu ni gospodarica ni sluškinja, nego družica (suradnica), nije bila stvorena ni od glave ni od nogu, nego od boka njegova⁹⁹.

Ipak, kad se radi o krivnji za grijeh, Magister nema, čini se, nikakve sumnje da je žena teže sagriješila (»plus enim videtur peccasse mulier«)¹⁰⁰.

Slično na istu temu razmišlja u jednoj objekciji i fratar Aleksandar Haleški († 1245.) u *Summa theol.* I-II n. 464: »Žena je bila stvorena iz boka muškarčeva zato da bi se označila jednakost među njima«¹⁰¹, da bi odmah zatim, u argumentaciji koja slijedi, citirao Pavla (I Kor 11, 3): »Muž je glava ženi«, sa svim logičnim posljedicama te premise: žena je podložna mužu dvostrukom potčinjenošću — poštovanja i poslužbe¹⁰².

U pravilu, kao što već rekoh, skolastički autori imaju negativan stav o ulozi žene i njezinu odnosu prema muškarcu.

A) Prva ili temeljna tema skolastičke rasprave o ženi i njezinoj ulozi u društvu jest istočni grijeh ili »Evin grijeh«. Polazeći od biblijskoga opisa (Post 2-3), te klasičnih, dobro poznatih mjesta iz Pavla (osobito I Kor 11 i 14, te I Tim 2), kao i nezaobilaznih komentara Augustinovih na rečena biblijska mjesta, razvila se osobita argumentacija s jasnim pretpostavkama i ciljevima:

a) To je bio Evin grijeh. Eva je sagriješila, jer je htjela biti kao Bog... Ona je zavedena, ne Adam... Ona je povjerovala đavlu, dok je Adam pogriješio zapravo iz straha da ne ražalosti ženu koju je ljubio¹⁰³.

Nakon Lombarda ovo je postala skoro »sententia communis« za autore visoke skolastike. Dapače, ako hoćemo vjerovati cistercitu Alanu de Insulis († 1203.), Eva bi i prije samoga napasnika bila došla na grješnu pomisao. Ona je naime zmiji rekla da im je Bog zabranio jesti s onoga stabla da ne bi umrli. Dakle, zaključuje Alanus, ona je već prije posumnjala!¹⁰⁴ U zaključku posiže za Augustinom koji reče da je đavao dobio priliku za napastovanje po onim Evinim riječima¹⁰⁵.

b) Kako objasniti činjenicu da je žena tako lako pala? Odgovori skolastika na ovo pitanje jesu zapravo razmišljanja o ženi, o njezinoj fizičkoj i duševnoj inferiornosti naspram muža.

Po Aleksandru Haleškome, *Summa theol.* I-II n. 465, žensko se rađa »mimo izvorne nakane prirode«. »Priroda, naime, u produkciji čovjeka

prvotno nastoji formirati čovjeka uzvišenijega roda«, a kad to ne uspije zbog nekoga nedostatka, rađa se žensko¹⁰⁶.

Zbog takve inferiorne dispozicije normalno je da je žena za skolastike bila nesavršen ili neuspjao čovjek (»homo imperfectus respectu viri«). Ona je sklonija na nečisti grijeh i manje je sposobna za čudoredan život (»minus habilis ad mores«). Tako, npr., Albert Veliki u *De animalibus* V. i XV.¹⁰⁷ svoje razmišljanje završava riječima: Meni vjeruj; ako njoj budeš vjerovao, prevarit ćeš se. Iskusnome učitelju vjeruj! (»Crede mihi; si credis ei, tu decipieris. Experto crede magistro!«)¹⁰⁸.

Đavao je znao da je žena slabija, slabije pameti, manje ustrajna i sklonija zlu (»minoris sapientiae, debilioris constantiae et importunioris adhaerentiae«), pa je stoga đavao, taj lukavi napasnik (»astutus impulsor«), njoj prvoj prišao, veli Bonaventura u *Sent.* II d. 21¹⁰⁹, dok u *Apologia pauperum* c. 3 n. 17 citira Jeronima, *Contra Vigilantium* c. 17: »Nije sigurno pored zmije usnuti«¹¹⁰.

Za Tomu Akvinskoga, *Summa theol.* II-II q. 165 a. 2, žena je »quasi instrumentum tentationis«¹¹¹, dok Godefridus Abbas Admontensis, *Homilia* 40 i Petar de Tarantasia (papa Inocent V. - † 1276.), *Sent.* II d. 18, vide prisutnost tipično negativnoga ženskog značaja već u samoj riječi »mulier« koju etimološki izvode iz »mollitia« = slabost, popustljivost, mekoputnost¹¹².

Žena je ne samo slabije tjelesne konstitucije od muškarca, nego je i duša u njoj slabija od duše u muškarcu. Kaže Aleksandar Haleški, I-II n. 467: »Nije Bog ženi udahnuo manje vrijednu dušu, nego je to zato što je duša slabija u slabijemu tijelu, a jača i bolja u savršenijemu tijelu«¹¹³. Slično misli i Bonaventura, *Sent.* II d. 21 a. 2 q. 1 ad 1: »Duša u ženskome tijelu, koje je slabije, zadobiva stanovitu slabost, mekoputnost«¹¹⁴. U komentaru drugoga velikog skolastika, Richarda de Mediavilla († 1307.), *Sent.* II d. 16 q. 6: »Je li muškarac jasnija slika Božja od žene?« (»Utrum expressius fit imago Dei in viro quam in muliere«), in corp., može se pročitati: »Muškarac je savršenija slika Božja od žene, jer slika je Božja jasnija u onome tko ima savršeniju dušu...« Pa premda ima ženâ koje po prirodi imaju plemenitiju dušu od muškarca, ipak po sebi, u većini slučajeva, savršenije su u naravnim svojstvima duše muškaraca negoli duše žena¹¹⁵.

B) Posljedica takvoga mišljenja bila je višestruka inferiornost žene u srednjovjekovnome društvu.

a) U većini komentara, počev od Lombarda, prisutna je Augustinova analogija po kojoj muškarac (*vir*) predstavlja *portionem superiorem*, a žena (*mulier*) predstavlja *portionem inferiorem mentis*¹¹⁶. Kao što je logično da »uzvišeniji« dio u nama treba gospodariti nad »nižim« instinktima, tako je nužno da i muškarac u društvu bude gospodar (*dominator*) nad ženom¹¹⁷.

Bonaventura, *Sent.* II d. 16 a. 2 q. 2 in corp., citira u tome kontekstu Pavla Apostola (1 Kor 11, 3): »Muž je glava ženi«¹¹⁸, a Ivan Duns Scot, *Ordinatio* IV d. 25 q. 2 in corp., konstatira da je poslije grijeha činjenično stanje takvo da žena — po prirodi — ne može dominirati u ljudskoj rasi, jer je njoj zbog grijeha rečeno: »Muž će nad tobom gospodari« (Post 3, 16)¹¹⁹. Toma Akvinski, I-II q. 105 a. 3 ad 1, ide još dalje. On u kontekstu rasprave o općenju starozavjetnoga izabranog naroda sa strancima, osobama koje nisu bili članovi zajednice prema zakonu Mojsijevu, zaključuje: »Može se reći da se ona zabrana u Zakonu odnosi samo na muškarce, ne na žene, kojima jednostavno ne dolikuje da budu građani«¹²⁰.

b) Odraz ili posljedica takve argumentacije bilo je mišljenje o djevičanstvu i braku. Prema Pavlu žena (Eva) je sagriješila, ona je zavedena i treba se za to iskupiti rađanjem djece¹²¹. Iz toga skolastici izvode svoje zaključke, npr. da žena u preljubu teže griješi od muža koji počinio to isto¹²², te da je žena, odnosno njezin grijeh, veći razlog za rastavu braka¹²³.

U takvome kontekstu razumljivo je da je i bračni čin grješan, kad nije učinjen zbog bračnoga dobra (»propter bonum prolis«) — što je po Augustinu: vjernost, porod i njegov odgoj, te sakrament¹²⁴.

Tako Petar Lombard, *Sent.* IV d. 26 c. 2 n. 3, veli da nema fizičkoga općenja bez grješne požude, pa je zato svaki takav čin nedopustiv i zao, ako nije opravdan bračnim dobrom¹²⁵. Stoga, govoreći o braku Marije i Josipa, Magister smatra da je njihov brak bio tim savršeniji što je bio imuniji od tjelesnih čina¹²⁶.

c) Stoga za svu visoku skolastiku, koja slijedi otačku tradiciju, osobito Jeronima i Augustina, djevičanstvo ili duhovne zaruke s Kristom mnogo su bolje od braka. Monah Idung, nabrajajući razloge stroge klauzure za redovnice odnosno zabrane dodira s vanjskim, također ženskim svijetom, navodi Jeronima koji govori o svetome ponosu (doslovno: »svetoj oholosti«) djevice koja je svjesna da je bolja od onih koje su postale zaručnice ljudske¹²⁷. Slično, na otačkoj osnovi, argumentira također Bonaventura u *Apologia pauperum*: Kao što nije zlo jesti meso ili piti vino, tako ni ženidba, ali ako hoćeš biti savršen... (Mt 19, 21)¹²⁸. Duns Scot, u *Ordinatio* IV d. 31 q. un. n. 8, služi se Jeronimovim simbolizmom da bi potvrdio uzvišenost djevičanstva naspram ženidbe: ova je »tridesetostruki«, a ona »stostruki« plod¹²⁹.

C) Druga logična derivacija takvoga razmišljanja bio je položaj žene u Crkvi, posebno što se tiče njezinoga sudjelovanja u sakramentalnome životu zajednice.

a) Bazirajući se na Pavlu (1 Kor 14 i 1 Tim 2) kršćanska tradicija, dakle nužno i skolastička, ne dopušta ženi javno govoriti (propovijedati) u zajednici.

Tako Toma Akvinski, II-II q. 177 a. 2 in corp., smatra da ne dolikuje ženi javno govoriti u crkvi, i to: »Prvo, zbog njezinoga ženskog statusa podložnosti mužu, a poučavati — veli Toma — ne dolikuje podložnima, nego onima koji predsjedaju. Drugo, da ne bi muškarci došli u grješnu napast, pa u tome kontekstu citira Siraha (9, 8): »Odvrati pogled svoj od ljupke žene... Mnoge već zavede njezina ljepota, koja želju raspaljuje kao vatru«. Treće, zato što žene redovito nisu dovoljno učene da bi im se moglo povjeriti da javno navješćuju nauk«¹³⁰.

Henricus Gandavensis (de Gand, de Gent, — † 1293.) u *Summa quaestionum ordinariarum* a. 11 q. 2 in corp., ide još dalje od spomenutih Tominih zaključaka koje su slijedili i ostali skolastici, pa tvrdi također kako žena ne može niti predavati teologiju, jer ne dolikuje njezinome ženskom statusu da podučava muškarce¹³¹. U istome djelu, a. 12 q. 1 in corp., kaže *Doctor sollemnis* da ženi ne dolikuje niti studirati teologiju, jer joj to nije potrebno za spasenje, a zbog slabosti njezine naravi ne bi ni mogla shvatiti savršenstvo ove nauke. Naprotiv, studiranje i produbljivanje tajne ove znanosti više bi joj bilo na štetu negoli na korist. Zbog toga, nastavlja Gandavensis, diskretan učitelj ponudit će ženi od ove znanosti samo ono što joj je potrebno i korisno, nikako više od toga, ni onda kad to ona traži, jer žene su radoznale, željele bi znati ono što na njih ne spada¹³².

b) U istome kontekstu osobito je indikativno razmišljanje skolastika glede mogućnosti ženske ordinacije (svećeničkoga zaredenja). Kao i danas, pozicija Crkve bila je i u ono vrijeme sasvim određena. Za skolastike to je bila »*opinio communis*«, kako to izričito kaže Bonaventura, *Sent.* IV d. 25 a. 2 q. 1 in corp.¹³³. Za njega kao i za većinu velikih predstavnika ovoga perioda fizička pripadnost ženskome rodu jest ujedno prvi i najvažniji argument za ženinu »nesposobnost« da primi svećenički red¹³⁴.

Drugi razlog jest da *ordines* pripravljaју i disponiraju za episkopat, a biskup je — zna se — »zaručnik Crkve«, pa je stoga jasno da to žena ne može biti¹³⁵.

Treći razlog: ovaj sakrament daje onomu koji ga prima određeni stupanj nadređenosti prema ostalim vjernicima, a to ženi ne dolikuje iz već poznatih razloga¹³⁶.

Četvrto: žena po sebi ne može predstavljati Krista onako kako to može muškarac, jer Krist-posrednik samo se u muškome rodu pojavio, pa stoga samo po muškarcu može biti pravo označen¹³⁷.

Peti razlog vide skolastici u tome što žena ne može primiti nikakvu duhovnu ovlast, jer — kaže Toma Akvinski u *Summa theol.* III Suppl. q. 19 a. 3 ad 4 — prema apostolu Pavlu žena je u stanju podložnosti, a isto tako i prema Aristotelu, *Ethica* VIII c. 10: »Propast građanskih vriednota je, kad na ženu ovlast prijede«¹³⁸.

Šesti i posljednji od tzv. glavnih razloga jest tonzura koja prema Pavlu ženi ne dolikuje (I Kor 11, 6)¹³⁹, a navode se k tome i propisi iz *Decretum Gratiani*, prema kojima žena ne smije upotrebljavati niti doticati sveto posuđe i odjeću¹⁴⁰.

Svi do sada nabrojani razlozi na liniji su tradicionalne, stereotipne argumentacije. Vide, naime, nepodobnost žene u njezinoj fizičkoj i pravnoj nesposobnosti da primi red.

Richardus de Mediavilla i Duns Scot unose međutim jednu novinu u skolastičku argumentaciju: oni vide razlog za žensku »nesposobnost« da bude zaređena direktno u volji Kristovoj!

Kaže Richardus: Kad bi žena i primila sve ono što se izvanjski prima po sakramentu reda, ona ipak ne bi ništa primila, jer sakramenat svoju snagu ili valjanost dobiva od institucije, a Krist je htio ovaj sakramenat dati jedino muškarcima, ne ženama¹⁴¹.

»*Doctor Subtilis*« je mnogo širi u argumentaciji od svoga vjerojatnog izvora — Richarda, te predstavlja — u neku ruku — novost u ambijentu cjelokupne visoke skolastike. On veli (navodim ga, kao i druge, u slobodnome prijevodu): To da žena nije sposobna primiti red, ne treba smatrati samo crkvenom naukom, nego je to od Krista. Nije, naime, Crkva mislila da unaprijed isključi sav ženski rod, bez njegove krivice, od učinaka toga sakramentalnog čina, koji bi po sebi i ženskome rodu mogao dolikovati te biti na spas ne samo ženi, nego po njoj i drugima u Crkvi. Jer kad bi tako bilo, bila bi to najveća nepravda, i to ne samo zato jer se radi o cjelokupnome ženskom rodu, nego i kad bi se radilo samo o neznatnome broju osoba. Da je, naime, Bog htio da svećenički red bude dat ženi, bilo bi to na spas samih žena i po njima na spas također mnogih drugih. Ali Duns Scot smatra da to nije bila volja Božja koja se očitovala u Kristu Isusu, tim više što on ni Majci svojoj, kojoj ni jedna druga žena nije mogla biti ravna u svetosti, nije htio dati nikakav stupanj ministerijalnoga reda u Crkvi¹⁴².

UMJESTO ZAKLJUČKA MALI EPILOG

Ova tematika, osobito Duns Scotova argumentacija, povezuje nas skoro izravno s nekim novijim papinskim dokumentima o dostojanstvu žene i njezinoj ulozi u Crkvi i društvu.

Ne kanim na ovome mjestu ulaziti u podrobnju analizu papinskih dokumenata. Upozorit ću umjesto toga samo na nekoliko znakovitih detalja.

U apostolskoj poslanici *Mulieris dignitatem* (MD) iz god. 1988.¹⁴³, Papa korigira — da tako kažem — skolastike glede ženine odgovornosti u

povijesti spasa, odnosno grijeha čovjekova: »Prvi grijeh bio je grijeh čovjeka stvorena kao muško i žensko...« (MD IV n. 9); »... čovjek je slika Božja kao muško i žensko« (III n. 6).

Glede njezine uloge u društvu Papa kaže: »Žena nije podložna mužu, nego su muž i žena jedno drugome podložni u strahu Božjemu«, definirajući ovaj njihov odnos kao »evanđeosku novost« (VII n. 24).

Naglašava zatim pozitivnu ulogu žena u Evanđelju, u životu i smrti Isusovoj, te veliča ulogu Marije žene-Bogorodice; ističe Isusov odnos poštovanja i ljubavi prema setrama Lazarovim Marti i Mariji, te kako Isus naviješta ženama radost Kraljevstva. Samo su žene ostale pod križem Isusovim, skupa s jedinim preostalim učenikom (V n. 12-13). Ističe zatim Papa kako je žena bila također prvi svjedok Isusova uskrsnuća (IV n. 16). Konačno, »u punini vremena« jedna žena postade Majkom Božjom (II n. 3).

Ako se Papina poslanica čita izvan uobičajenoga devocionalnog okvira, nameće se zaključak kako je emancipacija žene u modernome društvu u stvari »prisilila« magisterij da potraži nove, drugačije mogućnosti interpretacije biblijskih mjesta, interpretacije koja ne negira otačku i skolastičku tradiciju, ali se od nje ipak donekle distancira.

Istovremeno valja primijetiti da se Papa glede podobnosti pripuštanja žene »ad ordinem« (u svećenički red), dakle glede drugoga dijela istoga problema o ženi, ne pomiče ni za milimetar od skolastičke tradicije. On veli: »Krist je svojevoljno i slobodno izabrao muškarce da budu njegovi apostoli« (VII n. 26)¹⁴⁴, te da »Crkva smatra da nema ovlasti sakramentalno posvetiti žene«, (*Littera apostolica* »*Ordinatio sacerdotalis*« od 22. svibnja 1994., br. 4)¹⁴⁵, naglašavajući pritom kako to valja držati konačnom »sentencom« crkvenoga učiteljstva.

Dosta je evidentno da se Papa koristi također Scotovom argumentacijom kad govori o »razlozima« za negativan stav Crkve prema mogućnosti svećeničkoga ređenja žena, ispuštajući — znakovito — upravo onaj dio u kojemu »*Doctor Subtilis*« govori kako bi to bila najveća nepravda ako bi se radilo samo o proizvoljnoj odluci Crkve¹⁴⁶.

BILJEŠKE:

¹ Više i ljepše o tome u Merino J. A., *Historia de la Filosofía Franciscana*, (Biblioteca de Autores Cristianos Don Ramon de la Cruz), Madrid, 1993., u uvodu.

² Kasnije, kad bude govora o položaju i ulozi žene u tome svijetu, dotaknut ćemo pobliže neke od tih uvjetovanosti.

³ Osvajački pohodi njemačkih teutnika (»*Kreuzherren*« ili »*Deutschherren*«) u Pruskoj i Pomeraniji, te dalje prema Istoku, značio je za pribaltičke narode ujedno kristijanizaciju. (usp. o tome npr. Maschke E., *Der deutsche Ordenstaat Gestalten seiner gro-*

ssen Meister, Hamburg, 1939.; Ivachin E.-Hubatsch W., *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonic.*, I-IV, Göttingen, 1948-50).

⁴ Sa Saladinom islam preuzima inicijativu na Bliskome istoku, a od 1204. (»Istočno latinsko carstvo«) kršćanski Istok gubi i posljednje (psihološke) veze sa Zapadom.

⁵ Usp. Manselli R., *S. Francesco d'Assisi*, 3. izd., Rim, 1982., str. 9-10. 106 slj.

⁶ Manselli naziva Bernardov spis *Ad milites Templi, liber de laude novae militiae* (PL 182, 921-940) »brevijarom oružane borbe protiv neprijatelja kršćanstva«. Usp. Manselli, *S. Francesco*, str. 11. — Evo nekoliko karakterističnih pasusa iz toga »brevijara«, (*Ad milites Templi* c. 1 n. 544, PL 182, 922): »Sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius«; (ibid. c. 3 n. 546: col. 924-925): »Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor Christianorum reputatur. Cum autem occiditur ipse, non perisse, sed pervenisse cognoscitur... In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur... Melius ut (pagani) occidantur, quam certe reliquatur virga peccatorum super sortem iustorum: ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas. (...) Exeratur gladius... fidelium in cervices inimicorum, ad destruendam omnem altitudinem extolentem se adversus scientiam Dei, quae est christianorum fides«. — U istome kontekstu, ne iznenađuje previše Bernardov stav prema baltičkim Slavenima koji su se dugo opirali njemačkim feudalnim misionarima. U pismu br. 457, *Ad universos fideles* (PL 182, 651-652) iz god. 1147., upućenome njemačkom plemstvu i biskupima u Frankfurtu, Bernard poziva na sveti rat protiv poganskih Slavena obećavajući sudionicima oprost od grijeha, jednako kao i onima koji su išli u oslobađanje Jeruzalema. (»... eandem eis promittentes indulgentiam peccatorum, quam et hiis qui versus Hierosolymam sunt profecti... donec, auxiliante Deo, aut ritus ipse, aut natio deleatur«). — Vidi o tome također u Conte F., *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Torino, 1991.

⁷ Koch G., *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, (*Studi Medievali*, ser. 3 god. 5 sv. 2, 1964., 747-748), spominje primjere grofa Rajmunda VI. de Toulouse († 1222.) i Rogera de Foix († 1223.) koji su u borbi s centralnim vlastima (Parizom i Rimom) potpomagali lokalne heretike, naravno, nastojeći u prvome redu oko svojih ovozemaljskih interesa (»Für die Grafen die Katharer vor allem Instrumente im Kampf um die reichen Kirchengüter und Verbündete gegen Paris waren...«). Ovaj potonji izgradio je i uzdržavao jedan katarski samostan kojemu je na čelu stajala (1200.-1207.) rođena mu sestra Esclarmonde. Vidi o tome također Gonnet G., *La donna nei movimenti pauperistico-evangelici*, (Società internazionale di studi francescani — SISF, *Atti del VII Congresso internazionale — Assisi 11-13 ottobre 1979.*, Asiz, 1980., str. 119., 121-122); također Manselli, *S. Francesco*, str. 135-136.

⁸ O tome lijepo Power E., *Donne del medioevo*, Milano, 1988, str. 9. slj. — Ipak od XII. st. počinje se mijenjati negativna tendencija i može se govoriti o stanovitj »promociji žene«. Tako Huyghebaert N., *Les femmes laïques dans la vie religieuse de XI et XII siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, (*I laici nella »Societas christiana« dei sec. XI e XII*. Atti della terza Settimana intern. di studio — Mendola, 21-27 ago. 1965, Milano, 1968., str. 346. slj.).

⁹ O tome vidi dalje u ovome tekstu, osobito poglavlja IV. i VIII/1.

¹⁰ Power, Donne, str. 11., kaže npr. da su famozni francuski »fablieux« između XII. i XIV. st. (primjerice: *Le valet aux douze femmes* i *La femme que servait cent cavaliers*) bili brutalniji prema ženi od bilo kojega crkvenog pisca.

¹¹ U tome se slažu gotovo svi istinoljubivi istraživači klasične i srednjovjekovne kršćanske tradicije. Benediktinac Leclercque J., *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, (SISF, *Atti del VII Congresso internazionale — Assisi 11-13 ottobre 1979*, Asiz, 1980., str. 96-97) veli: »Questo disprezzo, manifesto o inconfessato, verso le donne, ivi

comprese le monache, aveva le sue radici nelle tradizioni filosofiche pre-cristiane della Grecia e di Roma molto più che nella rivelazione cristiana».

¹² Aristotel je iznova preveden s grčkoga na latinski upravo u ovome periodu XII. i XIII. st. zaslugom osobito Roberta Grossatesta Lincolna. († 1253.) i G. de Moerbeka († 1286.). Njihovi su prijevodi ušli u većinu »Florilegija« i u gotovo sva djela velikih skolastika. Prije je Aristotel na Zapadu bio poznat samo djelomično po prijevodima Boecija (logički spisi) i interpretacijama Avicene, Averoesa i Alfarabija. — Vidi o tome također u Percan J., *Teologia come 'scienza pratica' secondo Giovanni di Reading. Studio e testo critico*, (Spicilegium Bonaventurianum — SB, XXVI), Grottaferrata, 1986., str. 46* slj.

¹³ *De generatione animalium* (AL XVII 2.v, ed. Drossaart Lulofs H. J., Bruges-Paris, 1966., str. 55; *Aristoteles graece*, ed. Bekker I., Berolini 1831, I, B c. 3, 737a 27-29). — Mjesto navodim prema Hamesse J., *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiévale étude historique et édition critique*, (Philosophes Médiévaux XVII), Louvain-Paris, 1974., str. 225.

¹⁴ *Politica* (AL XXIX, 1, ed. Michaud-Quantin P., Bruges-Paris, 1961., str. 9; ed. Bekker, II, A c. 5, 1254b 13-14): »Adhuc autem masculus et femina natura, hoc quidem melius hoc autem deterius; et hoc autem principans, hoc autem subiectum.«

¹⁵ Evo još nekoliko rječitih primjera iz Filozofovih *De generatione animalium* II c. 4 (AL XVII 2.v, str. 58; ed. Bekker, I, B c. 4, 738b 25-26): »Est autem corpus quidem ex femella, anima autem ex masculo«; *De historia animalium* VII c. 4 (*Opera, latine, cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562 (ed. Iuntina), VI, f. 76vb; ed. Bekker, I, H c. 4, 585a 3-5): »Mulier et equa omnium maxime animalium gravidae coitum patiuntur«; *Oeconomica* I c. 3 (*Opera, latine, cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1483., I, f. 217rab; ed. Bekker, II, A c. 3, 1343b 21-23): »In aliis quidem igitur animalibus irrationabiliter id existit, et quamdiu natura percipiet et prolis tantum gratia«. Isto mjesto prema ed. Hamesse, *Les auctoritates*, str. 250, još je eksplicitnije: »Communicatio viri et feminae in animalibus irrationalibus est solum gratia prolis«.

¹⁶ Usp. *Opera omnia*, ed. Leon. X, Romae, 1899., str. 181b: »Sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent. Unde, secundum Maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum«; — usp. Maximus Valerius, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri IX, cum Iulii Paridis et Iannuarii Nepotiani Epitomis* II c. 1 n. 5 (ed. Kempf C., Lipsiae 1888, str. 58-59): »Vini usus olim Romanis feminis ignotus fuit, ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur, quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam Venerem esse consuevit«.

¹⁷ Usp. *Commentarium in libros Sententiarum* II d. 20 q. 3 (ed. Muller J.-P., (Studia Anselmiana LII), Romae, 1964., str. 155): »Femina generatur...: uno modo, ex defectu virtutis in generante; alio modo, ex inobedientia et indispositione materiae..., sicut dicit Philosophus, libro *De animalibus*...«; — usp. Aristoteles, *De historia animalium* VI c. 19 (ed. Iuntina, VI, f. 67va; ed. Bekker, I, Z c. 19, 573b 34-574a 3).

¹⁸ Ovo osobito vrijedi za skolastičke (možda i naše) pojmove o braku i djevičanstvu. U tome su još uvijek nezaobilazne premise mnogobrojna *Opuscula* i *Epistolae* spomenutih crkvenih klasika, a što se tiče interpretacije »istočnoga grijeha« zasigurno je najčešće citiran upravo veliki Hiponac. Što se kršćanska uljudba više ukorjenjivala u europskome društvu, to se s njome sve više širio i klasični mentalitet. Leclercq, *Il monachismo femminile*, str. 90, primjećuje kako se, npr., u englesko monaštvo ovaj »latinski« duh prenosi tek s normanskih osvajanjima s kontinenta u XI. st.

¹⁹ Usp. npr. I Cor 11, 4-6, 8-12; 14, 34; I Tim 2, 11-15; Tit 2, 3-5.

²⁰ U tome najsvježiji a možda i najeksplicitniji primjer jest stav pape Ivana Pavla II. u apostolskoj poslanici *Mulieris dignitatem* iz 1988 i u apostolskome pismu *Ordinatio*

sacerdotalis iz 1994. god. Bilo bi preuzetno u ovakvome radu upustiti se u vrjednovanje dokumenata vrhovnoga Učiteljstva, želim ga samo staviti u povijesni i teološki ambijent na kojemu se očito inspirira. Vidi o tome ovdje u zaključnome poglavlju.

²¹ Usp. gore na str. 2.

²² U ovome kontekstu može se reći da je *Decretum Gratiani* značio »kristijanizaciju« mnogih tradicionalnih pravnih načela koji su vukli korijene još iz rimske pravne u-ljudbe, recimo npr. glede »ženidbenoga ugovora«. Više i ljepše o tome vidi u Zimmermann M., *Coupe libre*, (Recherches institutionnelles 10), Strasbourg, 1983., str. 49; također Leclercq, *La figura della donna nel medioevo*, Milano, 1994., str. 55. slj.

²³ De Fontette M., *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, 1967., str. 153: smatra da je tome glavni razlog bio stanje stoljetne podvrgnutosti i ovisnosti od velikih monaških opatija, skupa s bojazni centralne institucije da dozvoli ženi preveliku autonomiju. Ona se pita: »Pourquoi ne tentèrent-elles pas de se constituer elles-mêmes en ordres? ce qui eut paru le remède même à leurs difficultés?«, na što odgovara: »Nous pensons qu'on peut attribuer cette carence, plus qu'à une réserve féminine... à une fidélité aux initiatives de leur fondateur révérent... La clôture joue aussi son rôle... La papauté, toujours favorable aux moniales quand il s'agissait de les rattacher aux grands ordres, se méfia sans doute d'une trop grande autonomie et ne dut jamais favoriser«.

²⁴ Primjerice Matilde di Canossa († 1115) bila je »duhovni partner« velikoga reformskog pape Grgura VII. (usp. Leonardi C., *La santità della donna nella storia del cristianesimo*. Donna: *genio e missione*. Atti di convegno nazionale promosso dall'Arcidiocesi Spoleto-Norcia e dell'Univ. Cattolica sulla »*Mulieris dignitatem*« — Roccaporena di Cascia 1-3 giugno 1989, Milano, 1990., str. 48-49). Na istoga Papu nastoji djelovati svojim pismima grofica Adele de Flandre, dok druga jedna grofica, Clementina de Bourgogne, zdušno pomaže širenju clunijeve reforme (usp. Huyghebaert, *Les femmes laïques*, str. 378-379). — Među mnogobrojnim naslovima koji se bave istom tematikom izdavam ovdje Epiney-Burgard G. — Zum Brunn E., *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milano, 1994.

²⁵ Izvrsni poznavatelj ovoga perioda, prof. Manselli, S. Francesco, str. 96, govori izričito o »incapacità delle autorità della Chiesa a soddisfare con nuove strutture nuovi bisogni spirituali«, dok Koch G., *Die Frau*, str. 742-743, veli: »Seit den ersten Äusserungen der mittelalterlichen Ketzereien bemerken wir, dass die Frau in ihnen eine nicht unbedeutende Rolle spielt... Zweifellos ist aber seit dem 10. Jh. von Bedeutung, dass die Frau in der sich ausbildenden Feudalgesellschaft von der katholischen Kirche, im Gegensatz zum Urchristentum, immer stärker abgewertet wurde, ihre soziale Stellung ungünstig war und sie deshalb von den religiösen Bewegungen besonders angesprochen und angezogen wurde, die ihr weitgehende Gleichstellung mit dem Manne verhießen«.

²⁶ Lijep povijesni pogled na problematiku može se naći u Leclercq J., *Monachesimo femminile*, (Dizionario degli Istituti di perfezione, — DIP, diretto da G. Pelliccia e G. Rocca, Rim, 1974., sv. III, Rim, 1976., col. 1445-1451).

²⁷ »Peccatum a mulieribus coepit« čitamo u Ambrozija, (Ambrosius), *Expositio Evangelii secundum Lucam* II n. 28 (CCL 14, 43), a Augustinus, *De civitate Dei* XV c. 22 (CCL 48, 487) deklarira: »Quod malum (scil. confusio civitatis) a sexu femineo causam rursus invenit«. — Vidi opširno o tome također u Traede K., *Frau*, (*Real Lexikon für Antike und Christentum*. *Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart, 1950., sv. III, Stuttgart, 1972., osobito str. 256 slj.).

²⁸ Pogrdni izraz nalazimo u Tertulijanu, *De cultu feminarum* I c. 1 (PL I, 1418-1419), u kontekstu u kojemu se žena vidi kao nasljednica Eve-zavodnice, zbog čega se ona — svaka žena — treba pokorom iskupiti od strašne odgovornosti: »Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo, vivat et reatus necesse est. Tu es *diaboli ianua*, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae cum persuasisti,

quem diabolus aggredi non valuit: propter tuum meritum, id est mortem, etiam Filius Dei mori habuit. (...) Et haec Eva concupisset de paradiso expulsa, iam mortua, opinor. Ergo nec nunc appetere debet, aut nosse, si cupit reviviscere, quae nec habuerat, nec noverat, quando vivebat. Ideo omnia ista damnatae et mortuae mulieris impedimenta sunt, quasi ad pompam funeris constituta». — Južnofrancuski katari nisu načelno stavljali nikakvu dogmatsku ogradu između muškarca i žene, oboje po consolamentum mogli su postati *savršeni*, ali su, oni *savršeni*, bili više nego sumnjičavi prema fizičkome općenju sa ženom — jer bi ona mogla začeti i roditi demona! (Usp. Manselli, *S. Francesco*, str. 155-156). — Svjedoči također Moneta di Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* IV d. 7 c. 2 (ed. Ricchini T. A., Romae, 1743., str. 335): »Quare ergo dicis praegnantem demoniacam esse, cum testetur Lucas ipsam plenam Spiritu Sancto? Quare etiam dicis demonem puerum in se habere, cum iste puer in utero plenum fuerit Spiritu Sancto?».

²⁹ Podatak je iz Leclercq, *Monachesimo femminile*, DIP, III, 1446. Jeronimova osobita briga za djevice i udovice zasvjedočena je u mnogim njegovim »epistolama«.

³⁰ Usp. Lunardi G., *Benedittine*, DIP, I, 1974, col. 1222-1224.

³¹ U Bedinoj kronici osobito se ističe lik opatice Hilde. Ona sudjeluje na sinodi u Whitbyju (god. 664) gdje se raspravljalo o datumu proslave Uskrsa; bori se i izbori da brat Caedmon iz njezina »mješovitoga samostana« smije pjevati pjesme »in Anglorum lingua«; bila je savjetnica i učiteljica uvažanim ljudima (»Tantae autem erat ipsa prudentiae, ut non solum mediocres..., sed etiam reges ac principes... ab ea consilium quaerent«). — Usp. Beda Časni, *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* III c. 25; IV c. 23-24 (ed. Plummer C., 6. izd., Oxford, 1969., str. 181 slj.; 258 slj. i 254-255. — Također Lortz J., *Storia della Chiesa*, sv. I: *Antichità e Medioevo*, Alba, 1976., str. 294, ističe ulogu ovih engleskih samostana koji su bili »spiritualmente molto vivi, dotti, missionari e santi«.

³² Usp. D. Knowles, *Isole britanniche*, (DIP, V, 1978, col. 36-37: »È certo che i Normanni portarono con loro un nuovo spirito di austerità e di riforma... Gradualmente i monasteri inglesi presero le caratteristiche della Normandia«.

³³ Kako tvrdi p. J. Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 65: Povećanje broja samostana i opatica u njima »coincide con lo sviluppo dell'aristocrazia merovingica, poi carolingia ed in seguito feudale«. — U to vrijeme za poštenu djevojku, osobito ako je bila iz bogate obitelji, jedina alternativa za brak bio je samostan. (Usp. Power, *Donna*, str. 37 i 86).

³⁴ Bezvlade koje je uslijedilo nakon diobe imperija Karla Velikoga, osobito u nekim krajevima, odrazilo se negativno i na stegu u životu svjetovnoga klera i redovnika. Reforme u XI. st. nastoje popraviti tu situaciju. — Usp. Leclercq J., *Clausura*, (DIP, II, 1975, col. 1168). O grurovskoj i clunjevskoj obnovi usp. također u Grundmann H., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, 1974., str. 15-18.

³⁵ U skladu s pozicijom osnivača ili donatora mogu se razlikovati obiteljski (Famili-enklöster), plemićki (Ädelklöster) i kraljevski samostani (Reichklöster). — Usp. Leclercq J., *Nobiltà*, (DIP, VI, 1980, col. 311-312).

³⁶ Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 65-66, kaže: Obitelj osnivača samostana određivala je opaticu, slala svoje kćeri radi odgoja »e vi collocava per sempre quelle fra esse che, per diverse ragioni, non era possibile maritare, come pure le vedove«, — dok na drugom mjestu isti autor precizira o kakvom se »handicapu« radilo, naime: »...sia per evitare la spartizione dei beni patrimoniali, sia perché... sotto qualsiasi forma incapaci a occupare un posto onorevole nella società secolare« (Usp. Leclercq, *Nobiltà*, str. 313).

³⁷ O položaju žene prema općemu običajnom pravu (»common law«) u srednjovjekovnoj Engleskoj usp. Power, *Donne*, str. 34 slj.: Djevojka je mogla naslijediti zemljišni

posjed i njime upravljati, ali je u praksi sve to bio samo dio miraza bez kojega su njezini izgledi za udaju jako opadali. U braku su sva prava prelazila na gospodara, odnosno na sina nasljednika.

³⁸ Usp. Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 83 slj. — Isti, u *La figura della donna*, str. 118, donosi kuriozne podatke glede upotrebe rešetaka u zajednicama stroge klauzure: »Per quanto riguarda le grate... esse costituiscono sia un ornamento sia un ricordo del modo in cui i Musulmani erano soliti tenere le donne in casa. Al di fuori di questi paesi (a contatto con il mondo islamico) non sempre fu facile imporre l'uso delle grate«, te donosi zato primjer iz Švicarske u XVIII. st.: kad je neki nuncij zahtijevao postavljanje rešetaka u samostanima svi su švicarski kantoni zabranili kovačima kovanje rešetaka.

³⁹ I sama kanonska reforma, koja u ovome periodu prolazi kroz osobito plodnu fazu, po sebi je znak postojanja abuzusa i dekadence. Leclercq, *Clausura*, col. 1167 i 1169, ističe u spomenutoj reformi promjenu odnosa prema redovničkom životu: Klauzura je od mjere predostrožnosti, kakva je bila od početka, postala pokušaj »di eliminare qualsiasi occasione di peccato per le monache, ma anche — e talvolta soprattutto — per gli uomini che avrebbero potuto vederle«.

⁴⁰ Usp. Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 85.

⁴¹ *Sextus lib. Decretalium* III tit. 16 c. un., (ed. Friedberg A., *Corpus Iuris Canonici* — CIC, II, Lipsiae, 1922., col. 1053-54).

⁴² Komentira p. Leclercq, *Clausura*, col. 1171: Zbog neprikladnoga opsluživanja nekolicine, stroga klauzura postaje »perpetuo irrefragabiliter valitura... in quibuslibet mundi partibus«. — Od tada klauzura postaje sve više i sve eksplicitnije centar ženskoga monaškog života, tako da će od XVI. st. (Bulla pape Pija V »Circa pastoralis« od 29. svibnja 1566.) prekršitelj klauzure ipso facto biti ekskomuniciran.

⁴³ Zajednica je bila otvorena svima, čak i obraćenim prostitutkama i gubavcima. — Usp. Bienvenu J.-M., *Roberto d'Arbrissel*, (DIP, VII, 1983, col. 1867).

⁴⁴ Bilo je slučajeva da su iskusne žene, udovice ili pak sporazumno »razvedene« žene, nakon stupanja u samostan imale prednost pri izboru opatice. — Usp. Pernoud R., *La femme du temps des cathédrales*, Paris, 1980., str. 132 slj. — Leclercq, *La figura della donna*, str. 113 u noti, donosi primjer opatice Ersende de Champagne, koja je kao udovica postala god. 1115 u Fontevraultu poglavarica cijele one zajednice.

⁴⁵ CIC, (ed. Friedberg, I, col. 835). — Mjesto donosi i komentira također Alexander de Hales (Haleški), *Glossa in IV libros Sent.* IV d. 27 n. 10 (Bibliotheca scolastica M. Aevi XV, Quaracchi, 1957., str. 457).

⁴⁶ Usp. Montagna D.-M., *Paraclete*, (DIP, VI, 1176-1178); Leclercq, *Abelardo Pietro*, (DIP, I, 1974, col. 49-50).

⁴⁷ Usp. Knowles D., *Gilbertini e Gilbertine*, (DIP, IV, 1977, col. 1178-1182).

⁴⁸ Usp. Grawen W. M., *Norberto, santo*, DIP, VI, 332-334.

⁴⁹ Usp. Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 72

⁵⁰ Usp. vrlo iscrpan članak Guarnieri R., *Pinzochere*, (DIP, VI, 1721-1749); Gauthier A., *Classi di religiose*, (DIP, II, 1154-1158). O istoj temi usp. također Papi A. B., *Frati mendicanti e pinzochere in Toscana: Dalla marginalità sociale a modello di santità, (Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca, 14-17 ott. 1979* — Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Università degli studi di Perugia, sv. XX, Todi, 1983., str. 107 slj.).

⁵¹ Jedan od tih samostana za katarske obraćenice osnovao je god. 1207. u Prouille, a drugi s istom namjenom god. 1215. u Toulousi, ali bez osobita uspjeha kod lokalnih heretika. — Usp. Gonnet, *Donna*, str. 116.

⁵² Manselli, *S. Francesco*, str. 158, ističe kako se to dogodilo tek više godina nakon Franjina obraćenja, kad ga je fra Rufin, plemićkoga podrijetla, upozorio na želju svoje također plemenite rođakinje Klare da živi životom njihove zajednice.

⁵³ P. Bougerol donosi primjer klarisa koje su dale svoje svjedočanstvo za kanonski proces sv. Klare: sve od reda bile su plemićkoga podrijetla! — usp. Bougerol J. G., *I reclutamento sociale delle Clarisse di Assisi, (Les Ordres Mendicants et la ville en Italie centrale, 1220-1350. Actes de la Table Ronde — Rome, 27-28 avril 1978, in Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Moderns 89, 1977., 629 slj.)*.

⁵⁴ Procvat ovoga osobito živoga duhovnog pokreta teško da je moguće objasniti samo povijesnim argumentima, premda je on sigurno u povijesnoj svezi s dekadencijom monaškoga i crkvenoga života uopće, te pojavom pokreta, osobito valdeza, koje postojeća crkvena struktura nije bila sposobna privesti u krilo pravovjerja. — Usp. o tome Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 67, 95-96 i drugdje. - O povijesti ženskih i muških beghinskih pokreta usp. Mens A., *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, (DIP, I, 1165-1180).

⁵⁵ Usp. Mens, *Beghine*, col. 1167-1168; Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 76.

⁵⁶ Usp. Mens, *Beghine*, col. 1166. — Gonnet, *La donna*, str. 115, ističe sličnosti kongregacija ovih »svetih žena« i »congregationes conventuales« talijanskih humilijata, te valdeških »hospicia«. Koch, *Die Frau*, str. 745, vidi također blisku povezanost beghinskoga i izvanckvenih religioznih pokreta: u Flandriji mjesto katara zauzet će beghinski pokret, dok će se na jugu Francuske na račun ovoga potonjeg afirmirati heretici.

⁵⁷ Usp. o tome Gonnet, *La donna*, str. 115; također Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 77.

⁵⁸ Ovaj cijenjeni regularni kanonik dobro je poznao flandrijske beghine (jednoj od njih, svetoj Mariji d'Oignies, †1213., bio je duhovni vođa i životopisac), pa je kao takav mogao dobro poslužiti želji Rima da uskladi život tih žena pokornica s pravnom reformom redovničkih zajednica. — Usp. Leclercq, *Il monachesimo femminile*, str. 78; Manselli, *S. Francesco*, str. 175 slj.

⁵⁹ Usp. Leonardi, *La santità della donna*, str. 43-44: »Mistico è l'uomo e la donna che vivono veramente il mistero cristiano, e dunque vivono come il Cristo, anzi altro Cristo, in una dimensione umana e insieme divina. È possibile fare la storia di questo incontro?».

⁶⁰ Villien A., Gratien. Vie et Oeuvre, (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, VI/2, Paris, 1925., col. 1730) navodi mišljenje M. P. Fournier-a: »Le Décret de Gratien a été très vraisemblablement rédigé vers 1140, on tout au moins à une époque plus voisine de 1140 que de 1150«, — dok Santinelli G., *Graziano, (Enciclopedia filosofica*, 3 izd., IV, Rim, 1979., col. 42) kaže: »ca. 1140 (o qualche decennio prima?)«.

⁶¹ Usp. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3 izd. (SB IV, Grottaferrata 1971). U *Prologomenima*, na str. 32*, patri izdavači kažu: »Pro certo tenemus quod compositio Sententiarum annis 1155-1158 assignanda sit«. O diskusiji među stručnjacima glede datacije *Sententiarum* usp. ibid. str. 122*-129*.

⁶² O tome vidi dobar pregled u Cardman F., *The Medieval Question of Women and Orders, (The Tomist 42 (1978) 595 slj.)*.

⁶³ Ovo ističe Cardman, *The Medieval Question*, str. 593, govoreći o striktnoj međusobnoj povezanosti teološke diskusije o ređenju žena i evolucije kanonskih formulacija istoga problema.

⁶⁴ CIC, I, col. 86: »Sacratis Deo feminas vel monachas sacra vasa vel sacratas palas penes vos contingere, et incensum circa altaria deferre, perlatum est ad apostolicam sedem: que omnia vituperatione et reprehensione plena esse, nulli recte sapientum dubium est«.

⁶⁵ Ibid., col. 86: »Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non presumat. Laicus autem presentibus clericis (nisi ipsis rogantibus) docere non audeat«.

⁶⁶ Ibid., col. 122: »Mulieres que apud Grecos presbiterae appellantur, apud nos autem viduae, seniores, univirae et matricuriae appellantur, in ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere«.

⁶⁷ Posebno a. 32 (*Opera omnia*, ed. Borgnet Ae., XIII, Parisiis, 1894., str. 73 slj.): »An sacerdotium conferatur consecratione vel merito sanctitatis?«.

⁶⁸ Izričito se bavi problematikom u d. 25 q. 2 a. 1 (*Opera omnia*, ed. Parm. VII, Parmae, 1858., str. 907 slj.): »Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem«.

⁶⁹ Specifično u d. 25 a. 2 q. 1 (*Opera omnia*, IV, Ad Claras Aquas 1889, str. 649 slj.): »Utrum ad susceptionem Ordinis requiratur sexus virilis«.

⁷⁰ *Ordinatio* IV d. 25 q. 2 (ed. Vivès, XIX, Parisiis, 1894., str. 137 slj.): »An sexus muliebris aut aetas puerilis impediatur susceptionem Ordinis?«.

⁷¹ Usp. Leonardi, *La santità della donna*, str. 43.

⁷² Tako doslovno Power, *Donne*, str. 17: »Il culto della Vergine e il culto della cavalleria sono cresciuti insieme e hanno manifestato il loro maggior splendore, tra il XII e la fine del XIII secolo, in cui la cultura medioevale ha raggiunto il suo livello più alto«.

⁷³ Usp. Power, *Donne*, str. 18. — O istome usp. anche Clayton M., *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1990, u poglavlju: »The Virgin in Old English poetry«, str. 179 slj.

⁷⁴ Usp. Power, *Donna*, str. 25.

⁷⁵ Rukopise je objavio Huygens R. B. C., *Le moine Idung et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor questionibus» et «Dialogus duorum monachorum»*, (*Studi medievali* ser. 3 13, 1972., 343-470).

⁷⁶ *Argumentum*, (ed. Huygens, str. 361): »Nullam vero regulam sacris virginibus scripsit nec scribere necesse fuit... Et consulte! Non enim expedit illi sexui proprii regiminis uti libertate, tum propter eius naturalem mutabilitatem, tum propter temptationis extrinsecus advenientes, quibus muliebris infirmitas non sufficit resistere«.

⁷⁷ »Magna hic consolatio et spes datur peccatoribus, quod nullus videlicet tam sceleratus, tamquam desperatus sit quin ascribi in libro vitae promereatur, si per veram poenitentiam atque satisfactionem redire ad Deum conatur« (PL 174, 1022)

⁷⁸ »Praeterea, sexum femineum, quem etiam amicis novimus inimicum, inimicari nobis, et itinere insidiari, vera relatione didicimus« (PL 157, 67).

⁷⁹ »Nuntiatum est nobis quia tantam saecularium hominum, et quod periculosius est, mulierum frequentiam vobiscum esse patimini, quod vix aut nunquam quae Deis sunt loqui potestis vel meditari... Sexus tam ille, ubi bonus, nullus melior, sed ubi malus, nullus est peior« (PL 157, 178)

⁸⁰ *Carmina miscellanea sive Libellus qui dicitur Floridus aspectus*, Carmen 108 (PL 171, 1428).

⁸¹ *Carmen (primum) de contemptu mundi*, (PL 158, 696-697).

⁸² Gonnet G., *Enchiridion fontium Valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge*, I, Torre Pellice 1958, str. 46-47: »...In quibus non desunt miserae etiam mulierculae, oneratae peccatis quae domos penetrant alienas, curiosae etiam et verbosae, procaces, improbae et impudentes... Quid ergo dicimus, fratres, quis illam Jezabel post annos mille iuenculam suscitavit, et per vicos et plateas meretricula praedicatrix occurrat?... Notorium est et vulgatum muliebrem potius quam virilem sexum de multiloquio et minori verborum circumspectione redargui«. — Pri korištenju inkvizitorskih izvora valja voditi računa o njihovoj specifičnosti koja uvijek ne znači vjerodostojnost ili pouzdanost u prenošenju doktrinarnog stava optuženih heretika. O tome argumentirano Manselli R., *L'Inquisizione e la mistica femminile. (Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca, 14-17 ott. 1979. Convegno del Centro di studi sulla spiri-*

tualità medievale. Università degli studi di Perugia, XX, Todi, 1983., str. 207 slj.), te za to donosi (str. 213-215) primjer inkvizitora Alberta Velikoga i spiritualaca (»freigeistige Häresie«, »fratelli del Libero Spirito«).

⁸³ »Praeter errores iam dictos, graviter errant, quia feminas, quas suo consortio admittunt, docere permittunt, cum hoc sit apostolicae doctrinae contrarium«, pa se poziva na odredbu IV. sabora u Kartagi preuzetu zatim u *Decretum* I c. 23: »Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat« (Gonnet, *Enchiridion*, I, str. 80).

⁸⁴ Usp. Gonnet, *La donna*, str. 111.

⁸⁵ »Merito anathemizat Ecclesia hereticos lugdunenses, qui indifferenter et indiscrete tam viri quam mulieres, sine gratia, sine ordine, non tam annuntiant quam adulterant verbum Dei...« (Gonnet, *Enchiridion*, str. 100).

⁸⁶ Liber II: *Contra Waldenses*: »Isti etiam obviant Apostolo in hoc quod mulierculas secum ducunt et eas in conventu fidelium praedicare faciunt... De his haereticis ait etiam Apostolus in Epistola secunda ad Timotheum (3, 1-7): «Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa... ex his enim sunt qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas, oneratas peccatis, quae ducuntur variis desideriis, semper discentes, et nunquam ad veritatis scientiam pervenientes». Haec omnia maxime conveniunt Waldensibus...« (Gonnet, *Enchiridion*, str. 104).

⁸⁷ Ovo smatra sigurnim Gonnet, *La donna*, str. 112, premda pismo biskupovo, koje je prema ms. Reims 495 (f. 137v-138v) objavio Dondaine A., *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, (*Archivum Fratrum Praedicatorum* — AFP, 29, 1959., 273-274), govori o lionskim siromasima (»de pauperis de Lugduno«).

⁸⁸ »Fuerunt igitur... quidam de secta pauperum Lugdunensium qui... sacramentum altaris evacuunt, omnia divina sacramenta tractare omnibus licere predicant..., neminem post hanc vitam purgari concedunt, et cum sint laici, confessiones a populo recipiunt et pro quovis scelere penam infligunt... Non solum laici eorum licet otiose venerandi dominici corporis sacramenta presumerunt, verum etiam et eorum mulieres hoc ipsum presumpsisse cognoscuntur« (Dondaine, *Durand de Huesca*, str. 273-274).

⁸⁹ O autentičnosti »opuscula« iz ms. Troyes, Bibl. Munic. 1068 (f. 130ra-vb) usp. Manselli R., *Per la storia dell'eresia del secolo XII. Studi minori*, (*Bulletino dell'Istituto storico italiano e Archivio Muratoriano* 67 (1955) 253 slj.); takoder Gonnet, *Enchiridion*, str. 153-155.

⁹⁰ »De erroribus Valdensium volumus dicere veritatem in quibus omnes concordant. Dicunt quod ipsi possunt baptizare non yminente etiam periculo mortis. Dicunt etiam quod ipsum faciunt sacrificium sic: in cifo faciunt ophas de pane in vino, et dicunt quod est hoc corpus domini. Dicunt etiam quod possunt confiteri inter se... Affirmant etiam quod tam laici quam femine, sine scientia etiam litterarum, possunt predicare. Dicunt etiam sanctam ecclesiam esse operatorium et speluncam latronum...« (Gonnet, *Enchiridion*, str. 155).

⁹¹ Djelo koje je publicirao Ricchini god. 1743, ovdje navodim prema Gonnet, *La donna*, str. 113.

⁹² Sacconiyeu *Summu* objavio je Dondaine A., *Un traité Néo-Manichéen du XIIIe siècle*, Rim, 1939.

⁹³ »Apud nos vero tam viri quam femine docent... Rarus est vir vel femina qui textum eundem non sciat vulgariter recitare...« (Patschowsky A. — Selge K. V., *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, 1973., str. 76).

⁹⁴ Usp. Patschowsky-Selge, *Quellen*, str. 70-72.

⁹⁵ O tome dosta podrobno piše Gonnet, *La donna*, str. 114-120 passim.

⁹⁶ »Item mulieres eorum predicant... Nec mulieres ordinantur, sed predicant; penitentiam tamen non dant... Credunt (longobardi) quod nullus possit consecrare nisi sit sacer-

dos ordinatus, nec mulier possit» (Dondaine A., *La hiérarchie cathare en Italie*, II, (AFP 20 (1950) str. 318-319).

⁹⁷ »Adam figura Christi est, Eva figura Ecclesiae, et hoc ibi Dominus praesignavit quod, sicut de latere dormientis Adae fabricata est Eva, ita de latere Christi dormientis in cruce processit Ecclesia... Quaeritur quis, scilicet vir aut mulier, plus peccaverit? Sed prius videndum est quomodo uterque peccavit. Mulier peccavit scienter, quia cibum quem a Deo sibi interdictum esse sciebat commedit. Peccavit etiam in hoc quod concupivit scientiam maiorem ut se extolleret, quod fuit avariciam. Dicit etiam Augustinus quod mulier potuit putare Deum invidere sibi divinitatem, quod, si cogitasset, esset ei maximum peccatum. Sed nec Augustinus omnino (hoc) affirmat, nec nos affirmamus» (Lefevre Y., *Le de conditione angelica et humana et les Sententie Anselmi*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* — AHDLM, 26, 1959, 259 i 262-263).

⁹⁸ *Microcosmus* III n. 237 (ed. Delhay Ph., Lille 1951, str. 237): »Sed tibi loquor, o homo, constans ex hoc spiritu et corpore, alterum quidem natura par angelo, secundum alterum natura inferiorem, secundum utrumque tamen gratia superior. Nam secundum utrumque personaliter unitus es Deo, quod non angelus. Secundum utrumque praelatus es omni creaturae, quod non angelus. Nec solum in sexu masculino, verum etiam, quod mirabilis est sanctis angelis, quod invidiosius est reprobis, in sexu foeminino, dum vident utrique... foeminam super choros angelorum exaltatam et cum Filio rege reginam mundi constitutam, ita ut **nihil in puris creaturis per gratiam sit eminentius foemina** quam sibi Deus elegit in singulare vas gratiae, ut ei ab omni creatura honor exhibeatur... Tibi, inquam, loquor, o homo, ad tantam dignitatem provecte, ut et invasori tuo apostate angelo factus sis invidiosus, et illusor tuus tibi factus sit ludibrium; sed et stans angelus factus sit te inferior et tu illi factus sis sublimare mirabilis... **Videsne adhuc, o homo, dignitatem tuam**, dum contemplaris in persona Dei sublimatam naturam tuam?«.

⁹⁹ *Sent.* II d. 18 c. 2 (SB IV, str. 416-417): »Cum autem his de causis facta sit mulier di viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere eius formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis: ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur praeferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subicienda. Quia igitur viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda«.

¹⁰⁰ *Sent.* II d. 22 c. 4 n. 1 (SB IV, str. 442).

¹⁰¹ »Ad insinuationem paritatis inter virum et mulierem facta fuit mulier de latere viri« (II, *Ad Claras Aquas* 1928, str. 618a).

¹⁰² »(Vir est) rector et auctor a quo mulier sumpsit initium. Ad hoc potest dici quod mulier fuit indicta duplici subiectioni, scilicet reverentiae — et hoc quantum ad statum innocentiae et quantum ad statum culpae... et subiectioni servitutis, et hoc quantum ad statum culpae« (ibid.; u stvari to je Lombardova *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas* ili »Glossa« in *Ep. I ad Cor.* 11, 3, PL 192, 213).

¹⁰³ Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 22 c. 4 n. 1 (SB IV, str. 442): »Mulier... voluit usurpare divinitatis aequalitatem, et nimia praesumptione elata, credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de poenitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, eius persuasioni consensit, nolens eam contristare et a se alienatam relinquare, ne periret, arbitratus illud esse veniale, non mortale delictum«.

¹⁰⁴ Alanus de Insulis (Alain de Lille), *Summa «Quoniam homines»* II tr. 2 n. 158 (ed. Glorieux P., AHDLM, 20, 1953, 299): »Per haec enim verba (*ne forte moriamur*, Post 3, 3) videtur dubitasse de verbis Domini et ita peccasse. Dubitare enim super his quae Dominus dixerat, peccatum erat. Item dubitare infirmitas est; infirmitas autem origo peccatum; et ita **peccatum fuit in Eva ante tentationem**, quia dubitatio«.

¹⁰⁵ »Unde et Augustinus dicit diabolum sumpsisse occasionem tentandi ex verbis Evae« (ibid.; usp. Augustinus, *Super Genesim ad litteram* XI c. 30, n. 39, CSEL 28/32, 362-363).

¹⁰⁶ »Secundum... quod occasionaliter dicitur factum quod factum est praeter primam intentionem naturae, quae respicit esse nobilissimum in re quam intendit, dicitur mulier 'mas occasionatus': natura enim in productione hominis primo et principaliter intendit producere hominem in sexu nobiliori; unde, quia deficit quandoque ex aliqua causa ex parte materiae vel ex aliqua circumstantia occurrente, ut quando generatur mulier, dicitur mulier occasionaliter producta« (II, str. 621a).

¹⁰⁷ V q. 4 ad primam rationem (*Opera omnia* XII, Münster in W. 1955, str. 156a): »Mulier est homo imperfectus respectu viri, ideo omnis mulier appetit esse sub virilitate«; ad secundam rationem (ibid.): »Quantitative maior est delectatio in muliere, verumtamen intensive maior est in viro... Verus amor et appetitus maior est in viro..., sed apparens appetitus et amor in muliere est maior propter debilitatem iudicii, quia sicut materia appetit esse sub omni forma et ipsa existens sub nobili appetit esse sub viliori, sic est de muliere... Et ideo frequentius appetit coire quam vir, quia cum est extra coitum, appetit esse in coitu, propter corruptionem iudicii«; q. 6 in corp. (ibid., 157a): »Iudicium rectum est, quando iudicatur delectabile, quod delectabile est; et tale magis viget in maribus quam in feminis. Iudicium obliquum est, quando delectabile iudicatur, quod delectabile non est; et tale viget in mulieribus. Et ideo, cum exposuerit se uni, adhuc appetit se exponere alteri; iudicatur enim delectabilius, cum tamen non sit«; XV q. 11 in corp. (ibid., 265b): »Complexio enim feminae magis est humida quam maris, sed humidi est de facili recipere et male retinere. Humidum est enim de facili mobile, et ideo mulieres sunt inconstantes et nova semper petentes. Unde cum est in actu sub uno viro, si esset possibile, in eodem tempore vellet esse sub alio. Unde nulla fides est in muliere«.

¹⁰⁸ Usp. XV q. 11 in corp. (ibid., str. 266a).

¹⁰⁹ Usp. a. 2 q. 1 in corp. (II, 1885, str. 497a). - Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 21 c. 1 n. 2 (SB IV str. 433), još je eksplicitniji: »Eius enim malitia, ad tentandam virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur aggressa est, ut si forte illic aliquatenus praevaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quae robustior fuit, pulsandam vel potius subvertendam accederet. Primum igitur solitariam feminam exploravit, ut in ea primum omnem suae tentationis vim experiretur«.

¹¹⁰ »Nulla securitas est vicino serpente dormire. Potest fieri ut me non mordeat, et tamen potest fieri ut aliquando me mordeat« (VIII, 1898, str. 249a; usp. Hieronymus, *Contra Vigilantium* n. 16, PL 23, 368). Za potkrjepu argumenta navodi (ibid.) takoder Ps.-Augustinus, *De singularitate clericorum* (PL 4, 835): »Incerta victoria inter hostia arma pugnare, et impossibilis liberatio flammis circumdari nec ardere«.

¹¹¹ »In actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deliciendum virum« (ed. Leon. X, str. 340b).

¹¹² Usp. Godefridus Abbas Admontensis, *Homiliae festivales*, Hom. 40 (PL 174, 825): »Mulier, quid ploras?... Mulier enim dicta est a mollitie. Et est, quasi dicant (tj. angeli): Mulier, recognoscere te mulierem; recognosce quam molliter iuxta voluptates et desideria carnis tuae vixeris; recognosce quam iniuste contra Deum Creatorem tuum usquemodo egeris. Ploras utique sed iuste, sed digne, semper enim plorabis, semper dolebis. Duo haec ploras, et merito ploras: unum utique, quod mulier es et muliebriter vixisti, alterum, quod Dominum et Creatorem tuum nunquam, prout dignum esset, cognovisti, nec cognoscendo amasti«; — Petar de Tarantasia, *Sent.* II 18 q. 1 a. 1 in corp. (*In IV libros Sententiarum commentaria*, II, Tolosae, 1649., str. 150b): »Mulier vero accipit a viro firmitatem, quasi defensor eius, vir a muliere delectationem et mollitiem, ideo mulier facta est de osse, et in loco ossis in viro caro posita est«.

¹¹³ »Non enim ponitur quod Deus infunderit animas infirmiores corporibus mulierum quam virorum, sed quia dispositiones spiritus, existentes in corpore, concomitantur dispositiones corporis cui unitur..., ideo spiritus sive anima, unita corpori muliebri, infir-

mior est illa quae unitur corpori virili: anima enim fortius et melius viget in corpore meliori.» (II, str. 628a).

¹¹⁴ »Quia tamen anima, quamdiu est in corpore, complexionem corporis imitatur, ex ratione debilitatis complexionis et sexus contrahit anima quandam effeminationem; et propterea, quantum est ex parte naturae, nisi adsit fortitudo maioris gratiae, facilius incurvatur ad malum sexus femineus« (II, str. 497ab).

¹¹⁵ »Respondeo quod quantum ad quaedam accidentalialia per quae declaratur dignitas et decor imaginis, expressius est imago Dei in viro quam in muliere... Si autem loquamur de imagine quantum ad naturales proprietates partium imaginis... expressius est imago Dei in habente nobiliorem animam. Et quia, quamvis aliquae mulieres nobiliores animas habeant in naturalibus quam habeant viri, tamen de comuni lege et in pluribus nobiliores in naturalibus proprietatibus sunt animae virorum quam mulierum. Unde... expressius est imago Dei in viris quam in mulieribus« (*Quaestiones in quatuor libros Sententiarum*, II, Venetiis, 1509., f. 68rab).

¹¹⁶ Usp. npr. Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 24 c. 7 (str. 455): »Ut enim tunc serpens mulieri malum suasit ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est *vir* qui secundum Apostolum (I Kor 11, 7) dicitur *imago et gloria Dei*; et illa est *mulier* quae secundum eundem dicitur *gloria viri*«; usp. takoder *Glossa* in I Kor 11, 8-10 (PL 191, 1633); Petrus Abaelardus, *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*, c. 3 (PL 178, 645); Hugo de S. Victore, *De sacramentis christianae fidei* I pars 8 c. 13 (PL 176, 315-316). — Usp. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II c. 11 n. 15 (PL 34, 204-205); c. 14 n. 21 (col. 207).

¹¹⁷ Usp. Petrus Lombardus, *Sent.* II d. 24 c. 8 n. 1 (SB IV, str. 455): »Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale coniugium naturalisque contractus quo superior rationis portio quasi vir debet praeesse et dominari; inferior vero quasi mulier debet subesse et obedire. Ideo vir secundum Apostolum non debet habere velamen sed mulier«; usp. takoder Godefridus Abbas Admontensis, *Homiliae dominicales*, Hom. 68 (PL 174, 475): »De hoc masculo et hac femina Paulus apostolus dicit: *Vir non debet velare caput, quia imago et gloria Dei est; mulier vero debet velare caput, quia gloria viri est* (I Kor 11, 7). Vir, igitur, per quem ratio hominis intelligitur, et in quo imago Dei est, non debet velari, non debet in inferioribus et terrenis detineri, non debet prohiberi quin ad Deum et ad coelestia extendatur et sublevetur, quantum potuerit; mulier vero, inferior sensus, quem ad temporalia et exteriora dispensanda accepimus, veletur, ne nimis ad inutilia prolatur, et ad minus necessaria progrediatur«.

¹¹⁸ »Quoniam ex parte corporis est sexuum 'distinctio', et secundum sexuum distinctionem maior est 'repraesentatio' (in viro) sive quantum ad rationem 'praesidendi', sive quantum ad rationem 'principiandi', quia *vir est caput mulieris*, et vir est principium mulieris, et *non vir propter mulierem, sed mulier propter virum* (I Kor 11, 3)« (II, str. 403b).

¹¹⁹ »Nam natura non permittit mulierem, saltem post lapsum, tenere gradum eminentem in specie humana, siquidem est dictum sibi in poenam peccati sui; Gen. 3: *Sub viri potestate eris*« (ed. Vivès XIX, str. 140ab).

¹²⁰ »Licet possit dici quod illa prohibitio (tj. Legis) extendatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives« (ed. Leon. VII, 1892, str. 270a).

¹²¹ Usp. I Tim 2, 14-15.

¹²² Usp. Bonaventura, *Sent.* IV d. 35 dubium 2 (IV, 1889, str. 789a): »Quia vir maiorem habet impulsionem ad luxuriam propter fortitudinem caloris et quia maiorem habet copiam, nec est iste sexus verecundus per naturam: hinc est quod mulier gravius peccat, et ideo ex peccato mulieris oritur infamia tam viro quam mulieri... Veruntamen, si quaeratur, quod magis excedat, videtur quod fornicatio mulieris, quia magis laedit virum et minus habet impulsivum«.

¹²³ Usp. Thomas Aquinas, *Summa theol. III Supplementum* q. 62 a. 4 arg. 1 contra (ed. Leon. IX, 1897, str. 127a): »Quantum ad bonum proles, plus peccat adulterium uxoris quam viri: ideo maior causa divortii est in uxore quam in viro«.

¹²⁴ *Super Genesim ad litteram* IX c. 7 (CSEL 28/3², 275): »Id quod bonum habent nuptiae et quo bonae sunt nuptiae peccatum nunquam esse potest. Hoc autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum«. O tome na široko usp. Augustinus, *De bono coniugali* (CSEL 31⁵ 187-231).

¹²⁵ »Quia vero propter peccatum letalis concupiscentiae lex membris nostris inhaesit (usp. Rm 7, 23), sine qua carnalis non fit commixtio, reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona coniugii« (SB V, 1981, str. 417).

¹²⁶ Usp. Petrus Lombardus, *Sent. IV* d. 26 c. 6 n. 3 (str. 421): »Haec si secundum superficiem verborum quis acceperit, inducitur in errorem tantum ut dicat sine carnali copula non posse contrahi matrimonium, et inter Mariam et Ioseph non fuisse coniugium, vel non fuisse perfectum. Quod nefas est sentire: tanto enim sanctius fuit atque perfectius, quanto a carnali opere immunius«.

¹²⁷ Monah Idung, *Argumentum*, str. 358-359: »Debet quoque sponsa Christi tam continuam in cella sive in monasterio suo habere stabilitatem, ut nec ad uxorem principis visitandam exeat, etiam si prope monasterium habitet et hoc duabus de causis, quarum una est **sancta superbia**, de qua Ieronimus (*Epistola* 22, ad Eustochium n.16, PL 22, 403): O sponsa Christi, *cur tu facias iniuriam viro tuo? Ab hominis coniugem sponsa Dei quid properas? Disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem*«.

¹²⁸ Usp. *Apologia pauperum* c. 5 n. 3 (VIII, 1898, str. 258b); c. 6 n. 6 (str. 268a).

¹²⁹ »Haec castitas divisa contra coniugalem dicitur habere fructum centenarium, illa vero trigesimum, secundum Hieronymum, *Contra Iovinianum (Adversus Jovinianum I* n. 3, PL 23, 223-224)«.

¹³⁰ »Respondeo quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo... Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. **Primo** quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen 3, (16). Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi: quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. — **Secundo**, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. 9, (8): *Colloquium illius quasi ignis exardescit*. — **Tertio**, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi« (ed. Leon. X, str. 415ab).

¹³¹ »Nihilominus tamen alibi in privato eis permittitur docere ea quae licet eas discere, et hoc maxime mulieres alias et puellulas, viros autem non, tum quia sermo earum viros ad libidinem inflammaret, ut dictum est, tum quia hoc est turpe et inhonestum viris« (I, Parisiis 1520; reprint Franciscan Institute Publications t. s. I, Louvain — Paderborn 1953, f. 78r).

¹³² »Non debet esse aliquis huius scientiae auditor ut instruatur in ea, nisi cuius est scire profunda huius scientiae et ea publice aliis suadere et contra adversarios defendere. Quare, cum hoc non licet facere mulierem: tum quia non licet eam publice docere — ut dictum est supra — immo propter debilitatem ingenii muliebris non est possibile eam ad tantam perfectionem huius scientiae pervenire, immo profundando se in scrutando occulta huius scientiae, potius errando deficeret quam perficeret... Unde doctor discretus debet mulieri proponere ex hac scientia solummodo (ea) quae ei opus est scire et expediens, et non ulteriora, etiam si ea discere velit, quia curiosae sunt ad sciendum mulieres quae eis scire non expedit... Unde multum fatue agunt qui mulieres ultra id quod decet et expedit eas scire ex hac scientia instruunt, et maxime qui eis occulta Scripturae pandunt et in vulgari sermone sacros libros eis transferunt ad legendum« (f. 84r).

¹³³ »Dicendum, quod communis hoc tenet opinio, quod mulieres ad sacros ordines admitti non debent« (IV, str. 649b-650a).

¹³⁴ Usp. Albertus Magnus, *Sent.* IV d. 24 a. 32 q. in opp. (ed. Borgnet, XIII, str. 73): »Unum quod requiritur ad ordinum susceptionem est sexus, ut dicunt canones, ergo foemina non potest fieri sacerdos«; Thomas Aquinas, *Sent.* IV d. 25 q. 2 a. 1 in corp. (ed. Parm. VII, str. 908a): »Dicendum ergo quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis... Unde, etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipiit«; Richardus de Mediavilla, *Sent.* IV d. 25 princ. 4 q. 1 in corp. (IV, Venetiis 1509, f. 131ra): »Sexus muliebris impedit susceptionem ordinis de iure, quia non debet ordinari, et etiam de facto«; Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 25 q. 2 in corp. (ed. Vivès XIX, str. 137b i 140a): »Breviter dico, quod excludi ab Ordine vel Ordinum susceptione, vel 'non posse suscipere Ordines', potest intelligi tripliciter: videlicet vel non posse debite et honeste, vel non posse licite, quia est contra praeceptum, vel nullo modo posse etiam de facto, ita quod si attentetur fieri, nihil fiat.. Istud tamen non posse tertio modo est in muliere«.

¹³⁵ Usp. primjerice Bonaventura, *Sent.* IV d. 25 a. 2 q. 1 arg. 4 (IV, str. 649ab): »Ordines alii praeparant ad episcopatum, si quis bene in illis conversetur; sed episcopus sponsus est Ecclesiae... et inter hos Summus Pontifex, qui est totius universalis Ecclesiae sponsus et rector, ergo cum mulier non possit ad episcopatum provehi, sed tantum vir, alioquin sponsus non esset Ecclesiae, ergo ad ordines antecedentes promoveri est tantum virorum«. — Istim argumentom se služe, uz poneku nebitnu varijantu, i mnogi drugi skolastički pisci.

¹³⁶ Usp. Thomas Aquinas, *Summa theol.* III Supplementum q. 39 a. 1 in corp. (XI, str. 73a): »Cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur requiritur non solum res, sed signum rei, sicut dictum est... Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere«; Richardus de Mediavilla, *Sent.* IV d. 25 princ. 4 q. 1 in corp. (IV, f. 131ra): »Ordo ordinatum constituit in aliquo gradu eminentiae, quod aliquo modo significari debet ex eminenti natura illius qui ordinatur, mulier vero respectu viri statum subiectionis habet, quod etiam naturae consonum est, quia muliebris sexus naturaliter imperfectus est in respectu sexus virilis«.

¹³⁷ Usp. Bonaventura, *Sent.* IV d. 25 a. 2 q. 1 in corp.: (IV, str. 650ab): »In hoc enim Sacramento persona, quae ordinatur, significat Christum mediatorem; et quoniam mediator solum in virili sexu fuit et per virilem sexum potest significari; ideo possibilitas suscipiendi ordines solum viris competit, qui soli possunt *naturaliter repraesentare* et secundum *characteris susceptionem* actu signum huius ferre«.

¹³⁸ »Mulier, secundum Apostolum, est in statu subiectionis, et ideo non potest habere aliquem spirituales iurisdictionem: quia etiam secundum Philosophum, in VIII Ethic. corruptio urbanitatis est quando ad mulierem dominium pervenit... Sed committitur mulieri aliquis usus clavium: sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset si viri mulieribus cohabitarent« (XI, str. 39ab). — Usp. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII c. 10 (AL XXVI¹⁻³, ed. Gauthier R. A., Leiden — Bruxelles 1972, str. 314; ed. Bekker, II, Berolini 1831, ? c. 12, 1161a 1-3): »Quando autem principantur uxores heredes existentes, non utique fiunt secundum virtutem principatus, sed propter divicias et potentiam«.

¹³⁹ Argument izričito donose Thomas Aquinas, *Summa theol.* III Suppl. q. 39 a. 1 arg. in opp. (XI, str. 72b) i Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 25 q. 2 arg. in opp. (ed. Vivès XIX, str. 137b), a Alexander de Hales, *Quaestiones disputatae* »Antequam esset frater« q. 17 n. 46 (Bibliotheca Franciscana Scholastica, XIX, Quaracchi 1960, str. 291) koristi ga u nešto drugačijem kontekstu: »Mulier debet caput velare propter angelos, id est sacerdotes... Mulieres ergo habent caput velatum, quia mulier fuit primum principium peccati«.

¹⁴⁰ O tome usp. gore u notama 63-66.

¹⁴¹ Usp. Richardus de Mediavilla, *Sent.* IV d. 25 princ. 4 q. 1 in corp. (IV, Venetiis 1509, f. 131ra): »Sexus muliebris impedit susceptionem ordinis... de facto, quia si circa mulierem fierent exterius omnia quae fiunt circa illos qui ordinantur, ordinem non susciperet. Cuius ratio est: sacramenta vim habent ex sua institutione; Christus autem hoc sacramentum instituit conferri masculis tantum, non mulieribus«.

¹⁴² Usp. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d. 25 q. 2 in corp. (ed. Vivès XIX, str. 140a): »Istud tamen 'non posse'... non est tenendum tanquam praecise per Ecclesiam determinatum, sed habetur hoc a Christo. Non enim Ecclesia praesumpsisset totum sexum muliebrem privasse sine culpa sua, actu, qui posset sibi licite competere, qui esset ordinatus ad salutem mulieris et aliorum in Ecclesia per eam, quia hoc esse videretur maxime iniustitiae, non solum in toto sexu, sed etiam in paucis personis; nunc autem si de lege divina licite posset competere mulieri ordo Ecclesiasticus, posset esse ad salutem et earum et aliorum per eas. Et quod dicit Apostolus I ad Tim 2: *Docere mulierem non permitto*, intelligens de doctrina publica in Ecclesia, non est dictum Apostoli tanquam statuentis, sed *non permitto*, quia nec Christus permisit. Cujus argumentum evidens accipitur, quia nec matrem suam posuit in aliquo gradu Ordinis in Ecclesia, cui nulla alia potuit vel non poterit in sanctitate aequiparari«.

¹⁴³ *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) 1653-1729.

¹⁴⁴ »Advocans enim solos viros uti apostolos suos Christus sese ratione gessit prorsus libera suique iuris. Eadem istud libertate fecit qua toto in vitae suae instituto dignitatem extulit mulieris vocationemque, non tamen adcommodans se vigentibus moribus ac traditionibus lege illius temporis constitutis. Quapropter opinatio ista, secundum quam ipse vocavisse existimatur viros tanquam apostolos sequens nempe sui temporis mentem iam acceptam, haudquaquam congruit cum ipso modo Iesu Christi« (AAS, str. 1715).

¹⁴⁵ *L'Osservatore Romano*, 30-31 Maggio 1994: »Ut igitur omne dubium auferatur circa rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet, virtute ministerii Nostri confirmandi fratres (usp. Lk 22, 32), declaramus Ecclesiam facultatem nullatenus habere ordinationem sacerdotalem mulieribus conferendi, haneque **sententiam** ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse **definitive tenendam**«.

¹⁴⁶ Usp. Scotov tekst ovdje u noti 142. — Crkva dakle, pošteno razmišljajući, uvjereni je da je Isus tako htio. U protivnome bila bi to doista najgora moguća nepravda od strane Crkve, ne samo prema ženi. Ostaje ipak još jedno pitanje, premda je rješenje za Crkvu »definitivno«: je li Isus doista htio, odnosno mogao htjeti, učiniti nešto što bi bilo objektivno nepravedno prema nekome, pa makar bilo to učinjeno i u drugačijemu povijesno-socijalnome ambijentu?

(Rim, 4. travnja 1995.)

KLARA ASIŠKA — NOVOST U SVOME VREMENU

Poznato je da novost uvijek nekako posebno privlači i lako se povjeruje da je sve ono što je novo ujedno dobro i lijepo, a onda i istinito. Danas se nestrpljivo i grozničavo neprestano traži novo, moderno, teži se za novim životom, novim svjetskim poretom, novim čovječanstvom. Tako se i u proučavanju važnih i slavnih ličnosti iz prošlosti nastoji, ako je to ikako moguće, pokazati i dokazati kako su one živjele ispred svoga vremena, kako su preduhitrile vrijeme, kako su na neki način bile »življena budućnost«. Takve onda nazivaju proročkim ili otvorenim osobama, a kad je riječ o svecima, onda se smatra da se takvi lakše mogu predložiti za nasljedovanje.

Približiti se sv. Klari Asiškoj, ženi koja je živjela prije osam stoljeća, pogotvo kad se zna da je riječ o izvanrednoj ženi koja je stvarala povijest svoga vremena i duboko ju označila, i izreći o njoj ono temeljno, postaje veoma teško već i zbog toga što smo u procjenjivanju prošlih događaja i osoba koje su živjele prije nas uvijek u opasnosti da ih procjenjujemo iz svoje situacije, iz svoga trenutka. No, to je pokušaj koji se isplati.

Već su mnogi proučavatelji sv. Klare Asiške rado tražili odgovor na pitanje: koja je novost sv. Klare, tj. što je ona značila za franjevaštvo i kršćansku duhovnost uopće?¹ Što je ono u Klari što i poslije osamsto godina budi zanimanje u ljudi, zašto je ona koja nam je i vremenski i prostorno tako daleka, ipak za nas na neki način i baština i zadatak? Što je ono što u Klari prepoznajemo, zbog čega joj se divimo, u čemu je njezina poruka vrijedna i danas?

Klara Asiška, kao žena utemeljiteljice jednoga Reda, napisala je zasigurno veoma važne stranice povijesti redovničkoga života u stoljeću označenom dubokim promjenama kad je preobrazba novoga društva radala i novi tip čovjeka, što je imalo svoj odjek i u stvaranju nove slike redovničke zajednice.²

Ta žena, Klara, strastveno je u svome biću živjela jedinstvo ljudskoga postojanja, komplementarnost muškoga i ženskoga, pokazujući bogatstvo života koji je karizmatički komplementaran. Zajedno s Franjom Asiškim započinje jedan od najraširenijih i najkreativnijih pokreta u Katoličkoj crkvi, franjevački pokret.

Mnogo toga je što bismo mogli i trebali reći jer toliko je toga specifičnoga i novog u Klare. Ipak ćemo ovdje osobito istaknuti samo neke važne elemente i oznake Klarina života i duhovnosti: radost evandeoskoga siromaštva; biti braća ili dar sestinstva; evandeoska malenost ili dar da se bude malen i siromašan; kontemplacije ili dar skrivenoga života i našašće skrivenog blaga; u srcu povijesti svijeta i Crkve. Želimo u Klari promatrati ženu,eticu, utemeljiteljicu, riječju »kršćanku«, kako ju je rado nazivao sv. Franjo.³

1. SVJETLA I TMINE VREMENA SV. KLARE

Vrijeme u kojemu živi sv. Klara je vrijeme duboke preobrazbe puno svjetla i sjene u kojemu se rađa i novi tip čovjeka. Pojavljuje se i novi sociološki, ekonomski i politički model društva, ali i novi tip vjernika. Važno je istaknuti da baš u to vrijeme i laici u crkvenome i vjerničkome životu dobivaju sve više na važnosti. Još je važnije istaknuti da je to i vrijeme kad nastaje novi tip redovničke osobe. Tada se od »monaha« sve više prelazi na »frater — soror« brat — sestra.⁴ Upravo u tome razdoblju, ispunjenom svjetlom i sjenama, u vremenu buđenja novoga čovječanstva, Klara traži, izabire i nudi svoj specifični put. Da bismo mogli bolje razumjeti Klaru i njezinu karizmu tako čvrsto ukorijenjenu u stvarno događanje toga razdoblja, i u isto vrijeme pokazati kako je ona i novost i određeni raskid s tadašnjim stanjem, potrebno je kratko opisati to razdoblje.

1.1. Vrijeme velikih promjena

Kratko ćemo ocrtati najprije socio-ekonomske i crkvene korijene dubokih promjena toga razdoblja, a onda ćemo spomenuti i temeljne promjene u monaškome načinu života.

Veliki korak promjena dogodio se 1054. kad se Zapad počeo udaljavati od Bizanta, kad su se odijelili Rim i Carigrad. Tada se počeo kovati novi kršćanski Zapad s tolikim novostima koje su imale svoje ekonomske, socijalne i religiozne posljedice.

Od XI. do XIII. st. ljudi su živjeli u feudalnim strukturama i sistem je bio uglavnom zemljoradnički. Sve je kružilo oko »gospodina«, vlasnika zemlje. To je sistem pune stabilnosti, u kojemu je bio na snazi čvrst sistem međudnosa: seljaci su za gospodara radili, a on im je pružao sigurnost i zaštitu. Taj je sistem svakome davao određeno i nepromjenjivo mjesto u trodijelnoj podjeli društva: oratores — molitelji, koji su molili, bellatores — vitezovi, koji su se borili i laboratores — radnici, koji su radili.

To je i vrijeme nastanka komunalnoga sistema, koji je u sebi bio veoma složen, a posvema se razlikovao od feudalnoga sistema. Taj se komunalni pokret označavao uglavnom dvjema temeljnim oznakama: rađanjem gradova i pojavom trgovaca. Već je X. st. doživjelo silan demografski napredak pa nije bilo dovoljno posla na poljima. Tako se pojavljuje sloj besposlenih koji utočište traži u gradovima, koji se upravo tada započinju graditi na zgodnim trgovačkim raskršćima ili u blizini kneževskih dvoraca. To dovodi do snažne urbanizacije. Gradovi nisu više, kao što su bili u davnini, samo vojna i upravna središta, nego su poglavito ekonomska, politička i kulturna žarišta. Uz trgovce se pojavljuju i različiti obrtnici i radna snaga koja im je trebala. J. Le Goff sažimlje u tri karakteristike novost tih gradova. Grad je kao radionica u kojoj se razvija brojno obrtništvo, osobito graditeljstvo, tekstil i kožarstvo, a uz to se rađa i radništvo na načelu ponude i potražnje. To će opet donijeti sa sobom sve probleme koji su uz to vezani. Grad je nadalje mjesto razmjene, sa svojim sajmovima i trgovinom. U tu svrhu razvija se novo sredstvo plaćanja i razmjene, novac. To će opet uvjetovati pojavak specijalista za novac, prije svega mjenjače, a kasnije i prave bankare. Grad je i središte moći, jer ta nova skupina građana postiže sve veće slobode i povlastice u odnosu na tradicionalnu vlast biskupa i feudalnih gospodara. Ta će nova grupa, buržoazija, u početku stvoriti ozračje slobode i jednakosti, ali će se kasnije na temelju ekonomske moći ponovno pojaviti nejednakost. Ne više na temelju porijekla i krvi, nego na temelju ekonomske moći.

U ratarskome društvu ritam rada bio je u funkciji potrošnje i vlastite potrebe, a sada se prizvodi i da bi se trgovalo i izvozilo. Tako nastaje i nova klasa, trgovci. Oni će se vrlo brzo obogatiti.

Uz pozitivne elemente te će promjene imati i svoje negativne posljedice. Bogatstvo se počinje koncentrirati u rukama nekolicine, a sve se više povećava broj siromaha i pečalbara koji će veoma jeftino prodavati svoju radnu snagu. Te težnje za novošću, taj novi čovjek koji se polako rađa na temelju novih ekonomskih odnosa, dolazi u konflikt s feudalnim strukturama. Feudalizam je, naime, vezivao pojedinca uz teritorij ili uz gospodara (opat, biskup, grof), komu pripada sve što se čini i što se događa pod njegovom vlašću. To je bila ozbiljna zapreka onoj brzini ekonomskih mogućnosti koje se tada pojavljuju. Nova klasa je osjećala kako feudalni sistem zapravo priječi i blokira brzinu izmjene i zakonitosti profita. Stoga se oni udružuju i s ostalim građanima i osnivaju komune. Pojavljuju se u Italiji, ali vrlo brzo proširit će se na cijelu Europu. Komunalni pokret teži osloboditi gradove od vlasti gospodara i to će biti važna značajka novoga stila suživota: novi pokret će se boriti da se prijeđe sa strogo hijerarhiziranoga društva, u kojemu je temeljna značajka subordinacija, u društvo udruženih građana. Prelazi se s vertikalizma ovisnosti na horizontalizam solidarnosti.

To je i razdoblje emancipacije od neznanja. Do tada je, naime, kultura bila nadohvat samo monasima. Čak su i vlastela smatrala da njima nije potrebno da se bave pismenošću, pa su pismenost i kultura bili sinonimom za monaštvo. Krajem XII. i početkom XIII. st. buržoazija osjeća potrebu izobrazbe, čemu je pridonio i razvoj prirodnih znanosti kao i potreba trgovine. I tu se osjetio duh zajedništva i udruženosti. Kako su se prije trgovci udruživali da bi se obranili od drugih, tako se sada udružuju da bi unišili u svijet kulture. Trgovci i obrtnici stvaraju i svoje biblioteke i škole, u kojima se uglavnom uči matematika, gramatika i trgovanje.

U svemu tome pojavljuje se i nova vizija svijeta, pa se osjeća potreba da joj se dadne intelektualna dubina i opravdanje. Uskoro će se umjesto opatijskih i katedralnih škola pojaviti »universitas« koje će biti otvorene svima, a u njih polako ulazi i aristotelovska misao, osobito preko arapskoga i židovskoga filozofskog utjecaja iz Španjolske.

1.2. Novi kršćanin — stvaratelj nove Crkve

Tako dolazimo do još jedne velike i važne srednjovjekovne novosti: rađa se i novi lik kršćanina. I tu se događa snažni lom dotadašnjega stila kršćanskoga života, pa tako s pravom smijemo govoriti o novome liku kršćanstva, u kojemu veoma važnu ulogu počinju imati laici.

Da bismo bolje uočili veliki doprinos različitih laičkih i drugih pokreta koji će stvarati tu novu sliku i doprinos pojedinaca koji su izazvali te pokrete, smatramo potrebnim reći barem nešto o razvoju Crkve do toga vremena i o stvarnoj situaciji u Crkvi toga razdoblja. Treba reći da se heretici, kao uostalom i sveci, ne rađaju, nego se ostvaruju; oni nastaju u dobroj mjeri i u ovisnosti o društvenome i crkvenome okruženju u kojemu žive.

U prvih pet stoljeća Crkva na Zapadu je organizirana kao velika obitelj u malim gradskim crkvama sa svojim biskupom i pastirima. Temeljna struktura bila je mjesna crkva, a pastiri u tome vremenu nisu bili posebna klasa sa svojim interesima i privilegijima. Nisu se previše razlikovali od laika.

Od V. st. imamo dvostruku promjenu: episkopat po gradovima prerasta u područne biskupije, a viši kler počinje zauzimati važne položaje i u kraljevskim uredima. Tako se polako stvara razlika visokoga klera i klera mjesnih crkava. I monasi samim stilom života stvaraju određenu podjelu među narodom Božjim. Oni ostavljaju svijet da bi živjeli radikalnijim evanđeoskim životom, a klerici i laici ostaju u tome svijetu. Kasnije, na IV. lateranskome saboru (1215. g.) ta će podjela biti potpuna: u Crkvi postoje tri velike kategorije: kler, redovnici (monasi, regularni kanonici i fratri) i laici.

U tome je razdoblju situacija u Crkvi vrlo teška i sve vapi za dubokom i temeljitom obnovom. S papom Grgurom VII. započinje novo razdoblje jer je on, nastavivši obnoviteljska nastojanja svojih prethodnika, svojom reformom nastojao oživjeti Crkvu.

Rak-rane tadanje Crkve bile su sljedeće: laička investitura, simonija, nikolaitizam, a iznad svega nedostatak krjeposnoga života u vodstvu Crkve, napose kod klera. Investitura je bila posljedica saveza Crkve s feudalizmom. Tako su velikaši mogli izabirati za biskupe one koji su njima odgovarali, a takvi biskupi su onda njima polagali i vazalsku zakletvu. Investitura je imala teške posljedice, osobito simoniju. Svi koji su težili postati biskupi-gospodari, morali su to nečim zaslužiti ili platiti. Druga posljedica bio je nikolaitizam. Biskupi koji su na taj način to postajali sigurno nisu bili spremni na krjepostan život, nego su se često u svemu izjednačivali s feudalnim gospodarima.

Usporedo s tim obnoviteljskim nastojanjima pojavljuje se i samokritika u monaškim redovima, u kojima se sve više razvija pokret povratka na izvore, na stil života »ecclesia apostolica et evangelica«. To je bila i neizravna kritika monasima koji nisu živjeli po Pravilu, ali i simonijcima i nikolaitima. Pojavkom laičkih pokreta polako prestaje monopol monaha u duhovnosti, što izaziva i velike reforme unutar samih monaških redova, kao i pojavak prosjačkih redova.

Glavni je problem ipak bio u tome kako pronaći nove načine naviještanja i svjedočenja Evanđelja u promijenjenoj društvenoj, ekonomskoj i religiozno-crkvenoj situaciji. I ne treba biti prestrogim sucima toj sporoj obnovi jer Crkvi nije bilo lako naći novo lice u tim duboko promijenjenim prilikama. Buđenje laika stavilo je u krizu tašnje strukture Crkve i dalo je nadahnuće za novi stil života i svjedočenja, kako će ga započeti prosjački redovi. To uključivanje laika nije uvijek bilo mirno. Često je dolazilo do konflikata sa službenim strukturama Crkve, monaštva i klera. Borba protiv simonije i nikolaitizma često se pretvarala u borbu protiv hijerarhije. Laikat je postajao sve svjesniji svoje snage i zrelosti, pogotovo zbog emancipacije i napretka na društvenome i ekonomskome polju. Takav laikat koji se želi iskazati i u crkvenome životu ne da se lako spriječiti totalitarizirajućom hijerarhijom, koja nije uvijek bila spremna prihvatiti sve te novosti, makar su bile nadahnute Evanđeljem i primjerom Crkve apostolskih vremena. Valja znati da u tome povijesnom razdoblju velikih promjena, razdoblju tako bogatom i novim oblicima kršćanskoga duhovnog života unutar same Crkve, napose u nicanju mnogih laičkih pokreta koji su težili za intenzivnijim kršćanskim životom, nije uvijek bilo tako lako razlučiti valjanost pozitivnoga od negativnoga, pa je Crkva stoga češće posizala za cenzurama i zabranama.

1.3. Temeljne želje i ciljevi pauperističkih pokreta

Iako je u tim laičkim pauperističkim pokretima bilo i zastranjivanja, ipak je tu bilo daleko više pravih evanđeoskih vrjednota koje će označiti novu duhovnost i dati prepoznatljivo lice Crkvi, kakvo će zadobiti i imati osobito po prosjačkim redovima.

Prva želja i težnja tih pauperističkih pokreta je zapravo konstanta svake istinske kršćanske obnove: vratiti se na izvore, na životno iskustvo prve Crkve. U prvome redu to se ostvaruje u istinskome zajedničarskom životu kako je to bilo u počecima Crkve. Ovdje valja reći da je ta težnja za istinskim bratstvom, za stvarnim zajedničarskim životom, prisutna i u svim tadanjim dimenzijama života, jer su u bratstvu nazrijevali novo poimanje i vrjednovanje čovjeka i izraz mogućnosti stvarnoga ostvarenja čovjekovih težnji. To je važno uočiti jer to će biti prostor nove laičke i redovničke duhovnosti. Tu je onda i radikalno evanđeosko siromaštvo kao najočitija oznaka svih tih pokreta i grupa koje će uzeti i zajednički nazivnik: pauperistički pokreti. Za svoju kritiku bogate Crkve našli su uporište i u biblijskome nadahnuću: nasljedovanje Isusa siromašnoga i poniznoga zbog koga sve ostavljaju (Mt 19,27) i nasljedovanje prve Crkve u kojoj je sve bilo zajedničko (Dj 2,44; 4,34). Siromaštvo postaje argumentom i uporištem da se novi kršćani mogu pozivati na vjernost Evanđelju, ali to je i sredstvo kritike starih struktura. Sljedeća značajna oznaka tih pokreta je evangelizam. To je pokret koji u obnovi Crkve želi sve temeljiti na evanđelju, pa zato i ističe potrebu i nužnost dobrog poznavanja evanđelja, s osobitim naglaskom na evanđeoskome siromaštvu, na stilu zajedničkog života, na slobodi propovijedanja i naviještanja Evanđelja, te na osporavanju svijeta i njegove prolaznosti i ispraznosti. U nekim grupama nada i iščekivanje novih vremena i navještaj kraljevstva Duha daje evangelizmu i mesijansku i proročku, a često i apokaliptičku oznaku.

U tome razdoblju imamo i putujuće propovijedanje u kojemu se osobito ističe važnost autentičnoga apostolskog života, što je imalo za posljedicu pojavak asketa i pokornika. Laici su mogli propovijedati primjerom života, ali su oni željeli propovijedati i riječju, a za to su trebali prijevode Pisma. Neki su od njih imali za to i dopuštenje od Crkve, a oni koji nisu, lako su bivali osumnjičeni kao heretici. Takvi laici, putujući propovjednici, bili su osobito žestoki protiv klera i hijerarhije, a to je bilo opasno. Uz to su u tim pokretima često živjeli i mješovitim životom muškarci i žene, pa je i to bilo razlogom da Crkva snažno intervenira, redovito osudom i progonom.

To su svjetla i sjene razdoblja u kojemu živi Klara, ali to je i prostor velikih mogućnosti za kreativnost što su Franjo i Klara iskoristili za svoj novi put. Bez ovoga kratkog pregleda teško bi bilo ispravno razumjeti

svu njihovu novost. Ipak ne treba misliti da su oni otkrili svoj put poslije nekih dugih i temeljitih analiza sveukupne situacije i poslije razboritih vaganja svih mogućnosti kako bi izabrali onu najbolju. Mi duboko vjerujemo da je u njihovu izboru i Bog bio na djelu, pa možemo slikovito reći da je on na neki način napravio analize i vrjednovanje da bi po Klari i Franji probudio karizmu koja će na prikladan način odgovoriti potrebama vremena i omogućiti da se utjelovljena Božja povijest nastavi i u tome razdoblju. Sveci i utemeljitelji su se jednostavno prepuštali Duhu koji ih je vodio, ali oni su isto tako kao slobodni i velikodušni suradnici Duha i Crkve u sve to unosili i svoj osobni pečat.

To možemo reći i za sv. Klaru. U svemu tome ona je imala više mogućnosti da se posveti Bogu, a izabrala je baš tu specifičnu jer je najviše odgovarala njezinoj otvorenosti i poučljivosti Duhu i njezinoj osobnoj želji i težnji.

2. ŽENSKI MONAŠKI ŽIVOT U KLARINO VRIJEME

Nadahnjujući se na tekstovima i na pravilima sv. Jeronima, Augustina, Kasijana, Kolumbana i osobito sv. Bendikta, od VII. st. naovamo monahinje se posvećuju liturgijskoj molitvi i odgoju aristokratske mladeži, od koje su neki i ostajali u njihovim samostanima.

Treba spomenuti da tada postoje tri tipa samostana: nezavisni-autonomni, koji nisu ovisili o monasima i njihovim samostanima; dvostruki — sastavljeni od muškoga i ženskoga samostana pod zajedničkim vodstvom opata ili opatice; i samostani blizanci, sastavljeni od različitih zajednica — muške i ženske — koje su u blizini jedna drugoj i imaju određenu međuovisnost. Samostane su veoma često osnivale velikaške obitelji, koje su se brinule za njihovo uzdržavanje. Redovito su im povjeravale i svoju djecu na odgoj, a često su i svoje kćeri postavljale za opatice u tim samostanima.

Postojale su i tri vrste monahinja: monahinje u užem smislu riječi, koje žive po potvrđenom pravilu; monahinje, koje žive zajedničkim životom bez strogog pravila i mogu posjedovati dobra; i tzv. reclusae — zatvorene, koje žive same u samotištu ili zatvorenoj ćeliji. Tako je uglavnom bilo do XI. st.

Zahvaljujući različitim reformama, napose gregorijanskoj, u XII. st. imamo veoma važne pomake u monaškome životu žena. Prije svega imamo učvršćivanje opservancije i klauzure, što je dovelo do određene čvrstine u disciplini njihova života. Pojačava se i povezanost s monasima, ali bez ovisnosti. Oni su samo duhovna pomoć. Pojednostavljuje se ulazak u samostan. Ne traži se više plava plemićka krv ili veliki miraz. Niču novi redovi i družbe s novim oznakama, što će biti privlačno za mnoge.

Povijest ženskoga monaštva u XII. i XIII. st. je u isto vrijeme čudesna i dramatična. S jedne strane to je snažna duhovna institucija, baštinik velike i bogate prošlosti, a s druge strane još uvijek je na djelu prevlast muškaraca i složena crkvena situacija toga vremena, koje su itekako otežavale razvoj mnogih mogućnosti ženskoga monaštva. Teško je bilo osloboditi se snažnoga utjecaja plemstva o kojemu su monahinje posve ovisile sa svim negativnim posljedicama koje su iz toga proizlazile. Ni zakonodavstvo Crkve nije bilo previše osjetljivo za nove pokrete u ženskom monaštvu i za njihova stremljenja, nego je baš u to vrijeme silnu važnost posvećivalo klauzuri i sitnim propisima o rešetkama, ključevima, vratima i zidovima. Nameće zavjet života u klauzuri i onim utemeljiteljicama koje na to nisu pomišljale. To se činilo zbog straha da bi monahinje mogle biti zaražene svijetom, pa ih stoga treba odvojiti i sačuvati. Ustanovljuju se tada i »vanjske« sestre koje su u dodiru sa svijetom. Bilo je prisutno i uvjerenje da je žena takvo ljudsko biće koje nema prikladne kvalitete i sposobnosti da upravlja vlastitom sudbinom, da uređuje vlastiti život, pa čak ni da potpuno odgovori pozivu Duha ako u tome ne ovisi o odlukama monaha, redovnika ili crkvenih službenika. Takvo poimanje imalo je svoje korijene u starim pretkršćanskim filozofijama Grčke i Rima. U tome se išlo upravo do čudnih stavova, koji su izražavali nepovjerenje prema ženi. Tako Idung Prüfening, benediktinski obnovitelj iz XII. st., kad piše kako čak i onda kad monasi i monahinje žive po istome pravilu trebaju imati različite propise s obzirom na klauzuru. Razumije se da su propisi stroži za žene jer njima treba veća zaštita. Kaže izričito ovako: »Ženski spol, o čijoj zaštiti ovdje govorimo, ima četiri velika neprijatelja: dva u sebi samome, a to su tjelesna požuda i znatiželja, koja je vlastita lakoumnosti žene; dva dolaze izvana: nepromišljeni apetit za užitkom (libido) muškaraca i opasna zavist đavla koji želi zlo. Osim toga, za razliku od muškarca, žena može izgubiti i vlastito djevičanstvo silovanjem.« I zaključuje: »Stoga se tome spolu ne može ostaviti sloboda da upravlja sobom zbog prirodne prevrtljivosti i napasti koje dolaze izvana i kojima se njezina slabost ne može oduprijeti.«⁵ Zato nije čudo da statistike pokazuju da je u tome razdoblju mnogo manje žena proglašениh svetima nego muškaraca, iako u počecima Crkve nije bilo tako. A i velika većina proglašениh bile su plemkinje.

Da ne bismo biskupe i crkvene službenike olako proglasili despotima i frustriranim muškarcima, koji su se izživljavali nad jadnim monahinjama tako što su im sve propisivali i na neki način njima vladali, potrebno je tu činjenicu pogledati i s druge strane. Spomenimo i neke uzroke koji su doveli do takvoga stava crkvene hijerarhije u odnosu prema monahinjama. Iz pojedinih zapisa vizitatora saznajemo mnogo toga što je moglo umanjivati kvalitetu ženskoga posvećenog života. Osobito je to

bilo očito u odijevanju, igrama, veselicama, držanju životinja, stalnoj povezanosti sa svjetovnjacima i sl. To nije previše iznenađujuće ako se zna kako je dobar dio žena ulazilo u samostane više voljom i odlukom svojih roditelja, negoli slobodnim izborom. Kad je papa Bonifacije VIII. god. 1298. bulom »Periculoso« pooštrio propise klauzure i nije dopustio da se iz nje izlazi, osim u izvanrednim zgodama, činilo se da će stvari krenuti naprijed, ali ni to nije pomoglo.

3. ŽENA U OBNOVITELJSKIM POKRETIMA KRŠĆANSKOGA ŽIVOTA

I u obnoviteljskim pokretima toga razdoblja susrećemo ženu kao važan čimbenik. Štoviše, one se više i ne organiziraju u posebne ženske pokrete obnove, nego su udružene s muškarcima. Neki od tih pokreta sačuvali su se od hereza i uspjeli su, dok su se drugi priklonili hereticima, a mnogi su od njih jednostavno iščeznuli.

Potaknuti uspjehom i napretkom na ekonomskome, društvenome i političkome području, laici su tražili pravo mjesto i u crkvenome životu. I žene će biti snažno prisutne u tome laganom rađanju nove crkvene uloge laika u Crkvi, ali ih jednako tako susrećemo i u raznim heretičkim pokretima. To je bilo i zbog toga što im tadanje žensko monaštvo nije moglo pružiti mogućnost da ostvare želju i težnju svoje radikalne posvećenosti Bogu. Tako možemo reći da već od prvih pojava laičkih pokreta, pa i heretičkih, žena u tome ima važnu ulogu. Stoga je i napredak mnogih, osobito heretičkih, pokreta nezamisliv bez uloge žene. To je išlo dotle da su valdezi dopuštali ženama i propovijedanje, predsjedanje liturgiji, krštenje i davanje odrješenja.⁶

Pojavkom prosjačkih redova žena će i u Crkvi dobiti priliku da živi radikalnim evanđeoskim životom. Tome je osobito pridonio sv. Dominik jer je, na nagovor pape Inocenta III, svojim propovijedanjem mnogim ženama koje su se u zanosu bile priklonile mnogim heretičkim vođama otvorio oči i pomogao im da se vrate u krilo Crkve.

4. BEGINIZAM I EREMITIZAM

Bilo je žena koje su u krilu Crkve pronašle način svoga evanđeoskog radikalizma i tako imamo nekoliko pokreta koji se nisu utopili u tadanje monaštvo, nego su odražavali tadanja religiozna nastojanja i težnje laičkih pokreta. Spomenut ćemo dva takva pokreta, koji su važni da bismo mogli bolje shvatiti Klaru i njezin odabir. To su: beginizam i eremitizam »mulieres inclusae aut reclusae«.

4.1. Begine i begardi

Kad je riječ o beginizmu, treba reći da je to veoma širok pokret s mnogim različitostima u samome sebi. Jedan od velikih poznavatelja beginizma, A. Mens, ovako opisuje taj pokret: Općenito se nazivaju beginama one žene koje žive poluredovničkim životom. To su djevice ili udovice koje žive zajedno u svijetu načinom koji je između redovničkoga i svjetovnoga. Stoga su ih u početku nazivali »mulieres religiosae«. Iako nisu monahinje u užemu smislu riječi, ipak su ih veoma često nadmašivale krjeposnim životom i žarom. One se udružuju da bi se pomagale kako bi se mogle bolje posvetiti Bogu i bližnjemu. Mogli bismo reći da je riječ o laicima koji osjećaju posebni poziv na evandeosko nasljedovanje Krista, ali koji ne mogu ili ne žele unići u postojeće monaške strukture i zato traže način intenzivnijega kršćanskog života ili još bolje alternativu tadanjem monaštvu. Ne osjećaju se pozvanima na radikalnu samoću eremita ili zatvorenih: to su osobe koje žive u blizini crkava ili kapela, a bile su to redovito crkve ili kapele prosjačkih redova. Begine i begardi (muški ogranak toga pokreta) pojavljuju se krajem XII. st. u Belgiji i Nizozemskoj.

Begine su brojnije. Žive u malim kućama i susreću se u određene sate u crkvi na zajedničkoj molitvi. Ne polažu redovničke zavjete nego samo obećanje da će živjeti čistoću za vrijeme boravka u pokretu. Poslušnost kod njih zahtijeva podložnost »generalnoj učiteljici«. Na osobitoj su cijeni u njih siromaštvo i evandeoski život. Žive jednostavno, svaka od svoga rada, a zajednica može uživati i nadarbine.⁷

Važno je ovdje spomenuti kako su begine razvijale mistiku veoma blisku intuiciji i samome izrazu sv. Klare: to je zaručnička duhovnost i ljubav.⁸

Od 1220. god. franjevački Treći red počeo je na neki način apsorbirati dobar dio begina i begarda, ne samo zbog svoje privlačnosti i sličnosti s njihovom duhovnošću, nego i zbog toga što su se time štitili od različitih napada i progona. Mora se reći da je taj pokret bio providnostan jer je omogućio da mnoge žene koje su težile za intenzivnijom duhovnošću ne završe među hereticima. U svakome slučaju nije pretjerano tvrditi da su i one obogatile franjevačku duhovnost i da su pomogle da se bolje učvrsti upravo na području Belgije i Nizozemske.

4.2. Eremitizam

Javljaju se tada i žene »inclusae ili reclusae«, veoma strogi oblik eremitizma, jer žive stalno zatvorene, ponekad čak i zazidane, u ćeliji ili u eremitoriju iz kojih nikad ne izlaze. Te su ćelije redovito bile uz samu crkvu kako bi te žene kroz prozorčić mogle slijediti liturgiju. Ta

je zatvorenost mogla biti privremena ili trajna. U temelju toga pokreta je pesimističko shvaćanje svijeta koji je pokvaren, pa najsigurniji način da se izbavi od toga svijeta ostaje bijeg. To je ujedno bio i jasan izraz nezadovoljstva s tadanjim monaškim životom, koji im nije mogao pružiti mogućnost istinskoga evanđeoskog života.

Kao temeljne razloge i motive takvoga života možemo navesti sljedeće:

— Želja da se živi samo Bogu. Izvanjski znak te posvemašnje posvećenosti Bogu je siromaštvo kao preduvjet unutarnje slobode. Jednako tako i posluš je odreknuće vlastite volje, da bi se moglo prigrbiti jedino volju Božju.

— Taj stil života omogućuje stvarni život u Božjoj prisutnosti, jer su smatrali da je dragovoljno izabrana osamljenost povlašteno mjesto Božje prisutnosti. Ipak, ta osamljenost nije zbog mizantropije, nego kao zahtjev šutnje i samoće koje omogućuju snažno iskustvo prisutnosti Božje.

— Odijeljenost od svijeta i posvemašnja uronjenost u Božju stvarnost učinile su ih privlačnima svima koji su težili za intenzivnijim kršćanskim životom, pa su često bile i duhovne vođe onima koji su im se približavali.

— Na taj su način još snažnije željeli živjeti i svoju crkvenost jer su se osjećali u sreću Crkve, opće i mjesne. Njihov izbor kontemplativnoga života potakao ih je da izaberu samoću kako bi se klanjali Bogu u duhu i istini, a to je u konačnici i temeljna zadaća i poziv Crkve koju je primila od svoga Učitelja.

Tek kasnije će se u takvome iskustvu početi jače naglašavati važnost osobnoga spasenja, pa će izabirati samoću da bi lakše zavrijedile spasenje. Ta je zatvorenost bila vrlo stroga, a smjele su je prekinuti samo zato da bi druge pozivale na obraćenje. Eremiti daju primjer pokorničkoga života i njegova se pobožnost hrani nasljedovanjem (a to je velika tema srednjovjekovne duhovnosti i pobožnosti) Krista siromašnoga i štovanjem svetaca. Takvo samotništvo je i simbolički označivalo smrt svijetu. Oni su suukopani s Kristom.

Svih je tih pokreta bilo i u Umbriji u Klarino vrijeme. Ipak treba istaknuti da se Klara nije pridružila nijednome monaškom pokretu niti takvome eremitskom životu, iako je imala iskustvo i jednoga i drugoga.⁹ Ona će izabrati svoj stil života, koji će u sebi na neki način uključivati tradicionalno monaštvo, eremitizam i laičku novost, a sve to u savršenoj vjernosti Crkvi.

Nije joj to bilo lako postići jer je bilo previše protivljenja i u samoj Crkvi, ali njezina upornost i strpljivost kojom je gradila svoj stil života, za koji je napisala i vlastito Pravilo, pokazuju da je ipak uspjela izabrati ono što je željela, odnosno što je Bog od nje želio. Stoga se smije tvrditi da nemaju pravo oni koji tvrde da joj je Crkva nametnula takav način

života. Štoviše, smijemo reći da je Klara svojim novim stilom povećenoga života silno obogatila iskustvo Crkve, napose žensko redovništvo.

5. KLARIN EVANĎEOSKI PROGRAM

Govoriti o Klari ne znači samo govoriti o njoj kao ostvarenoj osobi koja je živjela intezivnim životom, nego i o Klari utemeljiteljici novoga reda u Crkvi. Da bismo upoznali njezin duh i duhovnost njezina reda, bilo bi neophodno proučiti njezine Spise, osobito Pravilo i Oporuku jer je u njima sažela onaj temeljni evanĎeoski program za novi način života kako ga je živjela sa svojim sestrama. Ovdje to ne možemo učiniti, nego ćemo sažeto istaknuti samo neke elemente koji su značili novost u poimanju i življenju redovničkoga života u tome razdoblju.

Prije svega valja reći da je Klara prva žena u povijesti Crkve koja je za žene napisala vlastito Pravilo. Sama činjenica da ga je Crkva potvrdila očito pokazuje da je u njemu bilo dovoljno novih elemenata koji se nisu nalazili u dotadašnjim redovničkim pravilima.

Nadalje, svakako treba istaknuti da je Klara mukotrpno stvarala svoje Pravilo, a samo je ustrajnošću i izdržljivošću žene izborila da joj ga Crkva potvrdi. Nije ni čudo da je to išlo tako teško jer u njemu je bilo dosta novih elemenata ženskoga redovničkog života koji su nadilazili tadanje standarde toga života u Crkvi. Osim toga ne zaboravimo da ga je pisala Klara žena, a žene u tome razdoblju nisu imale svoje pravo mjesto.

Jednako tako treba reći da nemaju pravo oni koji govore kako je Klarino Pravilo samo prepisano i za žene prilagođeno Franjino Pravilo. Istina je da je Klara bila veoma povezana s Franjom, da joj je on bio učiteljem i da su živjeli istom evanĎeoskom franjevačkom duhovnošću, ali se ne može reći da je Klara bila Franjina kopija. Klara je doista bila puna vjernost Franjinim idealima i njegovome evanĎeoskom načinu života, tako da s pravom smijemo reći da nijedan njegov brat nije tako vjerno i s toliko ljubavi prihvatio i njegovao njegove životne ideale. Jedino nju Franjo nije trebao poticati i opominjati, jer je svom strastvenošću žene radosno, velikodušno i odvažno uranjala u Franjino iskustvo kristovskoga života. Kako god isticala da joj je Franjo učitelj, ona ipak ne nasljeđuje Franju, nego nadahnuta i ohrabrena njegovom blizinom i bogatstvom njegova života u Kristu Isusu, ona na njegov način svim svojim bićem želi jednostavno živjeti Isusovim životom. Prihvaća velike Franjine evanĎeoske intuicije, ali ih živi u punoj osobnoj poslušnosti Bogu. Zbog toga je i mogla često biti rasvjetljenjem i učiteljem i samome Franji.

Ovdje želimo dodati i to da Franjevački red i Red siromašnih sestara-klarisa treba promatrati na poseban način. Oni nisu označeni samo

velikom povezanošću, nego su po svojoj naravi posve komplementarni. Jednoga bez drugoga gotovo da ne može biti, ako imamo u vidu cjelovitu franjevačku karizmu. Na prvi pogled se može učiniti da je Klarino životno iskustvo i oblik života što ga živi sa svojim sestrama gotovo suprotan novome obliku života Franje i njegove braće, koji su stalno među ljudima, naviještaju, daju primjer evanđeoskoga života i stalno su prisutni u svijetu i to upravo ondje gdje se događa život, dok je Klara sa svojim sestrama zatvorena. Temeljni cilj obaju redova je obnoviti u sebi cjeloviti Isusov život, život u akciji i kontemplaciji, u propovijedanju i klanjanju Ocu u duhu i istini. Dok Franjo sa svojom braćom uprisutnjuje i oživljavajući nastavlja Isusov život na putovima svijeta propovijedanjem i naviještanjem Evanđelja, živeći u siromaštvu, poniznosti i istinskom bratstvu, dotle Klara u zatvorenosti klauzure sa svojim sestrama živi taj isti Isusov zemaljski život, njegovo siromaštvo, poniznost, skrovitost, kontemplaciju i radikalno uranjanje u Božji život.

Upravo zbog te komplementarnosti nije moguće govoriti o cjelovitome franjevačkom stilu života ako u središte ne stavimo i Klarino iskustvo, ali jednako tako ne možemo točno ocijeniti svu dragocjenost što ju je za kršćanstvo imalo i ima Klarino iskustvo, ako ga ne promatramo u životnome suodnosu s Franjinim iskustvom.

Ipak, treba reći da među njima, unatoč komplementarnosti i bliskosti, postoji i velika razlika. Franjo sa svojim iskustvom pripada novome, četvrtom, tipu redovničkoga života (prijašnja tri bila su: eremitizam, monaštvo i regularni kanonici) tzv. »institutio apostolica«, tj. život apostolske itinerancije, putujućega propovijedanja, bliskoga suživota s narodom Božjim u najrazličitijim situacijama života.

U tome smislu treba reći da Klara nije bila neki »alter Franciscus«, nego je bila doista nova žena, kako ju je sretno nazvao papa Aleksandar IV. u buli kojom je 1255. god. Klaru Asišku proglasio svetom.¹⁰

Kad već govorimo o novosti sv. Klare možemo tvrditi da je ipak sam Franjo najjednostavnije i najtočnije izrekao bit njezine veličine i novosti tako što ju je rado nazivao »kršćankom«.¹¹ U njoj je jednostavno gledao istinsku kršćanku, a nema veće novosti od toga da je netko nov u Kristu, tj. istinski kršćanin.

6. NOVOST OBLIKA ŽIVOTA SV. KLARE

Kako bismo lakše i bolje uočili ono novo što je Klara svojim životom i naukom unijela u duhovno iskustvo kršćanskoga života, kratko smo ocrtali situaciju i stanje u Crkvi i u društvu, napose u monaštvu i u različitim pauperističkim pokretima toga razdoblja. Sad ćemo još kratko ocrtati neposrednu pravnu situaciju u Crkvi, kako bismo mogli bolje

ocijeniti koliko je Klari trebalo odvažnosti, ustrajnosti i duboke vjere da Bog od nje traži upravo takav oblik života kakav je s Franjom zacrtala, da se nikakvim teškoćama ne dadne odvratiti od vjernosti tome svom svetome pozivu. Da u njoj nije bilo strastvene upornosti, spremnosti na žrtvu i nepokolebive vjernosti koje su svojstvene istinskoj ženi, zasigurno bi s njom umrlo bogatstvo životnoga iskustva koje je toliko značilo za život žene i uopće za kršćanski život u proteklih gotovo osam stoljeća.

6.1. Klarina vjernost svome pozivu mijenja i pravne strukture Crkve

Iako su pape silno cijenili Klarino i Franjino iskustvo i u njemu vidjeli priliku za obnovu Crkve za kojom su stvarno težili, ipak ni oni nisu mogli samo tako preskočiti juridičke okvire u kojima se tada događao strukturirani život Crkve. Nije bilo lako dati juridički okvir i strukturu svim tim pokretima u tadašnjim crkvenim institucijama te vrste (eremitizam, monaštvo i regularni kanonici). Jednako tako nije bilo lako izabrati odgovarajuće pravilo za te nove pokrete.¹² Znamo da je Inocent III. u tome bio silno otvoren i pun duha i nije jednostrano sve pokrete osuđivao i zabranjivao, nego ih je razlučivao i vagao svakoga zasebno. Pri tome je nastojao, ukoliko je to bilo moguće, dati svakome i potrebnu juridičku strukturu unutar same Crkve. Time se ozbiljno pozabavio i IV. lateranski sabor 1215. god.¹³

To su bile prilike u kojima je Klara, nadahnuta Duhom po sv. Franji, sanjala i željela na nov način nasljedovati Krista siromašnoga i poniznoga. Takva situacija nije ostavljala previše prostora za izbor, a tadanji oblici posvećenoga života nisu joj omogućavali da potpuno ostvari težnje svoje duše.

Trebala je birati jedan od dotadanjih provjerenih oblika redovničkoga života (institutio religionis) i neko već odobreno i prokušano pravilo (regulam religionis) kako bi mogla najbolje živjeti poziv na koji ju je Gospodin zvao.

Nije joj odgovarao eremitizam koji je mogla izblizega upoznati u S. Angelo di Panzo, na proplanku Subasija nedaleko od Asiza, gdje je provela neko vrijeme prije nego ju je Franjo doveo u Sv. Damjan.¹⁴ Jednako neprikladno za njezin stil života bijaše i Augustinovo pravilo, koje je napisao za regularne kanonike, a prihvaćali su ga i mnogi ženski pokreti. Ostale su joj još tri mogućnosti: prihvatiti Benediktovo ili Franjino pravilo ili se izboriti za svoje vlastito.

Odlučuje se za vlastito iako će, u poslušnosti Crkvi, kroz četrdeset godina (od 1212. do 1253. god.) od kardinala zaštitnika i papa prihvaćati različite prilagodbe Benediktova Pravila. No, valja reći da to nije puka prisila crkvene vlasti, jer je Klarin program života, u kojemu

kontemplacija zauzima bitno mjesto, na neki način bliži monaškom tipu (institutio monastica), pa joj na prvi pogled može bolje odgovarati Pravilo sv. Benedikta. Kad se gleda juridički i strukturalno, čini se da je njezin stil života veoma bliz monaškome stilu, ali kad Klaru i njezin stil života promatramo pod duhovnim i afektivnim vidom, onda treba reći da je ona sva u franjevačkoj duhovnosti, kako to očito svjedoče svi njezini spisi. Stoga ne čudi da je njezino Pravilo naslonjeno i na Franjino Potvrđeno Pravilo, ali se nadahnjuje i Benediktovim, zatim Hugolinovim i Pravilom Inocenta IV.

Tako će Klarin kontemplativni program života biti u isto vrijeme monaški, s tipičnom »stabilitas loci«, i franjevački, s temeljnim oznakama franjevačke duhovnosti, napose u specifičnome životu bez vlasništva i u toplome sestrinskom zajedništvu.¹⁵

Uvjeren sam da je velika drama Klarine vjernosti svome specifičnom pozivu, o čemu bjelodano svjedoči gotovo četrdeset godina ustrajne, punonadne i dugotrajne borbe da pronade i pravno uporište za svoj novi stil života, u tome što je ona bila duboko svjesna da je na dar primila franjevačko zvanje, iako ne apostolsko u strogome smislu riječi, ali i monaško zvanje, premda ne benediktinsko. Da Klari ljubav za Crkvu i suživljenost s Crkvom nisu bile bitni elementi njezina poziva, ona je mogla izabrati i neki posve novi oblik redovničkoga života, koji tada nije bio predviđen i određen kanonskim normama Crkve, kao što su to i toliki drugi činili. No, kako je silno željela ući i u pravnu strukturu Crkve i biti u Crkvi i s Crkvom, tražila je i borila se za takav oblik posvećenoga života koji će Crkva potvrditi.

6.2. Temeljne oznake Klarine borbe za vjernost svome pozivu

Treba spomenuti i neke temeljne oznake te mukotrpne četrdesetgodišnje Klarine borbe da ostane vjerna svome pozivu i u isto vrijeme da ostane vjerna majci Crkvi, koja nije pokazala veliko oduševljenje za njezin stil života. Iako u duši osjeća da je Bog poziva na specifičan oblik života, za koji tada u Crkvi nije imala uzora niti su ga crkvene norme predviđale, Klara ne gubi nadu. U svojoj ljubavi koju skupo plaća ne želi se odijeliti ni od svoga poziva niti od Crkve. Štoviše, po svaku cijenu ona želi ostati u toj Crkvi, pa makar su njezine ponude i mogućnosti za puni evanđeoski život za Klaru preuske. Iako to ne odgovara potpuno težnjama njezina srca i nadahnućima Duha, ona prihvaća Pravilo sv. Benedikta, koje joj Crkva nudi kao normu koja je stvarno tada bila najbliža Klarinim težnjama, ali se ne predaje. Dok to u vjernosti Crkvi prihvaća i nastoji živjeti po tome Pravilu, ona ujedno živi i po svome Pravilu i ustrajno se bori da i ono bude potvrđeno od Crkve.

Čudesna je razboritost i dosjetljivost žene Klare. Ima puno razumijevanje za poteškoće u kojoj se Crkva našla jer ju je, čini se, Duh zaskočio prevelikim novostima Franjina i Klarina iskustva, nego pomaže i svojoj Crkvi da sazrije i naraste kako bi mogla primati darove Duha. Tako Klara, iako gori neugasivom željom da sa svojim sestrama potpuno zaživi po nadahnućima Duha, ipak od Crkve ne traži sve odjednom. Prvo traži nešto nečuveno za to vrijeme, tzv. »privilegium paupertatis — povlasticu siromaštva«, koja je pravnicima toga vremena zadavala dosta muke, da bi onda pošla dalje i korak po korak tražila sve ono što je sadržano u njezinu Pravilu.

Sretan ishod te drame vjernosti vlastitome pozivu sa svim svojim specifičnostima i vjernosti Crkvi dogodit će se tek dva dana prije njezine smrti, kad joj je papa Inocent IV. u Asizu, 9. kolovoza 1253. god. potvrdio Pravilo koje će ujedno biti i prvo potvrđeno pravilo u povijesti Crkve koje je napisala žena za žene. To je Pravilo dragocjeno već i stoga što je plod ustrajne borbe i pobjede slabašne žene s moćnom institucijom Crkve, dragocjeno je i stoga što je u njega ugrađena strastvena ljubav i neslomljiva vjernost vlastitome pozivu, a pogotovo je dragocjeno što je to Pravilo omogućilo tolikim ženama koje su ga izabrale za pravilo svoga života da u sebi ostvare puni život u Kristu Gospodinu.

7. BITNE NOVOSTI SV. KLARE ASIŠKE

Nije lako izdvojiti bitne novosti Klarina iskustva jer treba imati na umu da nitko od ljudi nije i ne može biti apsolutna novost, svatko je i baštinik prošlosti i dijete svoga vremena. Ipak na nekim ljudima lakše je uočiti neke nove pomake u shvaćanju i življenju života, koji onda mogu biti nadahnućem i modelom života i za druge.

Već smo spomenuli da za Klaru, kao i za Franju, smijemo reći da oni nisu bili prije svega osobe velikih programa i planiranja, nisu se razbacivali bombastičnim idejama, nego su se svim svojim bićem odvažno i slobodno opredijelili da žive Isusovim životom po Evanđelju. To je ta temeljna novost života koja je uvijek nova i svježa, a može poprimiti različite naglaske i oblike.

Kad je Klara 1212. god. pobjegla iz roditeljske kuće kako bi mogla potpuno slijediti poziv da, na način Franje Asiškoga, živi Isusovim životom, ona ipak nije znala sve što će i kako trebati činiti. Znala je dobro što ne želi u životu, ali nije joj bilo jasno sve što želi i što treba učiniti da bi istinski živjela. Zato je i osjećala potrebu nadahnjujuće blizine sv. Franje za koga je bila sigurna da je našao tajnu sretnoga života. Te noći u Porcijunkuli ni Franjo nije točno znao što će s Klarom, nije imao posebnoga programa života za nju. Jedno i drugo kao svoju budućnost izabrali su Boga. To je ta apsolutna novost njihova života.

Ovdje ćemo iznijeti samo neke od pravih novosti iz Klarina životnoga iskustva i to uglavnom one koje su značile određeni pomak u shvaćanju i življenju kršćanske duhovnosti i duhovnosti redovništva u Crkvi. Izabrali smo one novosti njezina iskustva koje su duboko ukorijenjene u njezinu životnu darovanost Crkvi.

7.1. Privilegium paupertatis — Povlastica siromaštva

Izbor radikalnoga evandeoskog života, kako ga je živio Franjo sa svojom braćom, postaje i za Klaru i njezino sestrinstvo temeljnim ozračjem. U tome na neki način gotovo možemo nazrijeti pravo središte i životni prostor Klarina projekta života, kako to osobito nalazimo u 6. pogl. Klarina Pravila, kao i u svjedočenju njezinih sestara. Taj se novi oblik evandeoskoga života za Klaru i za njezine sestre ostvaruje u sestrinskome zajedništvu punom povjerenja jednih prema drugima, u zajedništvu i stvarnoj solidarnosti života s najsiromašnijima, u ručnome radu, pa čak i prošnji kad je to bilo potrebno. Mogli bismo reći da izabire život pune ovisnosti o Bogu i o dobroti bližnjih. Siromaštvo je za Klaru, kao što je to bio i za sv. Franju, u konačnici izvrstan način da se živi iz čiste vjere, da se pred Bogom i pred ljudima živi kao čisto prihvaćanje Boga i Njegove dobrote.

Tu svoju brigu da u njezinoj zajednici sveto siromaštvo, od kojega se Sin Božji dok je živio na svijetu nije htio nikada udaljiti, bude uvijek jedna od temeljnih zbilja života Klara je povjerila i Crkvi sa željom da je ona podrži i učvrsti. Tako piše u svojoj Oporuci: »Uvijek smo se nanovo obvezivale našoj gospođi presvetoj Neimaštini, da se nakon moje smrti ne bi sestre sadašnje i buduće od nje htjele udaljiti... Štoviše, zabrinuta za što veću sigurnost, od gospodina sam pape Inocenta, u čije smo vrijeme započele, i od njegovih drugih nasljednika, zamolila da naše zavjetovanje najsvetijega siromaštva, što ga svome Gospodinu obećasmo, utvrde svojim povlasticama, da se ni u koje vrijeme ne bismo nipošto od njega udaljile.«¹⁶

Koliko joj je to bilo važno i koliko je u tome njegovala i branila svoju specifičnost, između ostaloga, pokazuje i činjenica da je ona, unatoč silnom poštovanju prema sv. Franji i njegovim savjetima, ipak odlučila da ne prihvati njegov prijedlog da se sa svojim sestrama nazove »Dominae«, nego »Sorores pauperes — Siromašne sestre«.¹⁷ Tako je njezin Red među pravovjernima jedini iz toga razdoblja koji u svome imenu ima spomen siromaštva.

O tome imamo vrlo zgodno svjedočanstvo zapisano u Tome Čelanskoga: »Kad je naumila svoj Red u naslovu nazvati siromašnim,

od blage uspomene Inocenta III. je zamolila povlasticu siromaštva (*privilegium paupertatis*). Ovaj je velikodušni čovjek djevici čestitao na tolikoj gorljivosti i rekao da je to izvanredna odluka, da od Apostolske Stolice još nikada nije tražena takva povlastica. I da neobičnoj molbi iskaže neobičnu naklonost, sam je Papa, uvelike obradovan, vlastoručno sastavio kratak nacrt za zamoljenu povlasticu. Blage uspomene gospodin papa Grgur, kao što je nadasve dostojan papinskoga prijestolja, tako je i zbog zasluga bio vrijedan poštovanja, još ju je nježnije očinski zavolio.«¹⁸

Danas to može izgledati čudno, gotovo neshvatljivo, da je Klara od Crkve morala tražiti posebno dopuštenje, pravu povlasticu, da bi mogla radikalno živjeti evanđeosko siromaštvo. Treba znati da je prema tadanjemu shvaćanju monaštva i prema ustaljenoj monaškoj praksi svaka opatija trebala biti samostalna i samodostatna cjelina u svakome pogledu, pa i u ekonomskome. Stoga su imale i velike posjede, a redovito su to bile kraljevske i kneževske nadarbine, od kojih su se izdržavale. Ispočetka su monasi sami radili, ali su kasnije imali i svoje slugu. To su bila mjesta i prostori odijeljeni od svijeta, neovisni od drugih, u kojima su se monasi posvećivali Bogu i radili na spasenju svoje duše. Ta Klarina molba i želja da radikalno živi evanđeosko siromaštvo, što ju je Inocent III. 1216. god. uslišio i odobrio, a Grgur IX. 1229. god. ponovno potvrdio, stvarala je stoga probleme i crkvenim pravnicima jer je, kako spomenusmo, bila protivna tadašnjoj juridičkoj praksi Crkve.

Taj je dokument važan već i stoga što je to prvi službeni pisani dokument darovan franjevačkome pokretu, a dobiven je ne na Franjinu, nego zasigurno na Klarinu molbu i želju. Još je, kako spomenusmo, važniji sadržaj dokumenta jer u sebi sadrži temeljnu i najbogatiju sintezu franjevačke evanđeoske duhovnosti. Tekst je bremenit biblijskim, osobito novozavjetnim tekstovima u kojima se isprepliću sinoptički, pavlovski, ivanovski i drugi tekstovi. Nalazimo čak i Pjesmu nad pjesmama, koja je posve odsutna iz Franjinih spisa. Taj čudesni tekst svjedoči velikodušnu ludost ljubavi u kojoj je sve usredišteno na izbor radikalnoga života u siromaštvu kao izvrsnoga puta nasljedovanja siromašnoga i raspetoga Gospodina i njegove presvete Majke. I to nam dokazuje Klarinu originalnost i novost kao i to da ona nije samo Franjina »biljčica«¹⁹, nego doista nova žena.

7.1.1. Tekst »Povlastice siromaštva«

U hrvatskome prijevodu imamo samo skraćeni tekst »Povlastice siromaštva« što ga je Grgur IX. 17.9. 1229. god. ponovno potvrdio²⁰, ali nemamo prijevoda teksta Inocenta III. iz 1216. godine. Učinilo nam se

zgodnim da ga prevedemo, jer kako rekosmo, to je čudesan tekst koji daje povlasticu da se živi bez ikakve povlastice, koji osigurava pravo da se živi bez vlasništva, da jedino bogatstvo bude Bog bogat milosrdem. U svome susretu s Inocentom III. Franjo je dobio samo usmenu potvrdu svoga jednostavnog »forma vitae — oblika života«, a Klari je uspjelo dobiti to i napisмено. Dugo se gajila sumnja u autentičnost samoga teksta, ali su nedavnim pronalaskom rukopisa koji sadrže taj tekst, sumnje otpale.²¹

PRIVILEGIUM PAUPERTATIS (1216. god.)

1. Inocent, biskup, sluga slugu Božjih, u Kristu ljubljenim kćerima Klari i ostalim Kristovim službenicama Asiške crkve sv. Damjana, kako sadašnjima tako i budućima, koje su zavjetovale život po Pravilu, na vječno sjećanje.

2. Kao što je poznato, u želji da se samo Bogu posvetite, odrekoste se težnje za vremenitim stvarima; 3. zbog toga, pošto ste sve rasprodale i razdijelile siromasima, odlučile ste nemati nikakvih posjeda, prijanjati u svemu uza stope onoga koji je radi nas postao siromašan, put, istina i život. 4. Od takve vas odluke ne straši i ne udaljava neimaština stvari, 5. jer je ljevica nebeskoga Zaručnika pod vašom glavom da podrži nemoći vašega tijela, koje ste urednom ljubavlju podložile zakonu duha. 6. Napokon, Onaj koji hrani ptice nebeske i odijeva poljske ljiljane, neće ni vas zapustiti s obzirom na hranu kao i na odjeću, dok vas On sam prolazeći ne posluži u vječnosti, kad će vas Njegova desnica još sretnije zagrliti u gledanju njegove punine. 7. Kao što ste dakle zamolile, mi vašu odluku najuzvišenijeg siromaštva apostolskom naklonošću ukrepljujemo, te vam snagom ove isprave jamčimo da vas nitko ne može prisiliti da primite posjede.

8. I ako koja žena ne bude htjela ili ne bude mogla obdržavati takvu odluku, neka ne bude s vama, nego neka se preseli na drugo mjesto.

9. Određujemo dakle da nikome od ljudi nije dopušteno vas i vašu crkvu nepromišljeno uznemirivati ili bilo kakvim zlostavljanjem mučiti. 10. Ako netko u budućnosti, bilo to crkvena bilo svjetovna osoba, znajući za ovu ispravu naše potvrde i odredbe pokuša joj se lakoumno usprotiviti, upozoren drugi i treći put, osim ako svoju krivnju ne ispravi prikladnom zadovoljstvom, neka se liši vlasti i časti svoga dostojanstva, neka zna da će zbog počinjena zlodjela biti krivcem božanskoga suda, neka se udalji od presvetoga tijela i krvi Boga i Gospodina Otkupitelja našega Isusa Krista, i na posljednjemu sudu neka bude oštro izvrgnuta kazni. 11. Mir Gospodina našega Isusa Krista bio sa svima vama i s onima koje na tome istom mjestu u Kristu čuvaju i njeguju ljubav, tako da već ovdje

prime plod dobrih djela i kod strogoga vječnog suca da nađu nagrade vječnoga mira. Amen.»

7.2. *Biti sestrom: dar sestrinstva*

Već je i sam naziv »sestra«, kojim se Klara i njezine sestre nazivaju, velika novost u kršćanskoj i monaškoj praksi onoga vremena. I taj naziv je već program kršćanskoga života jer su u novozavjetnome duhu brat i sestra sinonimi za kršćanina. Po uzoru na Krista, koji je u isto vrijeme i Sin i Sluga Očev, i po uzoru na sv. Franju, koji je brat i sluga svoje braće i svih ljudi, i Klara vrlo rado sebe naziva sestrom i sluškinjom svojih sestara.²²

No, to nije samo čisto dostignuće čovjeka, to je uvijek dar jer su sestre prije svega udovi mističnoga Tijela Kristova i kao takve one su po njemu, koji je sav u svima (usp. Kol 3,11), sjedinjene u uzajamnoj ljubavi. Upravo u odnosu na njega one su jedna za drugu, kako to Klara pokazuje u svojim pismima Janji Praškoj, i sestre i sluškinje, podložnice, zaručnice i gospođe.

Ukratko, možemo reći da je Klarina zajednica domaća Crkva. Kao i Crkva, i njezina se zajednica rađa iz Duha Svetoga »po Božjemu nadahnuću«²³; kao i Crkva hrani se i živi od Božjega dara u Kristu: po liturgiji²⁴. Kao temeljni oblik života uzima Isusov stil života, koji je duboko eshatološki jer, nasljedujući njega siromašnoga i poniznoga, žive kao putnici i pridošlice²⁵, a kao najdublju snagu duhovnoga života »nastaje oko onoga što nadasve moraju željeti, naime, da imaju Duh Gospodnji i njegovo sveto djelovanje«. ²⁶ Temelji se i održava kao i Crkva u ljubavi²⁷ iako je, kao i Crkva, sastavljena od članova koji su grješnici²⁸ i treba ustrajati do kraja u onome što je obećala.²⁹

7.2.1. *Franjino i franjevačko poimanje bratstva*

Poznato je da je sv. Franjo život u bratstvu, poziv da bude bratom svima i svemu i da u svima i u svemu doživljava i prihvaća sestre i braću, smatrao temeljnim elementom svoga poziva. U tome je u konačnici otkrivao i temeljni plod Kristove snage u čovjeku. Franjo ne prihvaća prijašnje modele, nego posve prožet Evanđeljem on pruža istinski model sveopćega bratstva. »I kad mi je Gospodin dao braću, nitko mi nije kazivao što moram činiti, nego mi je sam Svevišnji objavio da moram živjeti po načinu svetoga Evanđelja.«³⁰ U tome modelu novoga uređenja međuljudskih odnosa evandeoski duh je temeljan: »Isto tako neka nijedan od braće ne vrši kakvu vlast ili gospodarenje, napose nad braćom. I tko

hoće da među njima bude najveći, neka im bude poslužiteljem i slugom³¹ i »neka se nijedan ne zove priorom, nego neka se svi općenito zovu manjom braćom. I neka jedan drugome peru noge (usp. Iv 13,11)«. ³²

Vidimo da riječ brat u svoj bremenitosti evandeoskoga značenja postaje vlastitim imenom članova franjevačkoga pokreta. Tako Franjo sa svojom braćom ostvaruje veliki san svoga vremena i pokazuje kako je moguće ono što su uzalud pokušavale ostvariti srednjovjekovne komune i različita udruženja. U njegovu bratstvu kao prava braća, slobodni od svih oblika vlasti i gospodarenja, žive zajedno istinskim bratskim životom ljudi svih slojeva, bez obzira na podrijetlo, naobrazbu i kulturu. Ne zaboravimo da je i sama Crkva u to vrijeme bila uređena po feudalnome modelu, po kojemu su biskupi i opati bili feudalni gospodari.

Ipak nije dovoljno reći da je Franjo, nadahnut Isusovim primjerom, stvarao bratstvo u kojemu neće biti vlasti jednih nad drugima. To će se bratstvo odlikovati time što će u svima vladati duh služenja i velikodušnosti, te radosnoga natjecanja u djelotvornoj ljubavi i sebedarju. I stoga je sve činio da u njegovim bratstvima, za koja je želio da budu kvascem novoga čovječanstva, zažive novi odnosi otmjenosti, povjerljivosti, ljubaznosti, dosjetljivosti, profinjene familijarnosti. »I gdje god braća jesu ili se susretnu, neka se međusobno jedan prema drugomu pokažu domaćima. I neka bez straha jedan drugome očituju svoju potrebu; jer ako majka hrani i ljubi svoga tjelesnoga sina (usp. I Sol 2,7), koliko brižljivije mora svaki ljubiti i hraniti svoga duhovnoga brata? A ako koji od njih oboli, ostala su ga braća dužna njegovati kao što bi htjeli da budu njegovani.« ³³

Na taj način Franjo čini veliki pomak u poimanju redovništva i u kršćanskoj duhovnosti općenito. On od »monachus« (taj termin ima više značenja: samotnjak, onaj kojemu je u životu samo jedno važno, onaj koji je sav usmjeren na jedno...) prelazi na »frater«, što će promijeniti i temeljnu značajku kršćanske duhovnosti koja više neće biti pod geslom »spasi dušu svoju«, nego sudjelovati u Kristovu poslanju naviještanja i svjedočenja Evanđelja među ljudima. Franjo otkriva da je gotovo nemoguće živjeti, propovijedati i svjedočiti snagu Evanđelja kao samac, jer živjeti zajedno s braćom na novi, evandeoski način već je očitovanje stvaralačke snage Duha koji nadahnjuje ljude i osposobljava ih da radosno i velikodušno žele dijeliti s drugima sav svoj žitak. To onda postaje i najrječitije svjedočenje snage Evanđelja. ³⁴

I u svojoj brizi za Klaru i za njezine sestre Franjo od njih nije prije svega tražio neka velika pokornička djela, nego ih je stalno ohrabrivao i poticao na istinsku sestrinsku ljubav. »Buduci da je blaženi Franjo znao kako su od početka svoga obraćenja provodile, a još i sada provode, strog i siromašan život, njegovo je srce za njih uvijek suosjećalo. Zato ih je tim riječima molio: kao što ih je Gospodin s mnogih strana sabrao

zajedno na svetu ljubav, na sveto siromaštvo i na svetu poslušnost, tako u tome uvijek moraju živjeti i umrijeti... Budući da ih zbog bolesti nije mogao utješiti i pohoditi, htio je da im njegovi drugovi predaju spomenutu pjesmu, neke svete riječi s napjevom na utjehu siromašnim gospođama samostana Svetoga Damjana. U njoj im je tada i uvijek htio očitovati svoju volju kako, naime, treba da u ljubavi budu jednodušne i da se s ljubavlju međusobno susreću...»³⁵

7.2.2. Klarini naglasci na franjevačkome poimanju bratstva-sestrinstva

Poznato nam je s koliko je ljubavi i radosti Klara upijala cijeli Franjin život i s koliko je ljubavi sve njegove riječi pohranjivala u svome srcu i pretakala ih u svoj život i u život svojih sestara, pa nije čudno da je takvo poimanje bratstva-sestrinstva prožimalo siromašne sestre u Sv. Damjanu. Tako ona i započinje svoje Pravilo: »Pravilo i život Reda siromašnih sestara... jest: obdržavati sv. Evandjelje Gospodina našega Isusa Krista...«³⁶ Cijelo Pravilo taj temeljni izričaj obrađuje i razrađuje na vrlo detaljan način, ali — za razliku od drugih pravila, pa i Hugolinova, Urbanova i Inocentova — uvijek tako da stalno podsjeća kako valja biti otvoreni i poučljivi Duhu Svetomu i njegovu svetom djelovanju. Stoga u Klarinu sestrinstvu svaka pojedina sestra sa svim svojim karizmama ima svoje mjesto i svoju ulogu. Gotovo bismo mogli reći da je temeljna struktura njezine zajednice poučljiva poslušnost Duhu Svetomu u vjernosti Evandjelju, s temeljnim ciljem izgrađivanja pravoga sestrinstva.

U svome Pravilu Klara je u tome smislu vrlo konkretna i odvažno nova: »Opatica je dužna najmanje jedamput tjedno sazvati sestre na kapitul. Tu moraju i ona i sestre priznavati zajedničke i javne pogriješke i nemarnosti. Neka se tu posavjetuje sa svojim sestrama...jer Gospodin često manjoj objavljuje što je bolje...Da bi se sačuvalo jedinstvo međusobne ljubavi i mira, neka se sve samostanske dužnosnice biraju zajedničkom privolom sviju sestara. Opatica je uvijek dužna služiti se njihovim savjetom u onome što iziskuje način našega života...«³⁷

Klara je potpuno svjesna da za to nije dovoljna samo dobra volja i neka sentimentalna raspoloživost, nego ustrajno svakidašnje izgrađivanje samih sebe kao sestara koje su bez dvostrukosti srca, objedinjene u sebi i iskreno okrenute jedna prema drugoj. U tome smislu Klara daleko češće i snažnije potiče sestre na izgrađivanje sestrinstva, nego na neke pokorničke vježbe ili izvanjske aktivnosti. »Opominjem i potičem u Gospodinu Isusu Kristu da se sestre čuvaju svake oholosti, isprazne slave, zavisti, lakomosti, brige i skrbi za ovaj svijet, ogovaranja i mrmljanja, nesloge i razdora. Neka se, naprotiv, brinu kako bi uvijek sačuvale jedinstvo međusobne ljubavi koja je vez savršenstva.«³⁸

Koliko god to izgledalo idealizirano, treba reći da Klara nema pred očima apstraktnu zajednicu, nego uvijek konkretnu zajednicu koja je u isto vrijeme i dar i zadatak, ostvarenost i zadatak koji valja ustrajno svaki dan graditi s mnogim malim gestama u koje sestre ulažu cijelo svoje biće, dušu i tijelo. Klara je bila prva graditeljica svoga sestrinstva. »Nije ta časna opatica ljubila samo duše svojih kćeri, nego je divnom zauzetošću služila i njihovim tijelima. Češće je, naime, u hladnoj noći vlastitim rukama pokrivala pozaspale sestre, a koje je smatrala nesposobnima za opsluživanje strogosti zajedničkoga života, htjela je da se te zadovolje blažim načinom života. Ako je koju uznemirivala napast ili ako je koju, kao što se događa, morila žalost, pozvala bi takvu nasamo i tješila je suzama. Gdjekada bi ožalošćenima sjela do nogu da im majčinskim umiljavanjem olakša težinu bola...«³⁹

7.2.3. Vlast je služenje

Iako Klari crkveni zakon i monaška praksa nisu davali mogućnost da vršenje poglavarске službe u svojim zajednicama označi i novim imenom, nego uzima drevni monaški naziv »opatica«, ona ipak toj službi daje franjevački ton i sadržaj. Poznato je da ju je Franjo gotovo prisilio da prihvati poglavarску službu u svojoj mladoj zajednici⁴⁰, pa joj je to pružilo priliku da i pokaže kako se ta služba vrši na novi, franjevački način. »Izabrana neka promisli kakav je na se primila teret i komu će polagati račun o povjerenom joj stadi. Neka također nastoji drugima većma prednjačiti krjepostima i svetošću života negoli službom, da bi joj se sestre, poticane njezinim primjerom, više pokoravale iz ljubavi nego iz straha. Neka tješi žalosne. Neka isto tako bude posljednje utočište nevoljnima, da u slabima ne bi prevladala bol očaja, ako u nje ne bi bilo lijeka za ozdravljenje. Neka u svemu obdržava zajednički život, a napose u crkvi, spavonici, blagovaonici, bolnici i u odijevanju...«⁴¹

Gotovo bi se moglo reći da je naslov »opatica« bio samo za odnose s vanjskim svijetom, a unutar svojih sestara ona je jednostavno bila sestrom, majkom i sluškinjom sestara i nevrijednom službenicom Krista Gospodina.⁴² Tu tipično franjevačku oznaku vršenja poglavarске službe Klara će osobito naglasiti potičući opatice na ovaj način: »Neka opatica bude s njima tako familijarna da s njom mognu razgovarati i ponašati se kao gospodarice sa svojom sluškinjom. Tako, naime, mora biti, jer je opatica sluškinja svojih sestara.«⁴³

U služenje spada i sestrinska opomena i ispravljanje, ali to uvijek ponizno i s ljubavlju (*humiliter et caritative*)⁴⁴, kako bi to ohrabrilo i podiglo sestru.

Klari je posve jasno da će takav stil poglavarškoga služenja biti moguć u onoj mjeri u kojoj će sve sestre s punim povjerenjem, bez straha jedna drugoj očitovati svoju potrebu, jer »ako majka ljubi i njeguje svoju tjelesnu kćer, koliko brižnije mora sestra ljubiti i njegovati svoju duhovnu sestru.«⁴⁵

U takvome sestrinstvu, kakvo Klara želi, sanja, neumorno i radosno požrtvovno svaki dan izgrađuje svaka se sestra osjeća darovanom i obogaćenom drugim sestrama, postaje subjektom a ne predmetom ili kotačićem dobre radne organizacije, a temeljno ostvarenje svetoga poziva je da u Kristu bude sestrom drugima. Ime sestra nije samo ime, nego dar i život, dar Presvetoga Trojstva i dar svake sestre po ljubavi koju Duh Ljubavi razlijeva u srcima ljudi.

7.3. Kontemplativnost u klauzuri: dar da se živi iz »nađenoga Biseru«

Želimo ovdje reći da binomij kontemplacija i klauzura⁴⁶ nisu neraskidivo povezani iako se nekad gotovo uzimaju kao sinonimi, kao da kontemplacija postoji samo u klaustrima ili da je svaki život u klauzuri samim tim i kontemplativan. Ne zahtijeva kontemplativni život nužno klauzuru niti klauzura sama po sebi potiče kontemplaciju.

Kad čitamo Klarine spise i kad proučavamo njezin životopis i svjedočanstva koja su o njoj dali, smijemo reći, makar mnogi danas nastoje tvrditi posve drugačije, da je Klara radosno i dragovoljno živjela takav životni poziv u kojemu su se kontemplacija i klauzura uzajamno pomagale: njezina kontemplacija treba klaustar, a klauzura joj je kao prikladan prostor za kontemplaciju. Po svemu sudeći čini se da za Klaru možemo reći da joj je klauzura⁴⁷ bila prikladnim sredstvom za ostvarivanje kontemplativnoga života. Nigdje u njezinim spisima ne nalazimo da bi ona svela kontemplaciju na bijeg od svijeta ili na klauzuru, jer je kontemplativni život prije svega dar, poziv, karizma. Klara ne prihvaća klauzuru da bi postala kontemplativnom, nego baš zato što prihvaća dar i poziv kontemplacije ona izabire kao prikladan prostor za sebe i za svoje sestre da žive u klauzuri. Stoga mi se čini da smijemo tvrditi kako kontemplacija i klauzura čine vrlo važnu oznaku Klarina duhovnoga lika. Druga je stvar to što danas neki, koji to osporavaju i ne trude se objektivno čitati i proučavati franjevačke izvore, žele u događanja u Sv. Damjanu i u Klarino shvaćanje i prihvaćanje klauzure ubaciti današnju površnu problematiku, koja klauzuru shvaća kao nešto nametnuto. Smatramo da je to vrlo dobro pokazala Chiara Lainati⁴⁸ pa se na tome ovdje ne želimo zadržavati.

7.3.1. Klarina kontemplacija

Bit svakoga kršćanskog života, kako to Klara i Franjo jednostavno i jasno stavljaju u prvu rečenicu svojih Pravila, jest živjeti po evanđelju i nasljedovati stope siromašnoga i poniznoga Gospodina Isusa. To i za redovničke osobe tvrdi Vatikanski II. i danas: »Redovnici, dakle, vjerni svome zavjetovanju — odričući se svega poradi Krista (usp. Mk 10,28) — neka nasljeduju njega kao ono jedino potrebno (usp. Lk 10,42; Mt 19,21); slušajući njegove riječi neka budu zauzeti za ono što je njegovo (usp. 1 Kor 7,32).

Stoga članovi bilo koje ustanove, jer prije svega i samo Boga traže, treba da spajaju kontemplaciju, po kojoj se umom i srcem s Njime sjedinjuju, s apostolskom ljubavlju koja ih goni da se suradnjom uključe u djelo otkupljenja i šire kraljevstvo Božje.« (PC 5)

Klarina je duhovnost najdublje usredotočena na nasljedovanje Krista Gospodina, za koga u sebi njeguje strastvenu zaručničku ljubav. O Isusu govori kao svome Zaručniku koji joj ispunja život i daje smisao cijelom njezinu životu. U toj zaručničkoj ljubavi cijeli njezin životni put postaje trajno traženje i čežnja za Ljubljenim, komu se divi, uz koga strastveno prijanja i želi živjeti njegovim životom.

Motriti ga, za nju je to bilo posve normalno kao ženi koja se ogleda u ogledalu. Dok je u njemu kao ogledalu motrila siromaštvo, poniznost i beskrajnu ljubav Božju, srce joj je gorjelo čežnjom. Klara se nije predala nekoj apstraktnoj ideji ili samo nekom konkretnom programu života, nego se sva okrenula i predala jednoj Osobi, pravom i stvarnom »Ti« koji je njezino srce ispunjao svojom prisutnošću. U toj zaručničkoj ljubavi Ljubljeni je toliko blizak i prisutan da joj to daje snagu da podnese sve protivštine.

Zaručnik kome Klara dariva i predaje svoje srce je siromašni, ponizni i raspeti Krist. Njega je Klara ljubila svom snagom do te mjere da se preobrazila u njega.

Klarina duboka kontemplativnost osobito se očituje u njezinim pismima što ih je pisala Janji Praškoj, a u izričaju se rado služi metaforom zrcala, što je bilo uobičajeno u tom razdoblju.⁴⁹ Kad o zrcalu govori u tim svojim pismima, onda misli na kontemplativnu molitvu, a kad to izriče u svojoj Oporuci, onda ima pred očima svjedočenje životom koji je plod preobrazbene kontemplacije. Klara je prije svega kršćanka, a temeljno za kršćanina je da odražava sliku Kristovu.

Predstaviti ćemo samo nekoliko tipičnih tekstova u kojima se vidi sva dubina i specifičnost Klarine kontemplacije. »Tko bi mi se, dakle, usudio reći neka se ne radujem tako divnim radostima? Stoga se i ti, predraga, uvijek raduj u Gospodinu i neka te, u Kristu predraga gospođo, radosti

andela i kruno sestara, ne obavi je gorčina i magluština. Postavi svoj um pred zrcalo vječnosti, stavi dušu svoju u sjaj slave, postavi srce svoje pred sliku Božje biti i samu sebe svu preobrazuj motrenjem slike samoga božanstva, da i sama osjetiš što osjećaju prijatelji kad kušaju skrivenu slast što ju je sam Bog od početka pridržao za svoje ljubitelje.«⁵⁰

U tome, tako duboko teološkome i mističnome tekstu, imamo kratko razrađen kontemplativni put što ga Klara predlaže svojoj prijateljici i sestri. Prije svega to nije hladan i neosoban opis, nego izričaj-svjedočenje žene-mističarke Klare koja uvodi drugu ženu, Janju, u svoj način kontemplacije. Predlaže joj ono što i sama živi, a ne samo ono što zna. Zbog toga njezine riječi imaju posebnu tečnost i bremenitost koja izlazi iz njezina zaljubljenoga i sretnoga srca, koje titra od radosti. Proces je to koji počinje u zrcalu, a završava u slici: upotrijebiti um, dopustiti da duša uroni u njegovu ljepotu, usmjeriti srce prema njemu dok nas ne preobrazi u sebe u zagrljaju sjedinjenja.

Klarin kontemplativni život nije ugodna zabava, nije neki duhovni sentimentalizam i samodopadna vrtanja oko same sebe, nego stvarnost bića koje se u ljubavi posve predaje Ljubljenomu da nas preobrazi. Slika Božje biti koju Klara motri, o kojoj razmišlja, u koju uranja svoju dušu i prema kojoj usmjeruje svoje srce i u koju se napokon preobražava je sam siromašni i raspeti Krist. »Sin Božji nam je postao put što nam ga je riječju i primjerom pokazao i naučio nas blaženi naš Otac Franjo, njegov istiniti ljubitelj i nasljedovatelj... Sam nas Gospodin, naime, nije postavio da budemo uzor i zrcalo samo drugima, nego i našim sestrama koje je Gospodin pozvao u naše zvanje, da i one budu zrcalo i primjer onima koji borave u svijetu...«⁵¹

Klara motri tu sliku, to lice Krista Gospodina kako joj je Franjo pokazao, a na stigmatiziranome Franji⁵² mogla je vidjeti i plod preobrazbe u sliku. U tome licu Siromašnoga i Raspetoga otkriva čudesnu ljepotu kenoze: »Majko i kćeri, zaručnice Kralja svih vjekova, iako ti nisam pisala često kao što to tvoja duša, a jednako tako i moja, žele i u neku ruku žude, nemoj se čuditi i nipošto ne vjeruj da zbog toga u srcu tvoje majke prema tebi plamti manja vatra ljubavi. Ovo je razlog: nedostatak glasnika i poznate opasnosti putovanja. No, pišući sada tvojoj ljubavi, radujem se s tobom i kličem u radosti Duha, zaručnice Kristova, jer si, napustivši sve ispraznosti ovoga svijeta, poput one druge svete djevice, svete Janje, s Jaganjcem bez ljage koji oduzima grijehe svijeta (usp. 1 Pet 1,19; Iv 1,29), čudesno zaručena.

»Zacijelo je sretna ona

kojoj je dano da se domogne te svete gozbe,

da svim srcem prijanja uz onoga

čijoj se ljepoti neprestano dive sve nebeske čete,

čija ljubav zanosi, čije motrenje osvježava,

čija dobrota nasićuje, slatkoća ispunja,
spominjanje ugodno svijetli,
čiji miomiris oživljava mrtve,
i blaženo gledanje kojega će blaženima učiniti
sve građane nebeskoga Jeruzalema:
jer on je sjaj vječne slave, odsjaj vječne svjetlosti
i zrcalo bez mrlje (usp. Heb 1,3; Mud 7,26)«⁵³

Klara i sama ustrajava da se neprestano ogleda u tom čudesnom zrcalu željna da se svaki dan na njezinu licu sve više očituju crte Isusova lica, na kojemu Klara osobito motri poniznost, siromaštvo, ljubav, križ i smrt. To zrcalo za nju nije hladna, bezosjećajna površina, nego živo lice Krista Gospodina koje privlači, prožima, poziva i duboko označava i preobražava. Iz toga iskrenog iskustva Klara uvjerljivo preporučuje i sv. Janji Praškoj. »Tim, dakle, žarom ljubavi neprestano se sve jače raspamsavaj, kraljice nebeskoga Kralja! Osim toga, promatrajući njegove neizrecive naslade, bogatstva i neizrecive časti, od silne želje srca i ljubavi klikni: Povuci me za sobom, trčat ćemo za mirisom tvojih pomasti (Pj 1,4), nebeski Zaručnice! Trčat ću i neću sustati, dok me ne uvedeš u vinsku odaju, dok mi tvoja ljevica ne bude pod glavom i desnica dok me usrećujuće ne zagrli i dok me ne poljubiš presretnim poljupcem usta svojih! (Pj 2,4; 2,6; 1,2)... Što još da rekнем? U ljubavi prema tebi neka tjelesni jezik zašuti; to izriče duhovni jezik. O, blagoslovljena kćeri, budući da tjelesni jezik ne bi nikako mogao potpunije izraziti moju ljubav prema tebi, izriče samo ovo što sam napisala polovično.«⁵⁴

U tome motrenju Krista-zrcala Klara motri i upija velike Božje misterije: Utjelovljenje, Muku, Euharistiju i Uzvišenje. Još više, ona je sva prožeta tim misterijima pa zato i ona, poput Krista Gospodina i sv. Franje, ne samo da postaje na neki način posve siromašna, ponizna, nego gotovo postaje siromaštvom, poniznošću, malenošću. Jedino u tome kontekstu možemo shvatiti Klarinu nepokolebljivost kad je riječ o vjernosti životu u evanđeoskom siromaštvu. Za nju to nije neka krjepost, nego jedinstveni stil života koji je upila promatrajući se u zrcalu Krista Gospodina, koji ju je posve preobrazio u šamu sebe. Tako piše Janji: »I napustivši na ovome himbenom i smušenom svijetu sve što u zamku hvata svoje slijepe ljubitelje, ljubi potpuno onoga koji se posve darovao tvojoj ljubavi.«⁵⁵

To stalno motrenje u ljubavi nije prije svega traženje nekih duhovnih ugodnosti, nego suobličavanje Kristu Gospodinu. Tako da u tome možemo vrlo jasno otkriti da je i kontemplacija, kako je Klara živi — i vjerujem da zato i izabire klauzuru kao životni prostor — izvrstan način nasljedovanja Krista Gospodina i u isto vrijeme veoma važan i snažan način sudjelovanja u spasenju ljudi i cijeloga svijeta. To spasenje ipak počinje s njom samom, jer tek ako sama dopusti da je spasi, ako se

otvori spasenju — a kontemplacija je jedan od načina otvaranja plodovima spasenja — može postati suspasiteljicom. U tome smislu ohrabruje sv. Janju: »Pogledaj onoga koji je poradi tebe postao prezrenim i slijedi ga postavši i ti poradi njega prezrena na ovome svijetu. Nadasve plemenita kraljice, gledaj, promatraj, motri sa željom kako bi nasljeđovala svoga zaručnika, najljepšega od ljudskih sinova (usp. Ps 44,3). Budeš li zajedno s njim trpjela, zajedno ćeš i kraljevati; budeš li zajedno s njim nosila boli, zajedno ćeš se s njim radovati...bit ćeš dionicom vječnih dobara umjesto raspadljivih i živjet ćeš u vijeke vjekova...«⁵⁶ U punom ču se smislu poslužiti Apostolovim riječima: smatram te pomagačicom samoga Boga i pridizateljicom palih udova njegova neopisivoga tijela (usp. 1 Kor 3,9; 6,15; 12,25)«⁵⁷

7.3.2. Klara sa svojim sestrama izabire klauzuru

Već smo kratko dotaknuli pitanje klauzure u životu sv. Klare, ali kako u svezi s time ima dosta svojevoljnih tvrdnji, smatram potrebnim kratko se zaustaviti na tome pitanju.

U uvodnome smo dijelu ukratko ocrtili mogućnosti koje je u Klarino vrijeme imala žena da se posve posveti Bogu.⁵⁸ Klara ih je zasigurno poznavala i ako je, uz Franjinu pomoć i pomoć Crkve, odabrala svoj stil života, onda znači da je to bilo u slobodi izbora, što svjedoči i uvod u njezino Pravilo: »Budući da ste, drage u Kristu kćeri, prezele raskoši i naslade svijeta, slijedeći stope samoga Krista i njegove presvete Majke, odabrale stanovati tijelom zatvorene i Gospodinu služiti u najvećemu siromaštvu da uzmognete, duhom slobodne, biti podložne Gospodinu.«⁵⁹ Očito je da je riječ o slobodnome izboru, kao što je bio slobodan i izbor života u potpunome siromaštvu, za koji se Klara, kao što smo pokazali, morala odvažno boriti. Zasigurno je ona mogla izabrati i takav stil života koji bi bio puno bliže stilu života »institutio apostolica«, nego onome »institutio monastica«. Ali ona je toliko puta pokazala da ne poznaje kompromise ni popuštanja kad je riječ o onome što Bog od nje traži, jer njezin poziv i poziv njezinih sestara ne pripada njima, nego Bogu, Ocu milosrda⁶⁰, koji im ga daruje. Za Klaru nije čovjek onaj koji Bogu predlaže i pregovara o smislu svoga života, nego on sluša i poslušno prihvaća što mu daruje onaj koji je naš izvor i uvir. »S kolikom zato brižljivošću i s kolikim nastojanjem duše i tijela moramo opsluživati Božje zapovijedi i zapovijedi svoga Oca, da bismo mu uz Gospodinovu pomoć vratile umnožen talenat...«⁶¹

Može se tvrditi da klauzura koju Klara prihvaća i preporučuje, nije jednostavno neka izvanjska pomoć i disciplinsko sredstvo, nego »modus vivendi«, koji je sastavni dio njezina načina života. To je stil života koji je prikladan za kontemplaciju i za zaručničko nasljeđovanje Isusa Krista,

koje su Klara i njezine sestre izabrale kao svoj poziv. To svakako treba naglasiti da klauzura nije jedno od sredstava kontemplacije, nego je specifični poziv da se na taj način pridruži otajstvu muke, smrti i uskrsnuća Kristova.⁶²

Gotovo bismo mogli reći da je jedna od važnih novosti i izvornosti životnoga iskustva Klare i sestara u Sv. Damjanu baš njezino shvaćanje i življenje klauzure. Očito je da je život u Sv. Damjanu otpočetak eremitski život u zajednici. Klara u svojim spisima o klauzuri govori vrlo malo, ali ona dosljedno živi klauzuru jer četrdeset i dvije godine ne izlazi iz samostana, kako svjedoči sestra Pacifika di Guelfuccio.⁶³ Iako se onima koji nisu poznavali duh i život te zajednice moglo činiti da se njihov život ne razlikuje od života nekih drugih, npr. »Pauperes dominae reclusae«, on je ipak bio različit i po motivaciji i po svakidašnjoj životnoj praksi. Zajednica u Sv. Damjanu je od samih početaka bila zatvorena zajednica, sestre su živjele u klauzuri i dosljedno su ostvarivale evandeosku zapovijed: »Tražite najprije kraljevstvo i pravednost njegovu« (Mt 6,33). Ipak je ta zajednica bila silno otvorena, cijeli svijet je u njoj bio prisutan jer su se osjećale odgovornima za cijeli svijet.⁶⁴

U čemu je ta franjevačka specifičnost Klarine klauzure? Prije svega ona ne želi klauzuru koja ne bi uključivala franjevačko siromaštvo, mogućnost stvarnoga sestrinskog života, ali jednako tako ne prihvaća ni takav stil siromašnoga i bratskoga života koji ne bi omogućavao franjevačku kontemplaciju, tako dragu sv. Franji. Njezina klauzura ima te tri temeljne oznake: paupertas-fraternitas-contemplatio.

Možda je najbolje zaključiti da klauzura za Klaru nije predstavljala problem jer je istinski živjela Kristovim životom i druge su joj vrjednote bile na prvom mjestu. Klauzura je za nju bila samo sredstvo kako bolje i sigurnije ostvariti neke druge temeljne vrjednote svoga života. Ona ju je izabrala kao jedan od mogućih načina da vjerno i dosljedno živi svoj poziv.

7.4. U srcu povijesti Crkve i svijeta

Već smo spomenuli neke važne elemente i vrjednote života siromašnih sestara u Sv. Damjanu i donekle smo naglasili i novost njihova iskustva, pa nam sad ostaje da još kratko obradimo životni prostor njihova života i poslanja. I već na početku smijemo tvrditi da je Klara zanosno živjela u srcu povijesti.

Klarina zatvorenost, život u povučenosti klauzure nije bio samo skroviti prostor u kojemu su se ona i njezine sestre posvema posvećivale teškoj muci i naporu oko vlastitog savršenstva. Još je očitije iz izvora da Klara svoje nasljedovanje Krista Gospodina nije živjela kao bijeg od

svijeta, još manje kao prezir svijeta.⁶⁵ Ona je s Kristom bila živo ucijepljena u povijest, u stvarno događanje i to kao vrlo aktivna suradnica, a poznato je kako je vedro i optimistički gledala na život kao takav. To je u njoj bilo toliko duboko i snažno da je i na kraju svoga života klicala zahvalnost Bogu što ju je stvorio. Zanimljiv je u tom smislu njezin dijalog sa svojom dušom u času umiranja: »Pođi sa sigurnošću, jer imaš dobru pratilju. Pođi, jer te onaj koji te stvorio i posvetio, uvijek čuvao kao majka svoje čedo i ljubio nježnom ljubavlju. Blagoslovljen budi, Gospodine, koji si me stvorio!«⁶⁶ Iz toga zaključujemo da je sebe radosno i zahvalno primila kao dar iz ruke Božje i upravo zato je i živjela kao ona koja ne pripada sebi, nego Crkvi i svijetu.

7.4.1. Svetoj Rimskoj Crkvi preporučuje sve svoje sestre

Klara, kao i Franjo, u tim nemirnim vremenima, kad je puno pokreta svoje dobre težnje često ostvarivalo mimo, pa čak i protiv Crkve, nastoje se neraskidivo ucijepiti u Crkvu, biti u Crkvi i potpuno u svemu ovisni o njoj.⁶⁷

Svoju ljubav i vjernost Majci Crkvi Klara ipak najdublje živi tako što će ustrajno i odvažno, ponekad i uz nerazumijevanje same Crkve, svim silama nastojati živjeti svu originalnost svoga poziva. Već smo vidjeli kako ona i zatvoreni život smatra i doživljava kao obogaćenje cijele Crkve. Da se i u tome nadahnjivala živim Franjinim iskustvom crkvenosti, pokazuje i to što je u svoju Oporuku stavila tekst Franjina proroštva o siromašnim sestrama. »Kad je, naime, sam Svetac, dok još nije imao ni braće ni drugova, nekako odmah nakon svoga obraćenja, popravljao crkvu sv. Damjana — gdje je, posvema obuzet božanskom utjehom, bio potaknut da sasvim napusti svijet — ispunjen velikom radošću i prosvjetljenjem Duha Svetoga o nama prorekao što je Gospodin poslije ispunio. Tada se on, naime, uspeo na zid spomenute crkve te je nekim siromasima, koji su boravili ondje u blizini, povišenim glasom rekao francuskim jezikom: 'Dođite i pomozite mi u izgradnji samostana sv. Damjana, jer će tu jednom boraviti gospođe, čiji će častan i svet način života proslaviti našega nebeskog Oca u cijeloj njegovoj svetoj Crkvi'.«⁶⁸

7.4.2. Crkvenost sv. Klare

I tu se Klara i Franjo posve dopunjuju. Franjo je pozvan obnoviti Crkvu koja se ruši, a Klara je živi dragocjeni kamen u toj obnovljenoj Crkvi. Ona je toga svjesna i zato ističe važnost životnoga primjera, ne samo prema drugima nego i sestara jednih prema drugima. »Sam nas

Gospodin, naime, nije postavio da budemo uzor i zrcalo samo drugima, nego i našim sestrama, koje je Gospodin pozvao u naše zvanje, da i one budu zrcalo i primjer onima koji borave u svijetu. Kad nas je, dakle, pozvao za tako velike stvari, da bi se u nama mogle ogledati one koje drugima služe kao primjer i zrcalo, dužne smo mnogo blagoslivljati i veličati Gospodina...«⁶⁹

Tu svoju crkvenost, stvarnu ucjepljenost u Crkvu Klara živi prije svega u svojim temeljnim životnim opredjeljenjima, ali ona je vjerna i u malim stvarima svojoj Majci Rimskoj Crkvi. Pravilo i Oporuka su puni riječi kojima naglašava tu svoju vjernost, duboko poštivanje i odgovornost prema svemu što Crkva pruža za rast u Kristovu životu.⁷⁰ Po Franjinu primjeru i ona svoje Pravilo završava posvemašnjim predanjem Crkvi: »Sestre su osim toga strogo obvezane da za svoga upravitelja, pokrovitelja i popravitelja imaju uvijek onoga kardinala svete Rimske Crkve kojega gospodin Papa odredi za malu braću, da uvijek pokorne i podložne nogama iste sv. Crkve, stalne u katoličkoj vjeri, do vijeka obdržavamo siromaštvo i poniznost Gospodina našega Isusa Krista i njegove presvete Majke i sv. Evanđelje, što smo čvrsto obećale. Amen.«⁷¹ I taj tekst pokazuje njezinu silnu ljubav i povjerenje prema Kristu prisutnome u Crkvi. Koliko god ljubi svoju zajednicu, ona je ipak povjerava Crkvi jer zna da će u Crkvi biti još sigurnija i ljubljenija. Time ujedno pokazuje da ona i njezine sestre ne pripadaju sebi, nego su malo stado koje pripada Bogu jer ih je on, uz Franjinu pomoć, rodio u svojoj Crkvi. »Zato klečeći na koljenima, klanjajući se dušom i tijelom, sve svoje sestre, sadašnje i buduće, preporučujem svetoj Majci Rimskoj Crkvi, vrhovnome svećeniku, napose gospodinu kardinalu koji je dodijeljen Redu manje braće i nama, da iz ljubavi prema onome Gospodinu koji je kao siromašan položen u jasje, na svijetu živio siromašan i na križu ostao gol, da svome malom stadu, što ga je svevišnji Otac po riječi i primjeru preblaženoga Oca Franje rodio u svojoj svetoj Crkvi, po nasljedovanju siromaštva i poniznosti svoga ljubljenog Sina i njegove slavne Djevice Majke, uvijek dade da se opslužuje sveto siromaštvo koje obećasmo Bogu i preblaženome Ocu Franji, i neka ih se u njemu uvijek udostoji podupirati i sačuvati.«⁷²

I ovdje možemo vrlo lako uočiti franjevačku notu crkvenosti. Biti podložan i poslušan Majci Crkvi ne znači samo slijepo slušati i prihvaćati što Crkva daje i naređuje. Franjo i Klara traže puno više. Oni se osjećaju živim dijelom Crkve i stvarnim suradnicima Duha koji vodi i izgrađuje Crkvu pa zato oni nisu samo vjerni izvršitelji, nego — zajedno s Duhom i s drugima, napose sa svojom braćom i sestrama — oni su i graditelji te Crkve, unose nešto novo i to prije svega time što to novo sami žive. Poslušnost i vjernost Crkvi nisu cilj samima sebi, nego su oni u Crkvi koja je poslušna Duhu kako bi živjela Kristovim životom. Njihova poslušnost nije kult vlasti u Crkvi, neka vrsta idolatrije hijerarhijske, nego

je to čin vjere koja u Crkvi prepoznaje prisutnost koju joj je Gospodin obećao (usp. Mt 28,20). Upravo zbog toga Klara će jednakom snagom ljubiti tu Crkvu kad ona, po svojim pastirima, ne bude uvijek odmah razumjela i prihvatila njezin karizmatski put.

Klara, kao i Franjo, ne prihvaća isključivu dijalektiku između karizme i ustanove, između misterija i institucije, nego pokazuju da nasljedovanjem Krista Gospodina od svih tih napetosti mogu stvoriti životnu sintezu. Oni nisu naivci, nego odgovorni Kristovi učenici koji uočavaju i grijehe i slabosti na Crkvi, ali se ne sablažnjavaju, a još se manje dijele od Crkve. Sve to oni promatraju na božanski način, milosrdnim okom i srcem, jer su doživjeli da i njih Bog milosrdno promatra i prašta im.⁷³ Klarina potpuna pripadnost Kristu istovjetna je s njezinim iskrenim prijanjanjem uz Crkvu, vjernost Kristu je ujedno i vjernost Crkvi. I samu sebe Klara promatra i prihvaća samo u zajedništvu života s cijelom Crkvom. U svojoj uronjenosti u životnu zbilju Crkve Klara ima pred očima i nebesku Crkvu, koja je podsjeća kako joj je živjeti na način da bude na ponos toj Crkvi, ali ujedno nebeska joj je Crkva i pomoć u življenju vjernosti Kristu Gospodinu. »Pazimo, dakle, ukoliko smo išle Gospodinovim putem, da svojom krivnjom, nemarnošću i neznanjem nipošto nakon nekoga vremena ne zastranimo, da ne bismo toliko Gospodinu i njegovoj Djevici Majci, našem blaženom Ocu Franji i kako slavnoj tako i borbenoj Crkvi nanijeli nepravdu.«⁷⁴

Spomenimo još jedan zanimljiv, i u to vrijeme među ženskim monaštvom neuobičajen, znak Klarine vjernosti i ljubavi prema Crkvi. Riječ je o želji da u svojoj ljubavi ide do kraja, da i život založi za nju. Na vijest o mučeništvu prve Manje braće (16.1.1220.god.) Franjo je s braćom bio osobito ponosan na svoje mlado bratstvo.⁷⁵ Zapisao je svjedoci da je tada uskliknuo: »Sada doista mogu reći da imam petoricu prave Manje braće.«⁷⁶

Znamo od svjedoka na Procesu da je to toliko zahvatilo i sv. Klaru da je poželjela poći u Maroko da bi i ona podnijela mučeničku smrt. Iz pismenih svjedočanstava se daje zaključiti da je Klara na srcu više imala želju za mučeništvom, nego li želju za misijskim služenjem.⁷⁷ To je u izvorima jedini tekst koji govori o Klarinoj misijskoj želji, ali i to je više u ozračju želje za mučeništvom, nego misijskoga poslanja u užemu smislu riječi.

Tu njezinu crkvenost, silnu ljubav prema cijeloj Crkvi i njezinu djelotvornu prisutnost u Crkvi Aleksandar IV. osobito ističe u Buli kanonizacije: »Ovoj je Klari ovdje na svijetu bila podijeljena Povlastica siromaštva; njoj se ondje gore vraća neprocjenjivo obilje blaga... Zasjala je, velim, svijetu, a još je veća zablistala u redovničkome životu; poput zrake je sinula u Očevoj kući, a u samostanu je bljesnula kao sunce... To je svjetlo bilo zatvoreno u samotnome prostoru samostana, a van je

ižarivalo svijetle zrake... Stejšnjavano u malenome samostanu, a rasipano je u prostranome svijetu. Klara je doista bila skrivena, ali njezin život bijaše poznat svima. Šutjela je, a njezin glas je vikao. Živjela je povučena u ćeliji, a o njoj se propovijedaše u gradovima...⁷⁸

I Papa je u ime Crkve priznao da je Klara doista bila u srcu svekolikoga zbivanja. U svome životu u skrovitosti ona je duboko svjesna da je Bog, zajedno s njezinim sestrama, poziva da budu prije svega primjerom kršćanskoga života.⁷⁹

7.4.3. Biti ispružena ruka Božjega milosrđa

U skrovitosti života, zatvorena u Sv. Damjanu, Klara nije odijeljena od Crkve i od svijeta. Ona je doista u srcu događanja u Crkvi i u svijetu. Prvi način te životne prisutnosti i djelotvornosti u srcu događanja je iskrena težnja i nastojanje da vjerno i velikodušno živi svoje poslanje, da surađuje s Bogom kako bi se u njezinu životu, u njezinoj osobi Bog nastanio i kako bi onda mogla biti njegovim svjedokom. Stoga u svojoj Oporuci kliče i potiče svoje sestre: »S kolikom zato brižljivošću i s kolikim nastojanjem duše i tijela moramo opsluživati Božje zapovijedi i zapovijedi svoga Oca, da bismo mu uz Gospodinovu pomoć vratile umnožen talenat... Kad nas je, dakle, pozvao za tako velike stvari, da bi se u nama mogle ogledati one koje drugima služe kao primjer i zrcalo, dužne smo mnogo blagoslivljati i veličati Gospodina i još se više moramo bodriti na to da činimo dobro. Zbog toga ćemo, budemo li na spomenuti način živjele, drugima pružati izvrstan primjer, a za vrlo kratkotrajan napor ćemo steći nagradu vječnoga blaženstva.«⁸⁰

Upravo stoga Klara svoj život zamišlja i živi kao punu solidarnost u milosti i u grijehu. Prožeta Pavlovom teologijom Kristova tijela (usp. Rim 12,1-20; 1 Kor 12,12-30), Klara je duboko svjesna da ona ne pripada samo svojoj povijesti, nego većoj povijesti — povijesti spasenja u kojoj svi Kristovi prijatelji i učenici žive i jedni od drugih jer ih povezuje stvarna solidarnost života. Stoga može radosno priznati sv. Janji Praškoj: »Obuzima me tolika radost i u Gospodinu zanosno kličem ukoliko znam i vjerujem da u nasljedovanju stopa siromašnoga i poniznoga Isusa Krista divno nadopunjaš nedostatke kako moje tako i ostalih sestara.«⁸¹ Još više, ta solidarnost proteže se i na sve članove Crkve, osobito na one najslabije: »Smatram te pomagačicom samoga Boga i pridizateljicom palih udova njegova neopisivoga tijela.«⁸²

Klarina kontemplativna molitva nije prije svega neka duhovna ugodnost, nego je vrlo često zagovorna molitva i zato iz klauzure u Sv. Damjanu cijeli svijet biva natopljen Božjim blagoslovom. U istinskome suživotu s Bogom, Ocem sviju, Klara je posve bliska svim događanjima

pojedinaца i cijeloga čovječanstva. U isto vrijeme ljudi i sva stvorenja joj svjedoče ljubav Božju. U tome smislu smijemo reći da klauzurna kontemplacija Klare i njezinih sestara nije bijeg od svijeta, nego izvrstan način da budu duboko i solidarno prisutne u svim događanjima toga svijeta.

Po tome je Klara stvarna suradnica Božja i to prije svega u službi milosrđa i pomirenja. Ona želi biti pomagačicom i pridizateljicom slabih udova Kristova mističnog tijela i tako odražavati majčinsko lice Crkve.

Već je kardinal Hugolin dobro zapazio tu Klarinu specifičnost. »Predragoj u Kristu sestri i majci svoga spasenja Klari, Kristovoj službenici, Hugolin, biskup Ostije, bijednik i grješnik, preporučuje svega sebe što jest i što može biti... Zato ti povjeravam svoju dušu i preporučujem svoj duh kao što je Isus na križu preporučio Ocu svoj duh. Na sudnji dan ćeš biti odgovorna ne budeš li se pomno brinula za moje spasenje, jer sam duboko uvjeren da ćeš kod vrhovnoga Suca izmoliti što god zatraži ustrajnost tolike pobožnosti i obilje suza.«⁸³ Jednako tako kad je postao papom on iskreno računa s njihovom solidarnošću u molitvi: »Dragoj kćeri opatici i samostanu zatvorenih samostanki sv. Damjana u Asizu...A jer ste, kako se nadamo, postale jedan duh s Kristom, želimo da nas se uvijek sjećate u svojim molitvama. Uzdižite pobožne ruke Bogu i usrdno ga molite da nas on, koji zna da zbog ljudske slabosti, izvrnuti tolikim pogiblima, ne možemo opstati, jača svojom snagom, kako bismo službu koju nam je povjerio tako dostojno izvršivali...«⁸⁴

Klara je na taj način u arterije Crkve ulijevala kapi svježih i toplih krvi i očito je da su članovi mističnoga Tijela Kristova to itekako zamjećivali i na tome bili zahvalni.

8. ZAKLJUČAK

Nastojali smo ovdje prikazati samo neke novosti što ih je Klara sa svojim sestrama unosila u iskustvo Crkve, napose u život samostanki. Mnogo toga je ostalo što nismo ni dotaknuli, jer baš zato što je bila do kraja vjerna Evanđelju, Klara je cijelim svojim životom bila nova, bila je doista nova žena.

Možda bismo njezinu novost iskustva u Crkvi najkraće mogli ovako sažeti: Klara je uspjela biti ono za što je stvorena, za što je posvećena i za što je po svom svetom pozivu bila poslana. U njoj je ono najljepše, Božji poziv, doživjelo puno ostvarenje, pa je zato njezino stvaranje-posvećenje-poslanje dar i milost i drugima. U Franjinoj školi ljubavi i evanđeoske duhovnosti naučila je da si ništa ne prisvaja, pa ni samu sebe,

nego da prihvati samu sebe i mogućnosti koje joj je Bog darovao za njezinu životnu radost i sreću i za obogaćenje Crkve i svijeta.

Njezin životni program ostaje novim i danas jer je utemeljen na Evanđelju Isusa Krista. Za nju je to značilo ljubav i služenje, zajedništvo i posvemašnju solidarnost, uklanjanje u Boga i suživot u sestrinstvu. I baš zato što je duboko evanđeoski, taj je program uvijek nov i neiscrpiv.

Dopustit ću si na kraju da naglasim osobito dva momenta njezine životne novosti koje smatram osobito važnim za današnje vrijeme: evanđeosko bratstvo-sestrinstvo kao temeljno ozračje, ali u isto vrijeme i plod istinskoga evanđeoskog života; vjernost Majci Crkvi, što nije slijepa podložnost nego aktivna suradnja, često samo trpljenjem, da i Crkva sve više bude Kristova.

Klarina aktualnost očituje se i danas najbolje u tome što i danas u različitim ograncima njezina Reda živi i svjedoči svježinu i novost ljubavi Božje i ljudske više od petnaest tisuća klarisa diljem svijeta.

BILJEŠKE

¹ Vrlo dobru bibliografiju daje F. Accrocca, *Bibliografia essenziale raggiunta*, u AS.VV. Chiara d'Assisi. Con Francesco sulla via di Cristo, Porziuncola 1995., 155-162. Za detaljniju bibliografiju usp. Bartoli M., Chiara d'Assisi, Roma 1989.

² Usp. Peretto E., *Movimenti spirituali laicali del medioevo*. Tra ortodossia ed eresia, Roma 1985., 17-37; Grundmann H., *Movimenti religiosi nel Medio Evo*, Bologna 1974.

³ Usp. Svjedočanstvo brata Stjepana, FF 2682.

⁴ Usp. Pacaut M., *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna 1989., 217.

⁵ Citirano prema Leclercq J., *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, u *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi 1980., 61-99, 97.

⁶ Usp. McLaghlin E., *Mujer y herejia en la Edad Media*, Madrid 1986., 91.

⁷ Usp. Mens A. Beghine, Begardi, Beghinaggi, u DIP I (1974.), 1165-1180.

⁸ Tu zaručničku ljubav, koja je nadahnuta komentarima sv. Bernarda o Pjesmi nad pjesmama, vrlo često nalazimo u tome vremenu, a Klara je razvija osobito u Pismima sv. Janji Praškoj.

⁹ Usp. 4 Čel 8; 10.

¹⁰ Usp. Aleksandar IV., *Bula kanonizacije 8*. Nažalost u hrv. prijevodu to je prevedeno posve krivo, tako taj naslov »nova žena«, uopće na nalazimo. Usp. *Životopis sv. Klare i njezini spisi*, Symposion, Split 1991., str. 120.

¹¹ »Još govoraše brat Stjepan da blaženi Franjo nije htio biti familijaran ni s jednom ženom i nije htio da se žene s njim ophode familijarno. Činilo se da samo Klari iskazuje ljubav. Ipak kad je o njoj govorio ili kad se o njoj govorilo, nije ju zvao njezinim imenom, nego ju je nazivao 'kršćankom'.« — FF 2682.

¹² J. de Vitry, *The Historia Occidentalis*. A critical edition, Fribourg, 1972., str. 158 tvrdi: »Addidit Dominus in diebus istis quartam religionis institutionem ordinis decorem et regulae sanctitatem...Hae est vere religio pauperum Crucifixi et ordo praedicatorum, quos fratres minores appellamus...«

¹³ Concilium Lateranense IV., c. 13: »Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniatur, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis.«, u: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1974., 242.

¹⁴ Usp. 4 Čel 10

¹⁵ Klara se za svoj specifični stil života, osobito života u siromaštvu, morala boriti preko četrdeset godina. Učinila je to stoga jer je bila duboko uvjerena da Bog baš to od nje hoće.

¹⁶ OKI 39. Klara rado spominje Franjinu ulogu u izboru i ostvarenju svoga specifičnog stila života, ali je zanimljivo da, kad je riječ o povlastici siromaštva, nigdje ne spominje da ih je Franjo na to nagovorio ili podržavao u tome. To znači da je to bila Klarina želja i inicijativa da od Pape traži tu povlasticu.

¹⁷ Poznato nam je kako je Franjo, da bi iskazao i čuvao svoju potpunu vjernost i odanost Rimskoj Crkvi, vrlo brižljivo pazio da i u nazivu svoga bratstva ne stavi izraz »siromašan« kao da se plašio da ne bude poistovjećen s tadašnjim pauperističkim pokretima koji su se udaljavali od Crkve, a često su bili i protiv Crkve. Usp. Burcardo di Ursperg, Chronicon, u FF 2245-2246.

¹⁸ 4 Čel 14. Tom Povlasticom Klara traži da nema nikakvih povlastica, traži pravo da bude bez ikakvih prava, traži bogatstvo siromaštva. I po tome je Klara stvarno nova i jedinstvena žena koja je od Pape uspjela dobiti tako nečuvan crkveni dokument. Znamo da je Franjo u prvome susretu dobio samo usmenu Papinu potvrdu svoga jednostavnog Pravila, te obećanje da će mu to kasnije i službeno učiniti.

¹⁹ OKI 6.

²⁰ Životopis sv. Klare i njezini spisi, 116.

²¹ Autentičnost teksta jasno je dokazana pronalaskom rukopisa u kojima se nalazi tekst Privilegium paupertatis iz 1216. god. Usp. Ms. delle Clarise di Messina (sec. XIV) ff 21r-23r; Ms. 1258 dell'Archivo Historico Nacional de Madrid (sec. XVI) f. 258 r-v; Ms. C 63 della Biblioteca univ. di Upsala (sec. XIV) f. 180 r-v.

²² Usp. 3PA 1-2

²³ PKI 2,1

²⁴ Usp. PKI 3,1'2

²⁵ Usp. PKI 1 i 12.

²⁶ PKI 10, 8-13.

²⁷ Usp. PKI 4,1-14

²⁸ Usp. PKI 9,1-11

²⁹ Usp. PKI 10,7

³⁰ OR 14

³¹ NPr 5,9-12

³² NPr 6,3-4

³³ PPr 6,7-8; usp. NPr 9,10-11; PKI 8,12-16.

³⁴ Usp. 1 Čel 29-30

³⁵ LP 85

³⁶ PKI 1,1

³⁷ PKI 4,15-23

³⁸ PKI 10,6-7

³⁹ 4 Čel 38

⁴⁰ Usp. Proces I,6

⁴¹ PKI 4,8-13; usp. 4 Čel 12

⁴² Usp. OKI 37;39.

⁴³ PKI 10,4; usp. OKI 65-66

⁴⁴ Usp. Pkl 10,1

⁴⁵ PKI 8,15-16. U hrvatskome prijevodu nedostaje rečenica o uzajamnome povjerenju što ju je Klara preuzela iz PPr 6,8.

⁴⁶ Za cijelu problematiku klauzure usp. Leclercq J., *La clôture. Points de repère historiques*, u: *CollectCist* 43(366-376); za Klarino iskustvo: Lainati Ch., *La clôture de sainte Claire et des premières clarisses dans la législation canonique et dans la pratique*, u: *Laurent* 14(1973) 223-250. Vidi i obilnu bibliografiju u Bartoli M., *Chiara d'Assisi*, 103-128.

Možda je dobro spomenuti kako danas Crkva govori o vrijednosti klauzure: »Papinska klauzura neka ostane na snazi za redovnice koje se posvećuju samo kontemplativnome životu, ali — pošto se sasluša želja njihovih samostana — neka bude uskladena s prilikama mjesta i vremena, a zastarjeli običaji neka se dokinu. Druge redovnice, koje se prema Pravilu bave vanjskim djelima apostolata, neka se izuzmu od papinske klauzure, kako bi mogle bolje ispuniti povjerene dužnosti apostolata, sačuvavši ipak klauzuru koju propisuju njihove konstitucije.« — PC 16

⁴⁷ Usp. Mandelli G., *Sequestrate dall'Amore. Riflessioni sulla clausura*, u: *VitMin* 3(1984.) 241-242.

⁴⁸ Usp. Lainati Ch., *La cloture...*

⁴⁹ Usp. Trivino M.V., *Clara de Asis ante el espejo*, Madrid 1991., 383-405.

⁵⁰ 3PA 9-14

⁵¹ OKI 5,19-20

⁵² Usp. 1 Čel 117

⁵³ 4PA 9-14

⁵⁴ 4PA 27-32.35-36.

⁵⁵ 3PA 15

⁵⁶ 2PA 19-23

⁵⁷ 3PA 8

⁵⁸ O tome postoji obilna literatura. Usp. *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII.*, Atti del VII. convegno internazionale, Assisi 1980., Chiara di Assisi. Atti del XX. Convegno internazionale, Spoleto 1993; Chiara: *Francescanesimo al femminile*, Laurent 31 (1990) 1-2; Leclercq J., *La figura della donna nel medioevo*, Milano 1994.

⁵⁹ PKI Proslov 12-13

⁶⁰ Usp. OKI 1: »Među ostalim dobročinstvima koja smo od svoga darovatelja, Oca milosrđa, primile i danomice primamo, dužne smo zato njemu preslavnome sve više zahvaljivati. Veliko je naše zvanje...«

⁶¹ OKI 18

⁶² To je veoma dobro obradila Lainati. Usp. Lainati Ch., *La clausura: non mezzo di contemplazione ma modo tipico delle clarisse di esprimere il mistero pasquale*, u *FormSor* 4/5 (1983.) 201-203

⁶³ Usp. Proces I,14

⁶⁴ To je vrlo dobro pokazao Bartoli, Chiara d'Assisi, 115-128

⁶⁵ Da je tema »contemptus mundi-prezir svijeta« u to vrijeme bila snažno prisutna u kršćanskoj duhovnosti, dade se, između ostaloga, zaključiti po tome što joj je Inocent III. posvetio veliku pažnju. Usp. Inocent III., *De contemptu Mundi*, Firenze 1924; usp. Merino J.A., *Vision franciscana de la vida cotidiana*, Madrid 1991., 228-235.

⁶⁶ 4 Čel 46

⁶⁷ Usp. Boni A., *L'obbedienza ecclesiale di S. Francesco al papa e ai vescovi*, Anton 57(1982.) 112-155; Matura Th., *San Francisco y la Iglesia*, u: *SelecFranc* 24(1979.) 423-431; Esser K., *Sancta Mater Ecclesia Romana*, u: *Temi spirituali*, Milano 1981., 139-188; Isti, *Santa Chiara d'Assisi immagine e specchio della santa Chiesa*, u: *Temi spirituali*, 211-284; Lainati Ch., *Santa Chiara e il mistero della Chiesa*, u: *FormSor* 4(1967) 123-127, 157-159.

⁶⁸ OKI 9-14

⁶⁹ OKI 19-22; Usp. Van Asseldonk O., »Sorores Minores«. Una nuova impostazione del problema, u: *CollFranc* 62(1992.) 625

⁷⁰ Navodimo samo neke izričaje: OKL 14; 44; PKI 1,3; 2,3; 3,1; 3,12-14; 4,1.

⁷¹ PKI 12,12-13

⁷² OKL 44-47

⁷³ Milosrdnost prema svima je tipična franjevačka oznaka, a razvija se osobito unutar samoga bratstva. Vrhunac franjevačkoga iskustva i nauka imamo u PMi 1-12.

⁷⁴ OKI 74-75; usp. BlagKI 6-0

⁷⁵ Usp. Giordano da Giano, *Chronica* 7

⁷⁶ *Analecta Franciscana* III, 21.

⁷⁷ Usp. *Proces* VII,2; VI,6.

⁷⁸ Aleksandar IV., *Bula kanonizacije sv. Klare* 3, u: *Životopis sv. Klare*, 118-119.

⁷⁹ Usp. OKI 19-20

⁸⁰ OKI 18-23

⁸¹ 3PA 4

⁸² 3PA 8

⁸³ *Pismo Hugolina Klari* 1.3, u: *Životopis sv. Klare*, 125-126

⁸⁴ *Pismo Grgura IX. klarisama* 1.3-4, u: *Životopis sv. Klare*, 129-130.

DANAŠNJI TRENUTAK — FRANJEVAČKI ODGOVOR

Da bismo mogli vidjeti odgovor posvećenoga života u Crkvi na izazove današnjega trenutka ili odgovor jedne redovničke karizme ili jednostavno, karizmatskih ustanova, nastojat ćemo stvari promatrati kroz sadašnju stvarnost posvećenoga života.

I. REDOVNIŠTVO — PROBLEM PRAKTIČNE EKLEZIOLOGIJE

Posljednjih se godina u Crkvi ponovno mnogo govori o redovnicima i o redovničkome životu, što je posebno tražila aktualna priprema IX. sinode biskupa, predviđene za jesen ove godine, ali s već dosta izmijenjenim načinom govora i razmišljanja. Čini mi se zato umjesnim pitanje: jesmo li otišli dalje naprijed ili natrag od Koncila, u obnovu ili u restauraciju? Pitanje za sada neka ostane samo retoričko. Pričekajmo završetak Sinode.

1. *Izmijenjen kut gledanja*

Možemo kazati da se tijekom ovih pokoncilskih desetljeća promijenio kut gledanja na redovništvo. Nastala je cijela nova teologija ili bolje, teologije o redovničkome životu¹. To u jednu ruku ohrabruje, ali i svjedoči o sve dubljem zapadanju u krizu, bar što se tiče redovništva na Zapadu, koje je u progresivnome procesu starenja. Koliko se više, ljepše i šire govori o posvećenome životu, toliko je manje redovnika i redovnica. Kao da se ideologizira ono što bi moralo izražavati naravnu dinamiku kršćanskoga (crkvenoga) života u vremenu i prostoru, kao odgovor na opći poziv na svetost². Mnogi, doduše, sa zadovoljstvom izjavljuju da imamo sve obilniju i različitiju teologiju *posvećenoga života*, ali se istodobno prema njoj izražava i oprez, iako za sada manje glasan. Ni sam taj opći, preširoki pojam ne nailazi na jednodušno odobravanje³. Važno je stoga, kako primjećuje bivši generalni ministar Kapucinskoga reda fr. Flavio Roberto Carraro, tada predsjednik Unije vrhovnih poglavara, »zabilježiti distinkciju teologije *posvećenoga života* i teologije *evanđeoskih savjeta*; ova posljednja je više razvijena od one prve«⁴. Preop-

ćeniti govor o posvećenome životu u Crkvi ili kršćana u svijetu ne osvjetljava dovoljno konkretno mjesto različitih redovničkih instituta u crkvenome zajedništvu ni partikularnih crkava ni opće Crkve, niti pak u crkvenome poslanju u svijetu. Pripremni dokumenti i rasprave za Sinodu dosta pažnje posvećuju i tome problemu.

2. Problem strukturalnoga mjesta

No, iako za ljude koji radije u svome razmišljanju polaze od onoga što u Crkvi živi nego od teorijskih dedukcija, sintagma *posvećeni život* zvuči preširoko i preopćenito, ipak, kad se uzme i više od tehničkoga izraza (u crkvenome pravu), obogaćuje potrebnu refleksiju o povijesnoj i sadašnjoj stvarnosti redovničkoga života, otkriva da »redovnički stalež koji nastaje preuzimanjem evanđeoskih savjeta, iako ne spada na hijerarhijsko uređenje Crkve, ipak trajno spada na njezin život i svetost«⁵. U tome kontekstu zvuči poticajno tvrdnja u zaključku predsinodalnoga Nacrta da je »posvećeni život kao jedan sažetak crkvene povijesti i kršćanske duhovnosti tijekom vjekova«, da »svojom nazočnošću i svojim karizmama doziva u svijest zajedništvo svetih u slavi«⁶. Redovnički život spada u samo srce crkvenoga zajedništva i svetosti⁷.

Ali ipak, ostaje i dalje problem statusa redovnika, što se samo lijepim riječima zataškava. Baš iz promijenjenoga govora rađaju se i nova pitanja koja kompliciraju spoznaju redovničkoga identiteta. Jesu li redovnici i redovnice jednostavno *christifideles* (jer i svi su vjernici po krstu pripadnici posvećenoga života) ili imaju neki poseban status u kršćanskoj posveti? Što znači: *christifideles vitae consecratae*? Je li stvar u strukturi ili u posebnosti posvete? Je li postojeća teologija evanđeoskih savjeta dovoljno ekleziološki praktična? Ako je istina što Urs von Baltassar kaže da će »život po evanđeoskim savjetima ostati čuvar neokrnjenosti i cjelovitosti Evanđelja sve do kraja svijeta ... jer su Kristovi savjeti i svetost u najtjesnijemu nutarnjem odnosu«⁸, ostaje pitanje strukturalnoga mjesta redovnika u poslanju Crkve. Pogotovo, kad se klasičan tekst o evanđeoskim savjetima (Mt 19, 21) shvati, kako ističe Ivan Pavao II da »taj poziv na savršenu ljubav nije ograničen samo na jedan krug ljudi. Poziv 'idi, prodaj što imaš i podaj siromasima' s obećanjem 'pa ćeš imati blago na nebu' tiče se svih, jer je pooštrenje zapovijedi ljubavi prema bližnjemu, kao što je 'dođi i idi za mnom' novi konkretan oblik zapovijedi ljubavi prema Bogu«⁹. Mogu li se prema tome i kojekakvi duhovni pokreti jednostavno staviti u isti red s onim što se tijekom stoljeća nazivalo *redovničkim životom*? Je li dovoljna konstatacija: »Mi koji pripadamo posvećenome životu prije svega smo *kršćanski vjernici* (*christifideles*) koji težimo da svaki put to budemo više, sve dok ne postignemo punu zrelost u Kristu Isusu. Početak i cilj posvećenoga života na koji se osjećamo posebno pozvani jedino je u tome da budemo

*kršćanski vjernici*¹⁰. Što u tome kontekstu znači crkvena institucionalizacija posvećenoga života? Donekle se može u tome kontekstu shvatiti strukturno-ministerijalni identitet zaređenih i nezaređenih kršćanskih vjernika unutar crkvene zajednice, ali ne i položaj struktura posvećenoga života.

3. Nova religioznost — religiozni/duhovni pokreti

Svakako treba ispitati zašto postojeći oblici posvećenoga ili redovničkoga života više u bogatome svijetu ne zanose generaciju koja se vraća religiji, raznim religioznim praksama. Naglo starenje redovničkih zajednica, bez priljeva novih članova, zaokupljenost samima sobom, opstanak vlastitoga instituta sprječava sučeljavanje s novim izazovom. Možda je bilo, i još uvijek jest, pogrješno brzo i previše plošno zanemari vanje ili čak odbacivanje tradicije u formama. Tako se sada događa da umjesto krćanske tradicije, kršćanskih asketskih, meditativnih i drugih oblika, nekad živu kršćansku religioznu kulturu preplavljaju i zamjenjuju istočnjačke religiozne prakse. Odbacivanje formi pretvorilo se u disperziju zajedništva i gubljenje osjećaja pripadnosti. Unatoč naglašavanju iskustvenoga nad racionalnim, stvarnoga nad formalnim, subjektivnoga nad objektivnim nije se uspjelo doći do bogatije religioznosti već do povećane duhovne praznine.

Mnogi zato danas u Europi bježe u kojekakve sekte, nekršćanske i kršćanske, koje su uglavnom napustile Boga povijesti i isključivo se u svojim, često ezoterijskim praksama prepuštaju Bogu psihologije, koji više godi njihovu *ja*, jer kompenzira njihov osjećaj nedostatnosti¹¹. Ta tendencija subjektivizacije vjere u velikoj mjeri pokreće suvremeni razvitak sekti, ali i mnogih molitvenih i sličnih pokreta u samoj Crkvi.

Neki zbog toga smatraju da su molitveni i razni karizmatički pokreti prava budućnost posvećenoga života. Postoji već sasvim jasno izražena tendencija da se ti pokreti, iako bez institucionalnoga oblika, tretiraju kao i posvećeni (redovnički) život koji u raznim oblicima poznaje crkvenu povijest. Je li to doista budućnost, za sada nije moguće tvrditi. Ako i nastanu iz tih sadašnjih, tzv. karizmatičkih pokreta u nekim okolnostima budućnosti i institucionalizirane forme posvećenoga (redovničkoga) života, u njima nije rješenje revitalizacije sada postojećih redovničkih zajednica. Pita se, zapravo, kako to da postojeće redovničke karizme više ne vrše onu funkciju u bazi kršćanske zajednice, koju su po svojim utemeljiteljima imale nekad, da dadu živo svjedočanstvo dubokoga kršćanskog iskustva, života po Evanđelju?

Kršćanska zajednica, kojoj bi redovnička zajednica u svojoj povijesno prokušanoj formi duhovne prakse morala biti poticaj i uzor, mogla bi velikim dijelom zadovoljiti i usmjeriti suvremene težnje za mistično-

šću i osobnim iskustvom, iskustvom živoga Boga usred svoga zajedništva, koji djeluje u povijesti, kad bismo dali i autentičnoj kršćanskoj tradiciji ono mjesto koje joj pripada. To zahtijeva da se u pastoral Crkve ugradi i karizmatički čimbenik postojećih redovničkih instituta. Pastoral kao izvršavanje trostruke Kristove službe mora biti uistinu jedinstvena organska djelatnost u koju se uklapaju i redovničke zajednice¹².

4. Stvaralački oživljavati tradiciju — gajiti askezu

Redovnička bi zajednica morala neprestano oživljavati kršćansku tradiciju. U tome bismo smislu trebali shvatiti i koncilski zahtjev povratka na izvore. U osnovi je svih religija i neka duhovna disciplina, određeni stil života. Redovnički život, kao radikalno religiozni život, mora predstavljati i određeni asketski stil života. Jasno da askeza često može biti i bez Boga. Ipak askeza ostaje neizostavna u svakoj vjerskoj, a napose kršćanskoj praksi. Stav prema njoj mora biti kritičan, a uvijek je i bio unatoč raznim pretjeravanjima, ali nikad ne smije ishlapati iz duhovnosti, koja bi bez askeze postala neka vrsta psihološke droge. Ona mora biti izraz duhovnosti i k duhovnosti voditi. Možemo se složiti da je »askeza, vježbanje, uvijek povezano s brojanjem onoga što sam postigao i koliko još moram postići — a to ne može biti duhovnost! ... Duhovnost želi vratiti čovjeka na ono što mu je već time što je čovjek prirodno, kao što je majci prirodna svaka askeza brojnih odricanja a da ona nikada ne pomišlja da provodi neku askezu i da se žrtvuje«¹³, ali da bi majka došla do takva habitusa (krjeposti) i ona se morala na neki način pripremati, ono prirodno u sebi (ako uzmemo da to doista jest prirodno, što će zacijelo mnogi osporiti) aktivirati, znači — i vježbati. U ovo vrijeme narastajućega potrošačkog i uživalačkoga mentaliteta izuzetno je važna i neka vrsta svjesne askeze, dakako ispravno kršćanski motivirane, ne samo za pojedine skupine kršćana, nego za svekoliko postmoderno društvo.

5. Presudno raskrižje

Kad sve ovo uzmemo u obzir, možemo s pravom ustvrditi da je redovnički život ovaj čas stigao na svršetak jedne epohe i nalazi se na presudnome raskrižju. Jakim je riječima na to upozorio u raspravi za Sinođu C. Maccise, OCD: »Čini se da je povijesni lik što ga je (posvećeni život — BZŠ) do sada poprimao iscrpljen, stiglo se na zalaz. Simboli koji su dugo vremena opskrbljivali tijelo, dušu i duh (redovničko odijelo, pobožne vježbe, nutarnje redovničke tradicije, ikonografija, teološka tumačenja itd.) stavljeni su u pitanje. Tu su situacije rastrojbi i zbunjene-

nosti (dezorijetacije), jednoga znatnog gubitka karizmatičke energije skupine i gubitak duhovnoga autoriteta. Čini se da se obnova, započeta Drugim vatikanskim koncilom produžava u suviše dugo svitanje; ne uspijeva nikako granuti jutro... Ima nešto objektivno i strukturalno, kao dijabolično, što nastavlja vraćati našu situaciju u paradoksalnost: pokušavamo i ne uspijevamo i zbog toga padamo, potišteni i zbunjeni (dezorijentirani) u jaku krizu¹⁴. Možda ovo zvuči previše pesimistički, ali otkriva da kriza još nije ne samo završila, nego nije ni do kraja shvaćena. Pred nama je zadaća pronaći u čemu je srž te krize. U teologiji ili u strukturama? U onome objektivnom svakako, ali kojemu? Duhovnome ili radnome? Je li to kriza identiteta ili kriza funkcije? Na to je već davno bio upozorio J. B. Metz¹⁵.

6. Kriza djelovanja/pastoralna

Odakle početi, pitaju su zabrinuti redovnici, da bismo krenuli prema budućnosti? Meni se čini da su praktični zadaci istodobno dvosmjerni: unutar zajednice — asketski (duhovni) i pastoralni. Jedno je od drugoga neodvojivo. Sve zajedno stvara i održava potreban osjećaj pripadnosti i vjere u karizmu vlastitoga instituta — identiteta. Veća je, ovaj čas, kriza pastora (djelovanja) nego što je nedostatak teologije posvećenoga života¹⁶. Ta kriza pastora ne pogađa samo redovničke institute i ne tiče se samo pripadnika posvećenoga života kao organiziranoga oblika zajedništva u Crkvi nego pogađa svu Crkvu, njezinu, da tako kažemo, *ministerijalnost* — različitost službi.

Nije dovoljno transparentan crkveni lik pastora za novo vrijeme, ni zaređenoga, ni onoga nezaređenog. Redovi se s jedne strane bore protiv tzv. *lokalizma*, tj. previše mjesnoga, kako kažu, naglasaka u sadašnjoj koncepciji Crkve, zbog čega je pretjerano izražena volja da se sve uniformno veže uz teritorij, a s druge strane uviđaju da se i sami moraju prilagođavati mjesnim posebnostima — nacionalnima, kulturnima i drugima. U tome sklopu je i naglašeno sadašnje protivljenje mnogih redovničkih instituta, muških i ženskih, župnom pastoralu, kao da on sam po sebi, upravo zbog te svoje vezanosti uz teritorij, uz posebnosti mjesta i mentaliteta, objektivnih kulturnih i drugih uvjeta, sputava raznolikost karizmi, a istodobno misle da bi se morala otvoriti veća mogućnost pokretnoga pastora/apostolata koji, kad se dublje pogleda, ne uspijevaju tako artikulirati da on ne bi bio zapravo ono isto što se događa u krugu župne zajednice. I klasične misije u zemljama kršćanske manjine danas su, u stvari, vođenje župa i župni pastoral. Misionari su župnici, župni vikari itd. Neki se muški redovi, nedosljedno, protive da njihovi članovi budu župnici, župni vikari i dušobrižnici na župama, ali se ne protive da budu biskupi. Više nema dovoljno jasno artikuliranoga specifičnog

apostolata pojedinih redovničkih zajednica kojim se ne bi bavili, na ovaj ili onaj način, i drugi, zato i jest strukturni problem koji rađa velikim frustracijama. Mnoge redovničke zajednice kao takve više nemaju svoje pastoralne djelatnosti, koja ne bi na neki način ulazila u djelatnost partikularne Crkve ili mjesne župe, ali je mogu imati njihovi članovi pojedinačno, pa se iz toga individualnoga angažmana u današnjemu liberalističkom mentalitetu razvija pretjerani individualizam i rastrojava se zajednica. To analitičari već dobro uviđaju. Zato se i nastoji pronaći novi oblik, ne samo redovničkoga nego i crkvenoga zajedništva. Kriza redovničkoga zajedništva zahtijeva primjereni odgoj — unutarnji asketski model života, a istodobno sposobnost grupe za zajedničku djelatnost. Redovnici su po svome pozivu i svjedoci bratskoga zajedništva.

7. Potreba analitičkoga govora

Za ovogodišnju Sinodu iskristalizirala su se tri ključna pitanja, koja predstavljaju jezgru aktualnog problema redovničkoga života: *identitet-zajedništvo-poslanje*. Oko tih pitanja su se kretali sastanci Unije generalnih poglavara muških redova (USG) tijekom 1992.-1993.¹⁷ i rasprave na *Međunarodnome skupu za Sinodu*, 22.-27. studenoga 1993.¹⁸. Čini se da je veoma dobro u tome redosljedu, kako su primijetili mnogi sudionici rasprava, početi od *poslanja* kao konkretnijega da bi se došlo preko zajedništva do samospoznaje — identiteta¹⁹. Trebalo bi zapravo polaziti odozdo, od onoga što se živi i radi, a ne od onoga što se o posvećenom životu misli i kako se o njemu govori, da ne kažem teoretizira. Generali redova su to isto u zaključnome dokumentu na već spomenutom skupu ovako izjavili: »Tražimo od Sinode da u pristupu temi krene od onoga življenoga posvećenog života, od žive stvarnosti, dinamične i raznolike u Crkvi, što je neprestano animira Duh Sveti, što je traži i nadahnjuje svjedočenje vjernosti Kristu i njegovu Evanđelju«²⁰.

*Instrumentum laboris*²¹ priređen za Sinodu pokazuje da će se rasprave uglavnom doista kretati oko tih tema. Ima četiri dijela: prvi obuhvaća smještenost posvećenoga života u aktualne prilike, po geografskim i kulturnim područjima, specifične forme itd.; drugi, novu viziju teologije u otajstvu Crkve — traganje za novom teološkom sintezom; treći, perspektivu ekleziologije zajedništva u općoj Crkvi i u posebnim Crkvama; četvrti, posvećeni život u poslanju Crkve za svijet, izazovi i zadaće posvećenoga života za budućnost; poziv na novu evangelizaciju; odgovor redovničkih karizmi za svijet.

Prema tome, možemo se nadati da će dokument što ga obično poslije Sinode objavljuje Papa biti i odgovor na traženja i očekivanja što su ih predsinsodalne rasprave iznijele na vidjelo, a vrhovni poglavari redova ih u obliku prijedloga ovako artikulirali:

a. Neka se autoritativno pozovu osobe u odgovornim tijelima za praćenje posvećenoga života da brane i promoviraju prije svega vjernost volji Utemeljitelja i pravilnome povijesnom putu Instituta, zadržavajući i ponovno zadobivajući početni identitet i razvijajući ga u stvaralačkoj vjernosti. Na taj način identitet i karizme neće biti umrtvljene ili deformirane s juridičkih pozicija i s pozicija partikularnih teologija.

b. Tražimo od Sinode riječ priznanja i poticaja za život u punini poziva i poslanja na koji smo pozvani po različitim karizmama. Zato želimo da Sinoda podupre poznavanje, autentičnost i neprestanu obnovu posvećenoga života da on može u sukladnosti s vlastitim identitetom dati odgovor na očekivanja i izazove naših suvremenika u različitim kontekstima, kulturnim, društvenim i crkvenim.

c. Karizme posvećenoga života neka budu prihvaćene i poduprte u pluralnosti oblika, u njihovoj specifičnosti i komplementarnosti, u zajedništvu sa svim stvarnostima Božjega naroda, ohrabrujući stvaralaštvo i nove putove u slobodi i razlučbi po Duhu, bez straha od promjena i nepredvidljivosti.

d. Evanđeoska inkulturacija posvećenoga života neka se promovira u svakoj mjesnoj Crkvi s dužnom pažnjom prema postojećoj kulturi mjesta, s otvorenom legislacijom koja će pomagati aktualizaciju sa smjernicama, s vlastitom inicijalnom i permanentnom formacijom.

e. Sinoda neka pomogne otkrivati i zacrtati nove putove dijaloga između biskupa, osobe posvećenog života, svećenika i laika u duhu organskoga zajedništva razvijenoga na posljednjim Sinodama, da bi se uvijek mogao bolje utjeloviti dar poziva i crkvenoga zajedništva u razmjeni darova Duha.

f. Želi se da Prijedlozi (*Propositiones*) što ih Sinoda podastire Sv. Ocu na kraju rada obuhvate očekivanja uključena u ovaj dokument i sugerira se da u obliku posinodalnoga dokumenta imaju nadahniteljski ton, praktičan, ohrabrujući i zahtjevan²².

II. SADAŠNJE NAŠE OKOLNOSTI

Sve ovo što smo iznijeli kao opis sadašnjega stanja redovničkoga života općenito u Crkvi i njegova problema u tijeku ovih pokoncilskih desetljeća vrijedi, naravno, i za nas. No, u ovome je trenutku posve jasno došlo do spoznaje da se posvećeni život mora promatrati pluriformno u okolnostima vremena i prostora u kontekstu kulturnih i društvenih prilika pojedinih zemalja i partikularnih (mjesnih) crkava. Upozorit ćemo zato na najvažnije momente u kontekstu promjena u Europi i posebno u nas²³. U tzv. trećem svijetu to izgleda dosta drukčije.

1. U Europi

Dovoljno je pogledati pregledne statističke tabele pojedinih redovničkih instituta da se uvjerimo kako se redovništvo seli u tzv. treći svijet. Što se tiče zvanja, ono je u najvećoj krizi upravo na svojim povijesnim izvorima — u Europi. Razlog je, čini se, u tome što se Europa zbog relativno dugoga procesa sekularizacije udaljila od svoje religiozne tradicije. Ne da Europa traži nešto novo, bar se to ovaj čas ne može sa sigurnošću tvrditi, već traga, kako smo to već napomenuli, za uzbudljivijom tradicijom. Pojavljuje se želja za novom ezoterijom, mistikom, iskustvom koje ne bi bilo toliko uvjetovano nekom doktrinom.

Nova generacija je sita sekularizma. Došlo je do definitivnoga razočaranja modernom. Pokazalo se da je modernitet više problem nego neko rješenje. Rješenje pak isto tako nije povratak na staro, ono što se obično označuje konzervatizmom; treba oživjeti one trajne vrijednosti kršćanske duhovne tradicije, koje danas mogu odgovoriti na potrebu doživljaj-nije religioznosti. Mislim tu na življenu duhovnost, asketsku praksu primjerenu sadašnjim uvjetima europskoga kulturnog kruga, o čemu smo već nešto kazali.

Nova inkulturacija evandeoskih vrijednosti u sekulariziranu kulturu, ili drugim riječima, nova evangelizacija u prvome redu traži živa duhovna žarišta, oaze autentičnoga kršćanskog iskustva. Traži se autentičan lik kršćanina. Individualizirani redovnici koji su sebi potražili način i stil života u građansko-liberalnom modelu, s vanjštinom europskoga poslovnog čovjeka, trgovca, glumca, pjevača — svejedno — nije ono što traži europski post-sekularizacijski čovjek.

Za zemlje kršćanske manjine i tradicionalni lik kršćanskoga redovnika predstavlja privlačnu novost. U Europi se, međutim, traži iskustveni oblik duhovnosti. Sve se više govori o različitim putovima i metodama duhovnoga rasta individualne religiozne svijesti. Mnogi traže danas od aktualnoga kršćanstva i od Crkve odgovore na nanovo probuđenu težnju za religioznošću, za nekim novim iskustvom »svetoga«, za novim osmišljenjem života koji se ne zadovoljava manifestativnim, izvanjskim folkloriziranim shvaćanjem odnosa prema Bogu, jer im je baš tim izvanjskim dekorom zamagljena slika Boga Isusa Krista kao Boga ljubavi. Redovničke zajednice koje su nastajale katkad pretežito iz neke pučke religioznosti, ili iz određene pučke pobožnosti ponikle u seoskoj, patrijarhalnoj sredini, ne pružaju danas dovoljno autentičnu sliku osobnoga Boga za sadašnji urbanizirani svijet, bez obzira što u turističkom (hodočasnničkom) smislu djeluju atraktivno za posjetitelje.

2. Zadaće

Iz ovoga opisanog stanja u Europi slijede za redovnike već tu i tamo napomenuti zadaci i unutar-redovničkoga (unutar-crkvenoga) oživljavanja

karizme i njihove uklopljenosti u kontekst suvremenoga Zapadnog svijeta. O unutar-redovničkim i unutar-crkvenim zadacima već je u dosadašnjoj analizi dosta rečeno. Najvažnija je prestruktura pastoralnoga rada na razini mjesnih crkava i unutarnja konsolidacija redovničkih zajednica da se aktivira karizmatički potencijal grupe, a ne samo pojedinca. *Treba izići iz začaranoga kruga europskoga pretjeranog individualizma.*

Gledano s društveno-političke strane, sadašnja je Europa zaokupljena svojim ujedinjenjem. No, ideja ujedinjenja još uvijek u svijesti većine zemalja Europske ekonomske zajednice nije odmakla dalje od ekonomskoga razloga. Razlozi nekoga duhovno-kulturnog zajedništva još uvijek nisu u govorima političara više od ukrasa. Čini se, da je ono što se naziva kršćanski Zapad (zapadna civilizacija) danas u dubokoj krizi i nema više vitalnosti da odigra ujedinjujuću ulogu. Traži se nova velika sinteza. Što, osim ekonomske racionalnosti, ostaje od tzv. europskoga duha? U planetarnu civilizaciju iz europskoga Zapada, izgleda, ulazi samo uspješan ekonomski sustav i vrijednosni sustav na njemu građen. Vrijedno je ono što je uspješno. Europa se zato u kulturološkome i civilizacijskome pogledu u ovome trenutku mora suočiti s duhovno-kulturnom raznolikošću Srednje, Jugoistočne i Istočne Europe i raspadom državnih grupacija što su nakon velikih ovostoljetnih ratova bile nametnute tim narodima²⁴.

Crkva i crkveni redovi koji su po svome ustrojstvu sastavljeni od različitih naroda i jezika, posebno oni koji su u svojoj povijesti, bar svojim misionarskim djelovanjem, pokazali nešto malo više sluha za različitosti naroda i krajeva, mogu pridonijeti da se u bogatim zemljama Europe prevlada sada dominantan *duh utilitarizma, moralnoga relativizma* koji rađa aktualnim nerazumijevanjem procesa novoga traganja za identitetom, posebno malih naroda i njihovih kultura. U taj sklop ulazi također i osamostaljivanje malih, do sada potlačenih naroda. Mora se izići iz sada već istrošenoga građansko-liberalnoga modela. Traži se svekoliki novi svjetski poredak, i gospodarski i politički, koji bi bio građen i na etičkim vrijednostima. Na pluralizmu kao duhovnome bogatstvu, ali i na etičkome konsenzusu. Kako doći do etičkoga konsenzusa? Danas mnogi uviđaju potrebu poraditi na pluralističkome suživotu, tražiti jednu zajedničku etiku kako bi se odgovorilo na veliki izazov erozije vrijednota u današnjoj kulturi. Prošle je godine u tome smislu *Svjetski parlament religija* održan u Chicagu izjavio: »Mi držimo da je u učenjima religija uključen skup zajedničkih fundamentalnih vrijednota i da te vrijednote čine bazu jedne *mundijalne etike* ... minimalni zajednički nazivnik: četiri zapovijedi kao fundamentalna etička načela: ne ubij, ne ukradi, ne laži, ne čini seksualne zloupotrebe²⁵...« Drugo je pitanje koliko je stvarno moguće jedna općesvjetska etika *etsi Deus non daretur*? Doista je potrebno u nekome općem dijalogu kultura težiti za afirmacijom ljudskih vrijednosti za kojima svi ljudi teže: mir, pravda, sloboda, ali u tome očito nije moguće isključiti određene religijske tradicije. Nužne su religiozne

motivacije, sadržane u velikim religijskim tradicijama, koje imaju i svoj različiti kulturni kontekst — nije dostatan samo pojedinačni subjektivni interes ili afinitet prema ovoj ili onoj religiji.

Za sada, međutim, dominira misao da se religijski interesi, kao čisto subjektivni — privatni, mogu isključiti iz uređenja svijeta. Moralni relativizam kojim je prožet građansko-liberalni društveni model, osobito američkoga tipa, još uvijek nije shvatio da ideja o nekoj svjetovnoj (sinkretističkoj) religiji, koja bi povezivala subjektivizirane religioznosti, življene u tisućama raznih sekti bez zajedničke doktrinarne i moralne obveze, ne može postati model za narode starih kultura i povijesno organiziranih religija. A upravo taj svijet sada teži da postane globalna pluriformna cjelina. Mnoštvo nacija sa svojim posebnim identitetom traži svoje adekvatno mjesto i ulogu u obitelji čovječanstva. Za neke od njih je religija njihov glavni oslonac. Zbog toga se svijet mora sučeliti i s religijskim pogledima na vremenito uređenje svijeta. Fundamentalistički pokreti unutar velikih religija već su na djelu. Oni nisu toliko opasni dok ostaju na čisto vjerskom području, kao težnja za nepromjenljivim tradicionalnim modelom religiozne prakse, koliko kad svoje shvaćanje definiraju kao univerzalno poslanje za spas svega naroda ili kao jedino važno — za sav svijet²⁶.

Posvećeni život u tome kontekstu mora donositi »novo i staro« (Mt 13,52). Mislim da on ima veliku ulogu upravo u usuglašavanju velikih religioznih tradicija. Redovnik kršćanstvo živi kao svoj osobni poziv, ali ga afirmira i kao način života, što svjedoči svojim vlastitim životom po određenome svakodnevnom pravilu. Ne smije zato ići na ruku samo, da se tako izrazim, psihologiziranoj vjeri, subjektivnome vjerskom iskustvu, nego i stvarnome promišljanju konkretnoga života. Određeni oblik života, utemeljen na iskrenome i radosnome opsluživanju evanđeoskih vrjednota također mora biti vidljiv. Socijalna misao, i socijalno djelovanje na mikro i makro planu, što je jedno od uočljivijih obilježja većine oblika redovničkoga života, danas mora ući u kontekst traganja za novom etičkom kvalitetom ljudskoga društva. Iskrenim zauzimanjem za ugrožene ljudske osobe, bilo zbog uskraćenih temeljnih ljudskih prava, bilo zbog siromaštva ili nerazvijenosti, redovnički instituti mogu znatno utjecati na socijalno i etičko ponašanje nosilaca kapitala, na bogataše. Uvijek će biti važno na koga se redovnici u svijetu oslanjaju, na bogataše ili na siromahe. Jesu li zaista slobodni kao zajednica posvećenoga života, ne samo kao pojedinci? Služe li onome jedino Dobrome (usp. Mt 19, 17)? U čemu vide svoju evanđeosku radikalnost?

Nabrojiti ću na kraju ovoga odjeljka ono što predsinodalni *Nacrt* navodi, a čini se posebno značajnim za europski prostor i za našu situaciju:

- *Potlačeni i emarginirani;*
- *nacionalne manjine;*
- *siromasi;*

- ekonomske razlike... siromašni — bogati;
- političko i društveno osamostaljivanje naroda;
- demokratizacija društva;
- povratak religiji, često nejasnoj religioznosti koja završava u sektama;
- potreba novoga naviještanja Evandjelja koje se ne zaustavlja na samoj kršćanskoj inicijaciji;
- posvuda je potrebno prepraviti kršćansko tkivo ljudskoga društva;
- nova laička duhovnost, osobito u crkvenim laičkim pokretima i društvima;
- dijalog između kulture i vjere.²⁷

3. U Hrvatskoj

Sve što je u ovome ocrtu stanja u Europi već rečeno vrijedi, na svoj način, i za Hrvatsku.

U našim redovničkim zajednicama još nije zavládala prava europska kriza zvanja. Još ima nešto zvanja. Nas nije toliko pogodio europski sekularizacijski proces. U nas se on doživljavao po nametanoj komunističkoj ateizaciji. Ljudi su duhovnim otporom prema svemu što su komunističke vlasti silom nametale odbijali i sekularizam koji se kod nas gajio u marksističkome ruhu. No, komunizam nije prošao bez dubokih tragova u duhovnosti i u onome što bismo mogli označiti kao etički društveni standard. Promjenom vlasti nije se promijenio način razmišljanja. Sve, dakako, nije bilo negativno, pogotovo što se odnosilo na socijalnu misao, ali do jučer potlačeni narodi, zatvarani i progonjeni ljudi nisu kadri razmišljati tako da bi vidjeli koliko je stoljeće klasne borbe, socijalnih previranja i revolucija utjecalo na ukupne svjetske procese sazrijevanja socijalne misli, koja je postala sastavni dio današnje kulture koja postaje planetarnom. U nas se zato čini privlačnim sve što dolazi sa Zapada. U tome je veliki nedostatak kritičnosti. Ljudi za sve krive komunizam. I za sve što su pretrpjeli u Jugoslaviji, i za sve zlo što su ga doživjeli u boljševičkome totalitarizmu. Stvara se pojednostavljen mentalni sklop (forma mentis) — *antikomunizam* i *antijugoslavenstvo*, kao da je baš "anti" zaštitni znak nečega etički ispravnoga i boljega. Zaboravlja se da je upravo još uvijek živući zapadni model modernoga društva glavni problem. Iz bolesti što ju je on prouzročio proizišao je i komunizam u Jugoslaviji. Jedno i drugo je prouzročio i čak sporazumno (za znatan dio Europe) svjesno dopustio tzv. Zapad, saveznici u Prvome i Drugome svjetskom ratu. Uzrok nepravdi je u utilitarističkoj civilizaciji. Sada zato treba očekivati — to se već događa — da će sekularizacijski proces doći k nama u privlačnome ruhu. Kršćanstvo se pretvara u društveni dekor, a gubi svoju snagu etičkoga korektiva. Na toj crti treba očekivati jaču

krizu redovničkoga života. Zbog toga treba što prije svratiti pozornost na unutar-redovničko produbljivanje do sada postignute razine koncilске obnove, osobito u sastavnici zajedništva u institucionalnoj formi posvećenoga života. Treba osobito posvetiti pažnju duhovnoj stabilizaciji zajedništva i primjerenoj strukturi zajednice. Treba se čuvati sve većega prodora europskoga individualizma, koji se na moralnome području očituje kao permisizam. Danas se zajedništvo katkad tumači previše široko, čak samo simbolički. Redovnici moraju biti nositelji i svjedoci novoga duha istine, pravednosti i solidarnosti, koji bi morao nadahnjivati buduću, ne samo hrvatski društveni i državni oblik, nego i europski pa i svjetski poredak. Zauzetost za čovjeka-osobu, njegova prava i slobode, ali i zauzetost za zajedništvo među ljudima, osobama i njihovim skupinama, za slobodan prostor cjelovitoga rasta ljudskih osoba, za istinsko opće dobro u pravednosti i istini.

Što se tiče pastorala, nove društvene političke prilike poslije komunizma otvaraju velike mogućnosti. Sukladno sada prevladavajućemu mentalnom sklopu postoji opasnost da većina redovničkih zajednica poželi obnoviti (restaurirati) svoje pozicije, one prije pedeset godina, a da ne pronade način kako da svoju izvornu karizmu učini aktualnom u novome kontekstu. Sigurno je, međutim, da se stvari ne daju jednoznačno vratiti na početak.

Valja spomenuti činjenicu da su mnoge, pa i ženske, redovničke zajednice ušle tijekom proteklih desetljeća u župni pastoral. Sada se pojavljuje, već smo spomenuli, sumnja u taj pastoral, kao da on smeta rascvatu specifične redovničke karizme. U toj tvrdnji ima nešto istine, ali treba biti vrlo oprezan. U sudovima koji se oko toga iznose ima više privida nego stvarnih argumenata. Radi se, doista, o velikoj uključenosti naših, osobito muških, redovnika u djelovanje mjesnih Crkava. Ali, treba ozbiljno uzeti i činjenicu da, možda, baš zbog toga naše redovništvo još nije u krizi zvanja kao ono na Zapadu, jer provincije koje su najviše angažirane u župnome pastoralu imaju i najviše zvanja. To vrijedi i za ženske zajednice, izuzevši klauzurne sestre²⁸. Opasno je piliti granu na kojoj se još kako-tako sjedi²⁹.

S obzirom na prigovore o zauzetosti posvećenoga života redovitim pastoralom mjesnih Crkava po župama u Europi, treba reći da se ne radi ni o čemu drugome nego i kad se govori o angažmanu u tzv. misijskim zemljama. I ondje se radi o župnicima i župnim vikarima, katehetama, katehistima i sl. Ne valja zato apriorizam u prosudbi župnoga pastorala. Stvari je moguće i drukčije vidjeti. Ako se zna da su redovničke zajednice nastajale upravo kao odgovor na goruće potrebe Crkve, onda u sadašnjoj nestašici klera u Europi nema nikakvoga pravog razloga da redovnici i redovnice izmišljaju argumente kako bi ostali radije na onim sektorima gdje danas mogu i drugi vjernici dobro ispuniti zadaću »uno-

šenja kršćanskoga duha u vremeniti red«, a ne mogu to isto i npr. u župnome pastoralu, katehizaciji itd.. Tijekom ovih nekoliko godina našega iskustva vjeronauka u školi pokazalo se da su časne sestre nezamjenjive. Nekada vjeronauk u školi nije mogao biti (zbog protivne crkvene discipline) dio specifičnosti apostolata neke ženske družbe, koja je imala zadaću baviti se odgojem i školstvom; sada ga zato treba ugraditi u specifičnost tih istih družbi. To je samo jedan primjer.

Mislim da je još uvijek ključni problem naših redovničkih zajednica u činjenici da u dosadašnjim okolnostima nije bilo otvorenoga prostora za onu njihovu *specifičnu* djelatnost zbog koje su bile ustanovljene, pa su većinom svoju duhovnu karizmu učinile funkcionalnom u drugačijemu sociološkom kontekstu, nego kad su nastale. Problem je u tome što se danas više i ne zna što bi to u promjenljivim okolnostima bilo stvarno specifično jednome redu, družbi, zajednici, ako se karizma hoće shvatiti kao nešto specifično u smislu »čime se bave«, a ne u smislu »kako se bave«. Mislim tu prvenstveno na muške redove, iako i kod ženskih družbi nije mnogo drukčije. Sve se svelo na već spomenuti pastoral, župni ili paražupni, te na školstvo u uskome, crkvenom okviru. Bavljenje intelektualnim radom ili kulturom uvijek je i onako bilo pretežito vezano uz pojedince, a manje uz stvarnu zajednicu. Redovničko bavljenje školstvom u Europi na način prošloga stoljeća i prvih desetljeća ovoga ionako sve više otpada. Ženske družbe koje nisu posve ušle u župni pastoral (katehezu), ako nisu one klauzurne, praktično su većinom postale namještenice javnih ustanova, bolnica, staračkih domova itd.. Što je tu danas specifično jednima, a ne drugima, jednostavno nije moguće jasno odrediti. To je na svoj način problem i cijele Europe. Minula je era druge polovice XIX. stoljeća i prve polovice XX. stoljeća kada su cvale družbe specifičnoga djelovanja: karitativnoga, socijalnoga, odgojnoga, izdavačkoga, posebnoga apostolskog usmjerenja. Došlo je do izjednačavanja svih redovnika u djelovanju. Danas može postojati samo manje ili više uspješno međusobno natjecanje.

U tome izmijenjenom kontekstu najvažniji je razlog napetosti koje su se pojavljivale tijekom protekloga razdoblja glede apostolskoga angažmana na razini mjesnih Crkava, između biskupa i redovnika. Redovnici u izravnoj pastvi nisu zadovoljavajuće prisutni, prema svojemu broju i aktivnome udjelu, u strukturama mjesnih Crkava. Odnos redovničke i hijerarhijske strukture na mjesnoj razini nije posve jasan. Tome se na razini opće Crkve nastojalo doskočiti dokumentom *Mutuae relationes*³⁰ i poslije nekim kanonima u Zakoniku kanonskoga prava (1983.) ali su problemi ostali do danas.

Ostala su aktualna dva imperativa: jedan spram crkvene institucije, a drugi spram samih redovničkih instituta. Crkva na mjesnim razinama ne otvara prostor za karizme, nema još dovoljno široko razrađenih pastoralnih planova i programa da bi se vidjela potreba i smisao specifičnoga

redovničkog apostolata. Redovnički pak instituti ne znaju u funkcionalnome smislu definirati svoju karizmu. Svaštare. Redovnici bi sami morali pronalaziti svoj karizmatški priključak u izvršavanju crkvene misije. Redovnici su nastali, ponavljam, kao odgovor na sasvim određenu goruću potrebu Crkve i svijeta u vremenu i prostoru, pa moraju i danas vidjeti što, gdje i kako mogu učiniti.

Govoreći konkretnije, koje su goruće potrebe? U našim sadašnjim okolnostima sve je ponovno otvoreno — i »novo i staro«. Ovaj je trenutak osobito nabijen izazovima. U naglašenijoj i osjetljivijoj mjeri nameće se potreba preispitavanja naših apostolskih mogućnosti i prioriteta. Malo od onoga u što smo već angažirani možemo napustiti. K tome treba dodati naročito urgentno:

- *rat, ratne traume;*
- *prognanici i izbjeglice;*
- *socijalna bijeda, nezaposlenost i preniske plaće;*
- *ekumenski dijalog i dijalog s islamom.*

Možemo li još više upregnuti? Posvećeni život ima u ovome nabrojenom neodgodivu zadaću i veliku odgovornost³¹. Naši su redovnici i redovnice, doista, u tome i angažirani na različite načine.

Za sada još nije moguće mirno analizirati ni točno procijeniti koliki je njihov udio u sadašnjemu transformacijskome društvenom procesu. To će se morati učiniti u neko mirnije vrijeme. Svaka pojedina redovnička zajednica čini u svome okružju i u okružju mjesne Crkve što može i kako procjenjuje da je najkorisnije. No, treba reći da prave goruće potrebe u određenim okolnostima vremena i prostora nisu nikad tako očite da za njihovo otkrivanje ne bi trebalo Duha, proročkoga i svjedočkoga; treba ih naslutiti i u njih se uključiti u istome Duhu Svetome. Iz ukupne dosadašnje analize vidljivo je kako se polja bjelasaju širom Hrvatske, Europe i svijeta; treba mnogo od Gospodina poslanih radnika. Onaj koji nas je pozvao, taj nas i šalje. Treba ga samo poslušati.

III. FRANJEVAČKI ODGOVOR

I na kraju, postoji li franjevački odgovor na sve ovo o čemu smo govorili? Ovisi o franjevcima i franjevkama. O svakome pojedinom koga vodi Duh Božji stazama Franjinim i o raznolikim zajednicama iste razgranate obitelji, kao plodovima velikoga stabla što ga je Duh Sveti po Franji i Klari iz Asiza zasadio usred čovječanstva i što ga svojom ljubavlju i posvemašnjom predanošću neprestano zalijevaju tolika braća i sestre iz svih puka i jezika.

Ako bi netko tražio od mene da iznesem neku specifičnu djelatnost koja bi se mogla nazvati isključivo franjevačkom, onda bih ja rekao da

franjevci kao nasljedovatelji Kristovi po primjeru sv. Franje nisu poznati po tome što bi se bavili nekom posebnom djelatnošću, nego po tome što se bave svime što je u Crkvi potrebno za dobro svakoga čovjeka. Oni su franjevci po onome *kako* rade ono što rade. Nemaju nikakve svoje specifične djelatnosti, vidimo ih tijekom povijesti upravo u svemu. Baš zbog te svoje širine, što nisu vezani ni za kakvu posebnu djelatnost, oni su uvijek aktualni radnici u svemu u što ih Duh Božji uvede. Pita se, zapravo, uvijek samo koliko su spremni osluškiivati Duha i njegovo sveto djelovanje — u sebi i u svojim zajednicama. Franjevačke su zajednice uvijek tražile put i način kako da budu u poniznosti služenja plodonosno uključene u svetu Crkvu Božju.

Smijemo ipak posebno istaknuti ono što franjevce u ovome vremenu posebno čini prikladnima, a to znači i obvezanima, na angažiran odgovor. Analizirajući specifičnosti i uspješnost franjevačkoga apostolskog djelovanja u povijesti, polazeći od samoga oblika njihova života — od samoga izvora — karizme radikalnoga življenja Evandjelja, čini se najvažnijom crtom to što od početka, u svojim pravilima nisu imali nikakve čvrste organizacije, a imali su istodobno jak osjećaj bratskoga pripadanja. Njihovoj uspješnosti je pridonosila prikladnost načina i oblika života da se tijekom vremena dinamično strukturiraju. Iz toga su slijedile dvije temeljne odrednice franjevačkoga identita u povijesti: *franjevac-kršćanin* i *franjevac-prezbiter*. U istome načinu života, u istoj zajednici poništavale su se »staleške« razlike između klera i laika. Došlo je tako, već tada, do izvornoga evanđeoskog izjednačavanja krsnoga dostojanstva... Franjevac je bio putujući propovjednik na dva načina: kao *prezbiter* i kao radnik, pa i *prosjak* po kućama, bio je ispovjednik u pravome smislu po jurisdikciji i kao savjetnik koji priprema na pomirenje, bio je kapelan u bolnici i bolničar... Prihvaćao se svakoga poštenog posla, ne radi neke časti, nego katkad jednostavno da preživi sam, njegova braća i ljudi oko njega. Tisuće je načina uvijek pronalazio da bude povezan s ljudima. Zato su franjevci imali uvijek i u nekome smislu svoj franjevački puk. I sami su bili pučki. U toj svezi se, možda, najispravnije ima shvatiti i Franjino naglašeno izbjegavanje »učenosti« i preporuka braći — u želji da se ostane uvijek jednostavan i dostupan siromašnome puku. Ta »pučko-st« — jednostavan i slikovit način govora i prikazivanja otajstava vjere obilježava franjevačke modele pobožnosti, propovijedanja i svega pastoralnoga djelovanja. Ta sposobnost da se približe najnižim slojevima naroda, sposobnost za suosjećanje s društvenom bazom omogućila im je snažan utjecaj na svekoliki duhovni i društveni razvitak zapadnoga svijeta. To može biti i danas komparativna prednost franjevačkoga stila života i djelovanja u novoj evangelizaciji.

Ono što bismo posebno mogli preporučiti franjevcima nije neko posebno polje rada nego životni stil. Ljubazan i pomirljiv, razborit i suptiljiv, pun uvažavanja drugoga pa i na račun sama sebe, u poniznosti.

U našim prilikama — sada i ovdje — to su *socijalna pitanja* i dijalog s društvenim slojevima, koji se sada formiraju; *pomirenje i suživot* unatoč svemu što se ratom dogodilo; *ekumenski dijalog* među kršćanima i *dijalog s islamom*. Sve se to može činiti i razvijati u svakovrsnome pastoralnom angažmanu, bez velike brige oko traženja specifičnosti.

BILJEŠKE

¹ Literatura je dosta bogata, ima nešto i na hrvatskome jeziku, ali nemamo na hrvatskome jeziku nijedno sustavno teološko djelo o redovničkom životu. Navodit ću samo u bilješkama ono čime sam se mogao okoristiti. Posebno spominjem samo najnoviju knjigu u prijevodu s. Marije Vjekoslave Vuković: José Cristo Rey García Paredes: *Poslanje redovničkoga života — teološki temelji*, izd. HUVRP — Zagreb, 1993. Autor se na sustavan način bavi aspektom poslanja, ali kaže da su »namjerno izostavljena pitanja koja opravdavaju postojanje i razlog postojanja redovničkoga života« (str. 23s).

² Usp. LG gl. V.

³ Zanimljivo je primijetiti da se ni u jednome koncilskom tekstu koji uz taj termin citira *Instrumentum laboris* za ovogodišnju Sinodu (izd. E civitate Vaticana, 1994. str. 7-9) ne nalazi izravno izraz »vita consecrata« u smislu posebnoga termina; spominje se jednom u *Perfectae Caritatis* (Id) u sklopu s profesijom savjeta («...valor vitae per consiliorum professionem consecratae. To i sam *Instrumentum* uvida pa navodi kao opravdanje potrebu širine izraza. Možemo zamijetiti da su autori na *Medunarodnome skupu za Sinodu*, održanome u Rimu 22.-23. studenoga 1993. (usp. CARISMI NELLA CHIESA PER IL MONDO — Atti... ed. Paoline, 1994.) većinom radije upotrebljavali umjesto toga uobičajeni termin »vita religiosa«, koji je također u Koncilskim dokumentima. Izraz »vita consecrata« nalazi se inače kao termin u Zakoniku kanonskoga prava radi toga da može obuhvatiti i tzv. »svjetovne ustanove«.

⁴ Fr. FLAVIO R. CARRARO, *Relazione* — Cap. Gen. ord. OFMCap 1994. str. 138.

⁵ LG 44

⁶ SINODA BISKUPA — IX. redovita opća skupština, »Posvećeni život i njegova zadaća u Crkvi i u svijetu« — nacrt — izd. KVRP, Zagreb 1993. br. 46, str. 71.

⁷ Usp. *Bratski život u zajednici br. 2* — Dok. Zbora za institute posvećena života ... od 2. 2. 1994. u La documentation catholique Nr. 2093/1, svibnja 1994. — pg 411 — 434.

⁸ prema Anton ŠTRUKELJ, *Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti vnitve h karizmi ustanoviteljev* — neobjavljen materijal sa *Redovniški dan*, Ljubljana, 19. IX. 1990.

⁹ VERITATIS SPLENDOR br. 18 — izd. GLOBUS (prilog) 1993.

¹⁰ usp. Carismi nella Chiesa per il mondo — *Atti del Convegno Internazionale per il Sinodo* — Ed. S. Paolo, 1994. str. 212.

¹¹ Vidi o tome: David TRACY, *Dio della storia, Dio della psicologia*, CONCILIUM 29(1993.)5 str. 137-150.

¹² Vidi: Giampietro Brunet, *Unità pastorali speranza possibile* — to je prikaz seminara što ge je organizirala jedna komisija talijanske biskupske konferencije u Asizu, 19-21. listopada 1993. — *Settimana*, 38/31. listopada 1993.

¹³ Milan Špehar, KANA 7-8 /1993. str. 16.

¹⁴ usp. IL REGNO-ATTUALITÀ — 22/1993. str. 651.

¹⁵ JOHANN BAPTIST METZ, *Redovništvo, inovacija, korektiv*, KVRPJ, Zagreb, 1983. str. 63.

¹⁶ Usp. Enzo Franchini, *Vita religiosa verso quale riforma?* — *Settimana* 24/1992.

¹⁷ Usp. sažet prikaz: Lorenzo Prezzi, *Lettera ai sinodali* — *IL REGNO-ATTUALITÀ* — 22/1993. str. 649.

¹⁸ Usp. već citirano: Carismi...Atti — *Ed. S. Paolo*, 1994.

¹⁹ usp. cit. *Atti...* str. 8.

²⁰ *ATTI...* str. 268 s.

²¹ *Izd. C. Vaticana*, 1994.

²² *ATTI...* str. 268 s.

²³ Za širi uvid u taj problem preporučujem svoj članak *Nove prilike redovništva u Radovi 21* (Zbornik radova XVIII. i XIX. Vijećanja redovničkih odgojitelja i odgojiteljica), Zagreb, 1994. str. 32-38.

²⁴ usp. B.Z. ŠAGI, *Izazovi otvorenih vrata*. str. 298-306.

²⁵ To se nalazi u *Deklaraciji o mundijalnoj etici* koju je odobrio Svjetski parlament religija u Chicagu, 28. 8. — 4. 9. 1993. Tu su *Deklaraciju* uputili svim ljudima ove planete na osobni potpis— vidi: *IL REGNO*, 39(1994.)724, str. 251-256.

²⁶ uspr. B.Z.ŠAGI, *Religije i novi svjetski poredak* — *MIROTVORNI IZAZOV* br. 7/1994. str. 5-6.

²⁷ Usp. *Nacrt* br. 27d; 29; 43; 44d;

²⁸ Fenomen porasta zvanja u klauzurnim ženskim redovima zavrjeđuje posebnu analizu.

²⁹ Dakako, ne smije se upasti ni u protivnu krajnost. U tome je važna napomena predsinodalnoga *Nacrta*: »Bilo bi veliko osiromašenje posvećenoga života, a i same mjesne Crkve, ograničiti njihovu nazočnost na župsko služenje, bez unapređivanja i primanja bogatstva vlastite duhovnosti i vlastitoga karizmatiskog služenja.« (br. 40)

³⁰ Hrvatsko izd. KS — *Dok.53*, Zagreb, 1979.

³¹ O tim sam pitanjima već dosta napisao pa upućujem: *Sloboda i solidarnost u aktualnome svjedočenju redovnika* u *Vijesti KVRP i UVRP*, 2/1993. str. 3-10.

KLARA — PROROČKI ZNAK I ZA DANAS

Naši su nam generali u svome pismu iz 1991. godine povodom osamstote obljetnice rođenja svete Klare iz Asiza napisali: »Proslava Klarine obljetnice ima za cilj oživljavanje Klarina lika u Crkvi i u današnjemu svijetu. To je isticanje onih Klarinih vrijednota za koje čovjek osjeća da su mu potrebne, a vode ga Svevišnjemu. Takav lik treba oživjeti nadasve u životu Klarinih kćeri i sestara. One imaju radostan i zahtjevan zadatak da Klarin Put učine privlačnim i za naše vrijeme« (br. 48). A papa Ivan Pavao II., prigodom svoga posjeta klarisama u Asizu 1982., izrekao je sestrama u svome spontanom govoru o Franjinoj i Klarinoj uzajamnosti ono što do tada nijedan Papa nije rekao; poslušajmo ga: »Teško je razdvojiti imena Franje i Klare. Među njima ima nešto dubokoga, što se može shvatiti samo mjerilima franjevačke, kršćanske i evanđeoske duhovnosti, što je nerazumljivo ljudskim kriterijima... Ne radi se o čistome duhu; nisu bili čisti duhovi. Bili su tijelo, bili su osobe, bili su duh... Ne ostaje samo legenda Franje i Klare. Ostaje način Franjina gledanja na svoju sestru, način kako se on zaručio s Kristom; sama je sebe gledao u njezinoj slici, zaručnici Kristovoj, mističnoj zaručnici kojom je oblikovao svoju svetost. Sama je sebe promatrao kao brata, siromaška u svetačkoj slici ove prave Kristove zaručnice. U njoj pronalazi lik najuzvišenije zaručnice Duha Svetoga, presvete Marije... U našoj je epohi potrebno iznova otkriti svetu Klaru, jer je to važno za život Crkve; potrebno je novo otkriće Klarine karizme i Klarina poziva. Potrebno je novo otkriće božanske legende Franje i Klare¹. Evo, ova će nam dva teksta biti izazov da otkrivamo Klaru — proročki glas i za danas. Pođimo od Klarine karizme, da bismo išli pouzdanijim putem.

KLARINA KARIZMA

Klara, prije nego što je susrela Franju — »novoga čovjeka«, već je bila u mučnome i upornome traženju svoga puta. Nije ga nalazila u do tada poznatim redovničkim zajednicama. Susrevši Franju, novost ju je zapljusnula i prepoznala ju kao svoju, za što svjedoči u svojoj Oporuci. Klara piše: »Nakon što se svevišnji nebeski Otac po svojem milosrđu i milosti udostojao prosvijetliti moje srce da po primjeru i

nauku preblaženoga oca našega Franje činim pokoru, malo poslije njegova obraćenja, skupa s malobrojnim sestrama koje mi Bog bijaše dao, dragovoljno sam njemu obećala poslušnost, kako nam je Gospodin podao po Franjinome čudesnom životu i nauku» (OKI 24-27; FF 2831). Dakle, poziv je od Boga, ali i »po primjeru i nauku« Franje. To je tako snažno da Klara sebe neće tijekom cijeloga života nazvati niti suutemeljiteljicom svoga Reda, iako je bila svjesna koliko je, tako da kažem, »podijeljenu karizmu« očuvala, oplodila i pronijela naprijed. Iz citiranoga teksta Oporuke očito je i to, kako je za Klaru Krist Put, Franjo vođa na putu, a sestre suputnice!

Koliko je Klari bilo na duši ono što je preuzela, ali i koliku joj je brigu i odgovornost zadavao preuzeti put, osjeća se u nastavku iste Oporuke kada piše: »Razmišljajući (promatrajući) zajedno sa svojim sestrama o previsokome našem pozivu i o zapovijedi tolikoga oca, ja Klara, službenica Kristova i Siromašnih sestara samostana Svetoga Damjana i biljčica svetoga oca; i razmišljajući o krhkosti onih koje će iza nas doći i bojeći se te iste krhkosti u nama samima poslije preminuća našega svetog oca Franje, koji je bio poslije Boga naš jedini stup i utjeha, ponovno smo se i ponovno slobodno obvezale našoj Gospodi presvetoj siromaštini, da poslije moje smrti, podnipošto neće od nje odstupiti one sestre koje jesu i koje će doći« (Isto, 33-39; FF 2838).

Ovolika Klarina briga kao da nije dosta, pa dalje u Oporuci pripominje sve povlastice kojima je očuvala i učvrstila »zavjet presvetoga siromaštva« (Isto, 42; FF 2840) u svojoj zajednici. »Malo stado, što ga je Bog Otac porodilo u svojoj Crkvi...« (Isto, 46; FF 2841) »preporučuje svetoj Rimskoj Crkvi ... nasljedniku preblaženoga oca našega Franje i čitavome Redu, da nam budu na pomoći u napredovanju u službi Bogu, a osobito u obdržavanju presvetoga siromaštva« (Isto, 44, 50-51; FF 2841, 2842). Da bi naglasila osobnu odgovornost sestara za primljenu karizmu Klara u Oporuci nastavlja: »Opominjem i potičem u Gospodinu Isusu Kristu sve svoje sestre, koje su sada i koje će doći, da uvijek nastoje slijediti put svete jednostavnosti, poniznosti, siromaštva i časnoga svetog ponašanja, kako smo od Krista poučene i od preblaženoga oca našega Franje u početku našega zajedništva« (Isto, 56-57; FF 2845). Svjesna da karizmu podaruje Bog, i da se samo Njegovom snagom može očuvati i unaprijediti, Klara na kraju Oporuke moli: »Radi svega toga prigibam svoja koljena pred Ocem Gospodina našega Isusa Krista, da sam Gospodin, po zagovoru slavne Djevice svete Marije, majke Njegove, preblaženoga oca našega Franje i svih svetaca, koji je dao dobar početak dade porast i, također, ustrajnost do kraja« (Isto, 77-78; FF 2852).

Iz citiranih tekstova doista čujemo kako je Oporuka Klarina autobiografija i autobiografija Klarine karizme. Iščitavajući Klarinu Oporuku uočava se, da je osoba koja je prva, na svojstven način, čula evanđeosku poruku pod vidom siromaštva bio Franjo. Isto se tako osjeća Klarina vatrena ljubav i stalna briga nad podijeljenom karizmom. Stil pisanja toliko je osoban i poetski, te se čuju Klarini najintimniji osjećaji i iskustva što je pozvana od Gospodina prigriliti isti program evanđeoskoga života, kojega je Duh Gospodnji ulio u srce Franje iz Asiza.

Zanimljivo je što Klara sebe nije nikada nazvala ni suutemeljiteljicom reda Siromašnih sestara. U stvari, u svojim Spisima naglašava Franjin autoritet nad životom kojega su preuzele. Vjerojatno je Klarina uloga suutemeljiteljice bila očitija drugima nego njoj samoj. Budući da postkoncilska obnova redovničkoga života traži preispitivanje karizme utemeljitelja, vrijeme je da i mi, koji pripadamo velikoj franjevačkoj obitelji, bolje pojasnimo ulogu Franje i ulogu Klare ne samo u osnivanju drugoga franjevačkog Reda klarisa, nego i u svim drugim vidovima našega franjevačkog života i naše franjevačke duhovnosti. To, što se Klara ni u svojim Spisima niti u franjevačkim izvorima ne pojavljuje kao utemeljiteljica, vjerojatno govori o Klarinoj jasnoći da se ne radi o dva programa evanđeoskoga franjevačkog života, nego samo o jednome; da se ne radi o dvije karizme nego samo o jednoj, zajedničkoj ili podijeljenoj.

Klarina izvanredna sloboda duha sposobna za velike novine, podijeljenu Franjinu karizmu i njen ideal unosila je u svakodnevni zajednički život i tako je nastajao Oblik života Siromašnih sestara. U svojim Spisima, a posebno u Pismima, Klara ne krije iskustvo i brigu nad težinom i krhkošću preuzetoga života. Zato sestrama, sestri i prijateljici Agnezi i Ermentrudi, zdušno i uporno naglašava budnost, molitvu, disciplinu, a posebno hrabrost u zaprekama. Piše Ermentrudi: »Suprotivštine rado podnosi, i neka te ne uznesu sreća, jer sreća traži vjeru, a protivštine je zahtijevaju« (KPE 7; FF 2914). Agnezu u Drugome pismu bodri riječima: »... Sjećaj se uvijek svoje odluke, gledaj uvijek na svoj početak, drži što imaš, radi što radiš i ne puštaj, ... ne vjerujući nikomu, niti pristajući uz ikoga koji bi te htio odvratiti od ove odluke, ... da ne bi izvršila svoje zavjete Gospodinu u onome savršenstvu na koje te je Duh Gospodnji pozvao« (2PA 11-14; FF 2875-2876).

Oblikujući način života nove redovničke zajednice u Svetome Damjanu, Klara se dokazala veoma sposobnom i hrabrom ženom. Zajedno sa suodgovornošću svake sestre upravljala je svojom zajednicom, podupirala obnove drugih zajednica i pomagala utemeljenje novih. Znamo koliko se odupirala kardinalima i Papama braneći Povlasticu siromaštva i učvršćujući svoju karizmu sve do potvrde

napisanoga Pravila. I na kraju možemo reći da je podijeljena karizma urodila dvostrukim rodом: Evanđelje se, odnosno ista evanđeoska poruka s obzirom na najuzvišenije siromaštvo po Franji i braći utjelovilo u povijest i tijekom povijesti na jedan način, a po Klari i sestrama na drugi način². Dalje, pokušajmo razmišljati o onim Klarinim vrjednotama »za koje čovjek osjeća da su mu potrebne a vode ga Svevišnjemu« (Lettera, cit. dj., br. 48), kako nam nalažu naši generali.

EVANĐEOSKI ŽIVOT KLARE IZ ASIZA

Na početku Klarina »obraćenja«, kako donosi u Pravilu i Oporuci (usp. PKI I, 4; VI, 1; OKI 25: FF 2752; 2787; 2831), ne spominje se nikakav evanđeoski tekst, kao kod tolikih svetaca ili utemeljitelja tijekom povijesti redovništva, nego Franjo iz Asiza, za nju već utjelovljeno Evanđelje. Izvori o Klari donose da je početni odgoj primila u krugu svoje kršćanske, plemićke i viteške obitelji. Rodaci i susjedi svjedoče da je Klara bila obdarena izvanrednim prirodnim i milosrdnim darovima. Klara, čim je susrela Franju »novoga« čovjeka, u svijetu čovjeka Bogom nadahnuta, otkrila mu je dubinu svoje duše, koja je očitovala »novu« ženu, rečeno današnjim riječnikom, već evangeliziranu. Klarino obraćenje bilo je označeno snažnom ljubavlju prema siromašnome Raspetom. Zato su i radost u protivštinama života, kao i ustrajna vjernost, bile zaljubljeničke. Franjo je Klaru zvao kršćankom i nikako drugačije, što puno govori.

Klara je čitav život učila pa je i dostigla puninu krsne milosti u sebi. Toma Čelanski o Klari piše: »Premda nije bila obrazovana, ipak je rado slušala govore obrazovnih ljudi... Umjela je iz govora nekoga propovjednika izvući ono što je duši bilo korisno« (4Čel 37; FF3230). A kada su »posjeti duhovnih otaca bivali rjeđi, i kada u Crkvi nije odjekivala učiteljeva pouka, Klara se utjecala Učitelju učitelja i Gospodinu duša. Stala bi pred Raspetim i razmatrala govore Kristovih rana« (CK str. 48-49), donose Klarini Cvjetići. Prisjetimo se još Klarinoga postupka kada su joj bila uskraćena braća propovjednici: ona vraća i one koji su se brinuli za materijalne potrebe. Na to isti papa Grgur ublažava onu zabranu koju je dao generalnome ministru (usp. 4Čel 37: FF 3232).

Tako se ona, koja u Franjino bratstvo dođe bez miraza i potpore obitelji povjeri Franji, skoro običnome laiku, koji je uvodi u avanturu evanđeoskoga siromaštva. Evanđeoskom hrabrošću Klara je pokazala što je to kršćansko obraćenje i život po svetome Evanđelju Gospodina našega Isusa Krista.

Klari je na srcu bila osobito Riječ Božja kao najizvrsnije sredstvo bilo koje izobrazbe. Zato se po svaku cijenu trudila imati sposobne propovjednike. Ponirući u Riječ Božju dolazila je do punine unutarnjega nadahnuća i mističnih iskustava. Klarino Pravilo zahtijeva prioritet i potpuno predanje duhu molitve i kontemplacije kao najizvrsnije stanje posvećenja Bogu. U desetome poglavlju svoga Pravila »predstavlja nam božanskoga Oblikovatelja duša: Duha Gospodina našega Isusa Krista. On osobno u nama sveto proizvodi i oblikuje svoj siromašni, ponizni i raspeti život sve do trojstvenoga jedinstva uzajamne ljubavi. To je veza savršenstva koja doseže vrhunac u ljubavi prema bližim i dalekim neprijateljima. To je formacija u Duhu, ukoliko u nama postaje duh i život Gospodnji« (Lettera, cit. dj., br. 53).

Poput Franje i Klarom je ovladala evandeoska poruka da je »Bog Duh i to Duh koji daje život« (Op I, 5-6; FF 141); »Slovo ubija, Duh daje život« (Isto VII, 1; FF 156); »Riječi Duha Svetoga su duh i život« (PVj 3; FF 180). Po božanskome nadahnuću, postale ste kćerima i službenicama vrhovnoga svevišnjeg Kralja i nebeskoga Oca« (PKI VI, 3; FF 2788), piše Franjo sestrama, što Klara donosi u Pravilu. Kako su božanska nadahnuća na božanstven način oblikovala Klarinu dušu, zavrjeđuje uvijek iznova motriti pojedine stranice životopisa o Klari. Čelano piše: »Kad je tako ostavila svijet izvana, duhovno se bogatila iznutra... Duša joj je neprestano bila zabavljena svetom molitvom i božanskim pohvalama« (4Čel 19; FF 3198). Klarina duša, po molitvi i kontemplaciji oplodena božanskom ljubavlju, izvorom svake istinske spoznaje, nošena uglavnom novom stvarnošću što ju je kontemplacija oslobodila u dubinama njezina bića, postala je u Klari diskretno toplo ozračje — raspjevani prostor — u kojemu se Klarin svagdašnji život intenzivno odvijao. »Lice joj je poslije molitve izgledalo sjajnije nego obično... Duša, koju je u molitvi ispunjalo istinsko svjetlo, odsijevala je izvana na tijelu ...« (Isto 20; FF 3199).

Duh molitve i kontemplacije u Klari je plodio brigom za dušu i duše po brojnim čudesima. Pri kraju života Klara blagoslivlje svoje sestre riječima: »Ljubite uvijek Boga i svoje duše i duše sviju sestara« (BKl 14; FF 2857). A na času smrti, piše Čelano: »Kad se sveta djevica pribrala, tiho je progovorila svojoj duši: 'Pođi sa sigurnošću, jer imaš dobru pratilicu na putu. Pođi, jer te je onaj koji te je stvorio i posvetio uvijek čuvao kao majka svoje čedo i ljubio nježnom ljubavlju. Blagoslovljen budi, Gospodine, koji si me stvorio« (4Čel 46; FF 3252). Meditirajmo i o drugim, tako zanosnim Klarinim govorima o molitvi i kontemplaciji a posebno po Pismima Agnezi Praškoj, kako bi u sebi uvijek iznova oslobađali prostor za Duha Gospodnjega i njegovo sveto

djelovanje. Učiti nam je od Franje i Klare, pustiti sve, uzeti vrijeme, naći mir pa se onda prepuštati Duhu Božjemu da nas čisti, oživljava, nadahnjuje, hrabri, oduševljava i šalje...

Živimo u teškim vremenima. Većina ljudi nosi u sebi već ojađenu dušu. Sve je manje duše u našim međuljudskim odnosima i u našim poslovima. Puno je naših sela i gradova ostalo bez duše. Na sve se strane čuje čežnja za povratkom i za odmorom duše! U zadnje vrijeme čita se po našem tisku, Bogu hvala, »da se nekom poduzeću, nekom selu, pa gradu Sarajevu vraća duša«. Naprijed rečeno i za nas je proročki znak, kako poput Klare iz Asiza duhom molitve i kontemplacije ne samo oblikovati, liječiti i ljubiti svoju dušu i duše svojih sestara, nego i »duše klonulih udova njegova neizrecivoga Tijela« (3PA 8; FF 2886), po čemu je Agneza Praška bila »suradnica samoga Boga« (Isto), kako piše Klara.

ŽIVOT U EVANĎEOSKOME SIROMAŠTVU

Negdje od 1212.-1215. god. Klara je sa sestrama mogla nesmetano živjeti evanĎeosko siromaštvo, što su ga od Franjina bratstva posvojile. Živjele su jednostavno i radikalno kršćanski život. Vrijeme je to u kojemu im je Franjo napisao Pravilo i tijekom kojega ih je poučavao. Intenzivno je to vrijeme nastajanja novosti i nove zajednice, koja je po svemu na strani siromašne kršćanske braće. Vrijeme je to nastajanja evanĎeoske zajednice bez posjeda, miraza, skrbnika i bilo čijega tutorstva. Za kratko vrijeme sestre su uspjele pokazati ljudima svoga vremena da se i u oskudici može radosno živjeti i da je moguće evanĎeoski radikalizam.

Tako su ubrzo postale proročki znak za monaške institucije, Crkvu i društvo. Poput Franje, Klara je brzo shvatila da nasljedovati Isusa znači ići za njim: živjeti njegovo razbaštinjenje sve do smrti na križu. Shvatila je da je to Kristovo razbaštinjenje prostor u kojemu se i danas utjelovljuje Gospodin neba i zemlje u svome narodu. Ubrzo je osjetila kako življeno evanĎeosko siromaštvo u njenoj zajednici postaje kao tajna, njihov neopoziv poziv, srž evanĎeoskoga života i posebnost kršćanki u Svetome Damjanu.

Najzanimljivije je kako je Klara sa svojim sestrama otpočela svoj način života bez kanonske dozvole Crkve, obećavši samo Franji, tada još laiku, poslušnost, vjerojatno po benediktinskome pravilu. Moli samo od pape Inocenta III. »Povlasticu« da mogu živjeti bez povlastica i to im je bilo dovoljno! Tijekom života je učinila sve da Povlasticu očuva od dozvolâ, koje je snažno odbijala pa i samome papi Inocentu IV. (usp. Proces, 14; 2980; 4Čel 14; FF 3187). Uvjereni da je život u

evanđeoskome siromaštvu njen put i da takav život Crkva treba, bila je nepopustljiva! Nevjerojatno, koliko je živjela otajstveno sudioništvo Kristova siromaštva u siromašnoj braći svoje Umbrije. Zato za svoju zajednicu ne želi nikakve sigurnosti i tome sestre privikava. Poslušajmo što piše prijateljici Agnezi u Prag: »Gospodin Kraljevstvo nebesko samo siromasima obećaje i daje, jer dok se neka vremenita stvar ljubi gubi se plod božanske ljubavi...« (IPA 25: FF 2867). »O, blaženo siromaštvo, koje pribavlja vječna bogatstva onima koji ga ljube i prigrlje. O, sveto siromaštvo, jer onima koji ga obdržavaju i žele, Bog obećava nebesko kraljevstvo i bez svake sumnje daje vječnu slavu i blaženi život. O, milo siromaštvo, koje se pred ostalim udostojao prigrliti Gospodin Isus Krist, kojim On upravlja...« (Isto 15-17; FF 2864). Odjeci su ovo Agnezi Klarinih meditacija i mističnih iskustava, motreći siromašnoga Raspetoga.

Tako su plodovi evanđeoskoga siromaštva razbaštinjenost, oslobođenost i demokratičnost postali čvrsti temelji Klarina sestrinstva u kojemu se živjelo u povjerenju i sve razlamalo. Damjanite su živjele od rada vlastitih ruku kao i ostali siromasi Umbrije. Kroničar Jakov Vitryjski piše da se damjanite uzdržavaju vlastitim radom i bez darova, po čemu su itekako postale proročki znak... Dakle, zajednica Svetoga Damjana živjela je ne za siromaha ili sa siromasima, nego siromašno; sablazan Križa, a to znači potpuno siromaštvo!

Sve nam ovo želi približiti Klaru iz Asiza i spustiti nas među naše siromahe svake vrste. Želimo li živjeti evanđeosko siromaštvo — to jest biti franjevke i franjevci danas u svijetu — moramo na ispit svoga siromaštva u duhu Klarina hvalospjeva o najuzvišenijemu i svetome siromaštvu. Učimo od Franje i Klare koliko je važno za navještaj Radosne vijesti živjeti onu Isusovu »Blago siromasima, ...« Učimo i od naše braće i sestara, koji su u ovome krvavom ratu ostali s Božjim narodom po putovima, zatvorima, skloništima, ratištima, bolnicama i okruženjima, te živjeli isti život i istu sudbinu. Evo proročkih svjedočanstava, ne samo Franje i Klare, nego i njihovih sinova i kćeri danas!

Čujem kako nam Klara uporno govori: Čas je siromaha! Materijalno osiromašeni, jesmo li se obogatili Duhom? Koliko smo sposobni, poput siromašne Crkve prvih stoljeća, biti siromašna Crkva i redovništvo za siromahe? Dao Bog, da obnovljeni i izgrađeni samostani i crkve budu na blagoslov našem patničkom naraštaju. Koliko smo se tijekom ovih ratnih godina Kristovski razbaštinili, pa udomili nepravedno razbaštinjene? Što je s pomirbom našega i susjednih zavađenih narodâ, ali na žalost i sve više zavađenoga našeg naroda? I dok se naša narav i naša tradicija odupiru razbaštinjenju i dioništvu sve do samoga života, neće li nas progutati sebičnost, potreba za samodokazivanjem, potreba za

uspjehom, vlašću i čašću, unatoč ne znam kako organiziranome karitasu!

Dakle, Klara je sa svojim sestrama živjela poput siromaha i poput Kristovih učenika. Živjele su ono Franjino »da ustraju u svetome siromaštvu... i da ljube presveto siromaštvo« (OKI 33-34; FF 2835-2836). Jasnije je koliko je po Franji i Klari evanđeosko siromaštvo nužno za život i djelovanje po Evanđelju, a to nam tako lako izmiče! Izmiče i Crkvi, pa se Klara opirala nudenim povlasticama Crkve, sve dok na času smrti nije u ruke dobila svoje potvrđeno Pravilo života. I ondje je Klara proročka: ustrajati do smrti u vjernosti nadahnućima!

ZAJEDNIŠTVO ŽIVOTA U SVETOME DAMJANU

Za ljubav Kristovu Klara ostavlja sve udobnosti svoga staleža i svoje obitelji, pa se povlači u bratstvo »Pokornika iz Asiza« da živi među malenima svoga grada i Umbrije. Jakov Vitryjski piše o »pokretu manje braće i sestara« kao o jedinstvenoj obitelji. To je bila velika novost u tadašnjoj Crkvi i proročki znak evanđeoskoga poslanja.

Sestre u Svetome Damjanu, oslobođene materijalnih i duhovnih spona, postajale su iz dana u dan sve očitije svjedokinje radikalnoga kršćanskog zajedništva. Ubrzo su, materijalno osiromašene a obogaćene Duhom, iskusile kako je evanđeosko siromaštvo osnovica zajedničkoga života.

Poslije prvih godina bratskoga zajedništva s Manjom braćom (u posjetima, poukama, nagovorima punima evanđeoske mudrosti) i Franjina oblikovanja (»Forma vitae«), godine 1218. sestre su u Svetome Damjanu bile prisiljene prihvatiti benediktinsko Pravilo. Tijekom prvih triju godina Klara je odbijala prihvatiti dužnost poglavarice i naziv abadese u svojoj zajednici. Kada je ipak prihvatila, brižno je pazila da se monaški način ophođenja i života ne uvuče među sestre u Sveti Damjan. Uz benediktinsko Pravilo stalno su držale Povlasticu siromaštva, Franjine upute ali i već stečene osobitosti vlastitoga života. Dakle, uz ono što su morale prihvatiti, živjele su ono za što su se osjećale pozvanima u Crkvi i u svijetu.

U Kristu siromašnome Klara je otkrivala Krista slugu, pa se suobličavala Kristovom služenju. U Pravilu, koje je ona napisala, traži da poglavarica bude »služkinja svih sestara« (PKI X, 5; FF 2808). Služenje uzdiže na čast i određuje ga poglavaricama za glavnu dužnost. Traži da poglavarica bude birana od svih sestara u zajednici..., bez trona u crkvi, bez sobarice i slično. Da se u tjednome kapitolu optuži za svoje propuste kao i druge sestre. Traži suglasnost svih sestara kod primanja nove kandidatice, čemu nema ni spomena kod Franje i drugih suvremenika (usp. PKI IV, 13-18; FF 2779-2780).

U procesu kanonizacije sestre iz Klarine zajednice svjedoče da je Klara više nego poglavarica bila sestra, majka, učiteljica i sluškinja sestara. Na izvanredan je način umjela biti uz bolesne: tješiti ih, hrabriti i liječiti (usp. Proces 5; FF 3073). U Pravilu Klara želi poglavaricu dostojnu služenja i na zajedničku korist sestara. Posebno tješiteljicu žalosnih: da u duši koje žalosne sestre ne bi prevladao očaj (usp. PKI IV, 9-13; FF 2776-2779). Vjerna idealima i radi zajedničkoga dobra, Klara je sestre opominjala, upozoravala i nalagala pokoru (usp. OKI 67-70; FF 2849).

Tako je zajedništvo života i suodgovornosti u Svetome Damjanu ubrzo postalo proročki znak za monaške zajednice, ali i za Crkvu. Autoritet je doista bio u službi zajedništva, u službi promicanja Božjega milosrđa i Božje utjehe. Zato je zajednica i mogla biti otvorena svjetskim horizontima, zajedništvu s Manjom braćom, te prijateljstvu s crkvenim dostojanstvenicima i građanima Asiza.

JEDINSTVO FRANJEVAČKE OBITELJI

Već smo rekli koja je uzajamnost i koja bratska povezanost postojala između Siromašnih sestara u Svetome Damjanu i Franjina bratstva, pogotovo prvih godina. Klara je jedincatost obitelji u različitosti umjela očuvati sve do svoje smrti. Ona »Božanska legenda«, koja je postojala između Franje i Klare, poslije Franjine smrti nastavila se između pojedinih članova jedne i druge zajednice, kao na primjer između Klare i brata Leona, što je očuvalo jedinstvo obitelji. Poslije Franjine smrti braća su se u poteškoćama i nejasnoćama utjecala Klari u Sveti Damjan. Imali su u njoj nadomjestak Oca, a u potrebi utjehu i sigurnost. Zna se da je brat Leon u kritičnome času kod sestre Klare sakrio Legendu trojice drugova. Isto su tako braća osjećala, kako je ona, koja je prva posvojila Franjin ideal evanđeoskoga života u najuzvišenijemu siromaštvu, sposobna unositi ga i pronositi kroz već nemoćnu zajednicu da nastavi Franjin ideal.

Nedugo iza Franjine smrti jedinstvo franjevačke obitelji postalo je bolna točka! Stoljećima silni naponi velikih ljudi franjevačkoga reda i Crkve da sačuvaju pravno jedinstvo uspjeli su sačuvati tek minimum duhovoga jedinstva, pa smo do danas ostali franjevačka obitelj. Drugi vatikanski sabor poslao nas je na Izvore, pa smo se iznova prepoznali braćom i sestrama u našim Ogledalima Franji i Klari. Zahvaljujući Bogu za bogatstvo današnje različitosti, žarko smo poželjeli kvalitete prvotne franjevačke obitelji.

Na prvotno jedinstvo franjevačke obitelji usrdno nas pozivaju naši Generali u svome okružnom Pismu iz 1991. godine (kojega na žalost do danas nemamo na hrvatskome jeziku!». Oni pišu da se »na jedinstvenome evanđeoskom putu za sve zasniva jedinstvo mnogolike

franjevačke obitelji, koja se do danas razvila u čudesnu raznolikost usmjerenja i razgranatosti. Osobitu i konkretnu pažnju treba posvetiti ponovnome uspostavljanju dubljih uzajamnih veza Manje braće i Sestara klarisa« (Lettera, cit. dj., br. 51). Zato u istome broju Pisma smatraju da temeljno jedinstvo franjevačke obitelji mora postati ključno mjerilo međufranjevačke formacije i suradnje, što na poseban način za Sestre klarise traže od Manje braće, ali i od ostalih zajednica franjevačke obitelji (Isto).

Ići nam je uvijek na Izvore! Piti nam je čistu vudu! Hraniti nam je naše ogranke gorostasnoga stabla Franje i Klare kroz njihove duboke korijene. Tako će se ogranci sa svim svojim grančicama zelenjeti i ploditi bratstvom i jedinstvom!

VJERNI KLARI I NAŠEMU VREMENU

Obnova Drugoga vatikanskog sabora dovela je dotle da »sve Klarise cijeloga svijeta žele potpunu vjernost majci Klari. Znak takve želje je raširena čežnja za povratkom Načinu života ili Pravilu iz 1253. godine..., jer je ono izišlo iz Klarina srca i duše, nadahnuto snagom Duha Gospodnjega... Stoljeća, duboke promjene vremena, raznolikost ljudskih potreba iziskuju zdravu i odlučnu obnovu u raznolikosti oblika, što svjedoči jednoga Duha koji čini sve u svima« (Lettera, cit. dj., br. 56). Ovakova obnova traži potpuno međusobno poštivanje, bez svojatanja Franje i Klare. Isto tako traži veliku i ustrajnu pomoć i suradnju.

Vjerujem da i ostale franjevačke zajednice čeznu za dubljom i svestranijom obnovom u Franjinu i Klarinu duhu, u duhu Asiza iz 1986. godine kao i u duhu Pisma naših Generala, citiranoga u ovome izlaganju. Klarine vrjednote dovest će svakoga čovjeka dobre volje Duhu Gospodnjemu i njegovome svetom djelovanju. Tako ćemo u Klarinu duhu liječiti i oplemenjivati svoju dušu i duše svoje braće i sestara; snažiti dušu našega patničkog naraštaja i popravljati Božju kuću...!

ZAKLJUČAK

I na kraju, Klara — proročki znak i za danas — itekako nam je poruka i izazov! Ljudske i kršćanske vrjednote, koje je Klara ostvarila u svome životu i po kojima je i danas svjetlo i putokaz u Crkvi, mogu nam pomoći da se uzdignemo iznad svoga vremena. Da učinimo radikalne prekide s onim što nas sputava da se stavimo u službu svih

ljudi i svega stvorenja. I to, ovoga časa, na poseban način u službu nepravedno osiromašenih! Od Franjina i Klarina gledanja na siromaštvo izravan je put prema solidarnosti i miru, na što nas uvijek iznova pozivaju naši Utemeljitelji i najnoviji papinski dokumenti (usp. Lettera, cit. dj., br. 59).

BILJEŠKE

¹ Lettera dei Ministri generali delle quattro Famiglie Francescane alle Clarisse, a tutte le claustrali francescane a coloro che amano Chiara e Francesco in tutto il mondo in occasione dell'ottavo centenario della nascita di santa Chiara (1193.—1993.), *Chiara d'Assisi Donna nuova*, ed. Famiglie Francescane, Roma, 1991.

² Usp. Margaret Carney, Chiara d'Assisi, la prima donna francescana e la sua forma di vita, ed. Borla Roma, 1994., str. 208.—216.

LITERATURA

Fonti Francescane, Vol. I. i Vol. II., Movimento Franciscano, Assisi, 1977.

Chiara d'Assisi — donna nuova, Lettera dei Ministri generali delle quattro Famiglie Francescane alle Clarisse, ed. Famiglie Francescane, Roma, 1991.

Piero Bergellini, *Cvjetići svete Klare*, Symposion, Split, 1992.

Margaret Carney, *Chiara d'Assisi*, la prima donna francescana e la sua forma di vita, ed. Borla Roma, 1994.

Felice Accrocca, *Chiara d'Assisi — donna nuova*, (Atti del Convegno di studi, Anagni, 30. gennaio 1994. ed. Porziuncola 1994.)

POSLANJE POSVEĆENOGA ŽIVOTA U NOVOJ EVANGELIZACIJI (teološko-apostolske odrednice IX. sinode 1994.)

UVOD

Golem je napor učinjen u pripravi IX. redovite sinode biskupa za jesen ove godine koja će imati za temu: »Posvećeni život i njegova zadaća u Crkvi i u svijetu«. Cijeli pontifikat sadašnjega Pape obilježen je sustavnim naporom da pokrene cijelu Crkvu kako bi se svim silama zalozila u novoj evangelizaciji na izmaku drugoga i na pomolu trećega tisućljeća kršćanstva. U taj napor on sam unosi sadržaj velikih tajna naše vjere kroz enciklike u kojima razlaže ulogu Presvete Trojice, Krista i Duha Svetoga, nastavlja enciklikom o Otkupiteljevoj Majci, poziva na društvenu obnovu u velikim socijalnim pobudnicama, s tom se nakanom obraća laicima, a eto sada okuplja i cjelokupni episkopat da na idućoj Sinodi biskupa razmotri ulogu posvećenoga života u Crkvi i u svijetu. Možda je smjelo kazati, ali čini se da nikad u povijesti Crkve nije pokrenuta tako široka i plodna rasprava o mjestu i ulozi redovništva u Crkvi i u svijetu kao ovom prilikom. Tri su pozamašna teksta objavljena u kojima se pod različitim vidicima razmatra uloga posvećenoga života u novoj evangelizaciji. Najprije je objavljen tzv. Nacrt (Lineamenta) u kojemu je snažno podvučeno što institucionalna Crkva misli o redovništvu i što od njega očekuje. Taj je Nacrt trebao poslužiti cijeloj Crkvi da se uključi u pripravu za Sinodu, što je i učinjeno. Rezultat veoma žive rasprave jesu dva daljnja dokumenta. Jedan, kojega je pripremila Kongregacija za Institute posvećenoga života i družbi apostolskoga života pod naslovom »Bratski život u zajednici« (objavljen 2. veljače 1994.), u kojemu posebno dolazi do izražaja što same redovničke zajednice misle o sebi i o očuvanju svog identiteta. U tom je tekstu više riječ o redovništvu »ad intra«; i drugi, definitivni tekst, tzv. radni dokument koji će biti predmetom rasprave na samoj Sinodi, koji je pod naslovom »Posvećeni život i njegova zadaća u Crkvi i u svijetu« objavljen 20. lipnja 1994. Od ova tri dokumenta prvi, tj. Nacrt, objavila je u hrvatskome prijevodu i naša Konferencija viših redovničkih poglavara god. 1993. Taj je dokument bio već predmetom rasprave na savjetovanju redovničkih odgojitelja i odgojiteljica u svibnju ove godine. Misli koje slijede, većim di-

jelom već su izrečene na spomenutom savjetovanju, s tim što sam ih za ovu zgodu imao prilike popuniti dokumentima koji su uslijedili. Napominjem da su dokumenti komplementarni, uz napomenu da treći, radni dokument želi nekako objediniti prva dva.

Sinoda želi biti prigoda »da opća Crkva postane svjesna stvarnosti naravi i zadaće posvećenoga života« (Nacrt, 1). U tu opću obnovu ustanova posvećenoga života i družbâ apostolskoga života moraju biti uključeni sami članovi tih zajednica ali i sve druge crkvene strukture i svi članovi Božjega naroda, naročito biskupi, svećenici i laici. Svi se oni pozivaju na »molitvu, proučavanje, prosuđivanje«, »da pridonesu obnovi posvećenoga života u onome što se odnosi na duhovni, bratski i apostolski život«. Crkva je svjesna da su članovi ustanova posvećenoga života na mnogim područjima već pružili svoj dragocjeni doprinos u proučavanju velikih zadaća Crkve kao što su: pravda u svijetu, naviještanje Evanđelja, katehizacija, obitelj, pomirenje i pokora. Ta njihova dragovoljna spremnost razlog je da Crkva s pravom i ovom prilikom na njih računa kad je riječ o novoj evangelizaciji jer su oni »u pravome smislu dragovoljci i slobodni da ostave sve i pođu propovijedati Evanđelje u sve krajeve svijeta. Oni su poduzetni i njihov apostolat često se odlikuje izvornošću, izvanrednom darovitošću, a što sve izaziva divljenje« (Nacrt, 2). To su razlozi da Crkva uz dva specifična zvanja u Crkvi, svećeničko služenje i laikat, ubroji i posvećeni život (Nacrt, 2). Sinoda sebi postavlja jasan zadatak: uključiti zajednice posvećenog života u novu evangelizaciju Crkve i svijeta, u ono što je već II. vatikanski koncil podvukao kao poslanje Crkve »ad intra« i »ad extra«. U tome smislu biskupi se žele uključiti u samu obnovu redovništva, pružajući pomoć »da postanete evanđeoski kvasac i navjestitelji blagovijesti kulturama trećega tisućljeća i društvenim uređenjima naroda« (Nacrt, 3). Ova Sinoda želi biti »razgovor zajedništva«, gdje Crkva prepoznaje posvećeni život kao svoje blago, a posvećeni život se poziva na sve veće crkveno zajedništvo. U toj interakciji kreće se nakana Sinode.

1. TEOLOŠKI TEMELJI POSVEĆENOGA ŽIVOTA

Oslanjajući se na opis posvećenoga života prema Crkvenome zakoniku (Nacrt, 5) pripremni materijali za Sinodu podvlače tri bitna sastojka: poziv (zvanje), posveta i poslanje. Primjećujemo da su ove tri značajke u stvari pashalne stvarnosti. Uskrsli Gospodin poduzima inicijativu kad se javlja svojim (Mir vama!). Nakon toga poziva slijedi prepoznavanje Uskrsnuloga i druženje s njim (Gospodin je!), i na koncu poslanje (Idite i javite mojim učenicima..., Idite po svemu svijetu...). Svaki od ovih elemenata sadrži bitnu sastojnicu ljudskih i kršćanskih susreta, a onda navlastito duhovnoga procesa Bogu posvećenog života. Pri-

mjetno je koliko u ovim elementima važnu ulogu igra teandrički sinergizam (odnosno bogočovječanska suradnja) Božjega i ljudskoga, dakako s jasnim naglaskom da je Bog izvor i poticatelj zvanja. Poziv je dar »koji dolazi od Oca« (Nacrt, 6). Ono što se naziva redovničkom posvetom, u našim je dokumentima nazvano »homologhìa pròs Theón«, tj. »savez s Bogom« (Nacrt, 6, Instrumentum laboris /IL/, 44). Rabeći pojam saveza (foedus, kejômô na sirijskome), u ovome kontekstu korisnim smatramo primijetiti da je posvećeni život od svojih prapočetaka bio upravo to: savez s Bogom. U drevnoj Crkvi Sirije radikalni evandeoski dobrovoljci Kristovi nose naziv »sinovi i kćeri Saveza«. Dakle, nakon početne inicijative koja od Boga dolazi, u redovničkoj posveti riječ je o uspostavljanju svetog saveza između Boga i čovjeka. Taj savez Crkva ovjerovljuje time što prima prihvaćanje evandeoskih savjeta. I tu valja primijetiti kako je u drevnoj Crkvi Sirije ovo crkveno ovjerovljenje »sinova i kćeri Saveza« bilo najtješnje povezano s liturgijskim činom krštenja. To je znak da redovnička posveta od davnine ima svoj korijen u krsnoj posveti, što je uostalom podvukao II. vatikanski koncil. Kao treći element posvete jest poslanje kojim Crkva povjeravajući zaduženja posvećenim osobama ostvaruje u svijetu Kristov nalog: »Idite po svemu svijetu...«, i što je jasan poziv redovništvu da je poslanje bitna značajka i poziva i posvete.

Ova se posveta ostvaruje prihvaćanjem evandeoskih savjeta čistoće, siromaštva i poslušnosti kao »oblik života koji je Božji Sin izabrao za sebe, kada je došao na svijet da izvrši Očevu volju« (Nacrt, 7). »U svojoj biti, dar evandeoskih savjeta jest sudjelovanje u djevičanstvu, siromaštvu i poslušnosti Kristovoj, /.../, oni uvode u njegov osobni način života i djelovanja« (IL, 51). Naglasak je, dakle, na »nasljedovanju Krista« kao poglavitome razlogu evandeoskih savjeta. Primjećujemo da to nasljedovanje nije statičko. Cilj mu je »izvršiti volju Očevu«, čime se želi jasno pokazati na eklezijalni i općedruštveni značaj zavjeta. Po djevičanstvu i bezbračnosti posvećeni život odražava »zaručničku značajku vlastitoga darivanja, i time prvenstvo žive i djelatne ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu« (Nacrt, 7). Siromaštvo radi Krista traži od pojedinca i od zajednica, stvarno i duhom, siromašan, trijezan i radin život, te umjerenost u upotrebi i u trošenju dobara... (Nacrt, 7). Zavjet poslušnosti, naslonjen na Kristovu kenozu i poslušnost »sve do smrti, i to smrti na križu« (Fil 2, 8), uvodi nas u podlaganje volji Božjoj. Dakako da su sva ova tri evandeoska savjeta u svojoj primjeni nošena bogoslovskim krjepostima vjere, nade i ljubavi. Zavjeti ovako shvaćeni predstavljaju »cjelovit smisao Evanđelja« (Nacrt, 8), pa zato oni imaju i društveno značenje. Naime, život u djevičanstvu i čistoj ljubavi znakovit je odgovor društvu koje »boluje od pretjerane trke za užitkom i od sebičnih obespravljivanja koja se protive čistoj i sveobuhvatnoj ljubavi«; ono je »generator« bratstva, po njemu se na najbolji način stvara zajedništvo u vla-

stitoj zajednici (IL, 52); društvu u kojemu vlada »pretjerana briga oko stjecanja i korištenja stvari« život u evanđeoskome savjetu siromaštva nudi »triježnost i unutrašnju slobodu evanđeoskoga siromaštva i podjele dobara«; evanđeoski savjet poslušnosti u bratskom zajedništvu i poslušnosti Božjemu naumu odgovor je današnjemu čovjeku koji »povećava volju za gospodarenjem sve do tlačenja drugih«. Ukratko, znakovitost evanđeoskih savjeta u suvremenome svijetu poziv je na prvenstvo ljubavi prema Bogu i bližnjemu kao uvjet izgradnje istinske kulture rasvijetljene Kristovom ljubavlju. Ako je bit evanđeoskih savjeta slijeđenje Krista, savršena čovjeka, onda »svaki koji slijedi Krista, savršena čovjeka, i sam postaje više čovjek« (GS 41, IL, 55).

Uz govor o zavjetima pripremni dokumenti za Sinodu posvećuju vidljivo mjesto govoru o zajedništvu kao ključnoj sastojnici u razvijanju života u zajednici. Biblijsko-povijesni temelj zajedništva nalazimo u prvoj jeruzalemskoj zajednici (usp. Dj 2, 42-47; 4, 32-35). Njome se kao idealom hrani patrističko monaštvo. Svi drevni monastički utemeljitelji u jeruzalemskoj zajednici vide paradigmu zajedničkoga kršćanskog života. Primjetno je da Nacrt razlikuje pojam zajedništva od pojma zajednice. Naime, zajednice su povijesne realnosti, a zajedništvo nadnaravna kategorija. Zato su zajednice posvećenoga života u svojim zemaljskim realitetima pozvane da svojim zajedništvom, kao zadatkom koji nikada nije do kraja ostvaren, »pruže svjedočanstvo vrhunske vrijednosti ljubavi Kristovih učenika« i u Crkvi kao zajednici, ali i u svijetu. Tu je osobito naglašena eshatološka dimenzija posvećenoga života.

Za postignuće ovakvih ciljeva zajedničkoga života sinodalni dokumenti sažimlju vrijednote koje je donio II. vatikanski koncil: odricanje od svijeta i posveta Bogu, kristocentričnost, pashalna značajka posvete dragovaljnim poništenjem, poniznošću i poslušnošću, predanjem služenju Crkvi, skladnim povezivanjem molitvenoga života, osobito kontemplativnoga, i djelatnosti. Uz ove koncilske smjernice sada se u Nacrtu podvlače i neke suvremene tečevine koje se smatra pokoncilskim i aktualnim zahtjevima, naročito u cilju svjedočenja u svijetu. To su: prvenstvo ljubavi prema Bogu i *bližnjemu*, euharistijsko slavlje kao nepatvoreni izvor kršćanske duhovnosti, važnost čitanja, razmatranja, kontemplacije i živoga iskustva Riječi Božje (*lectio divina*); naglasak se stavlja na trajno obraćanje po samozataji, stezi, sakramentu pokore, duhovnim vježbama, i konačno pobožnost prema Djevici Mariji. Vjerni tim sredstvima posvećenja redovnički život postaje »živo svjedočanstvo istine i snage Kristova Evanđelja za društvo«. Njima se odgojem i dozrijevanjem ostvaruje postupno urastanje pojedinca u zajednicu, a zajednica postaje »škola ljubavi« u kojoj se iz dana u dan strpljivo prelazi iz »ja« u »mi« (*Bratski život u zajednici*, 25, 39). Te stvarnosti ostaju trajan zadatak obnove, pa je potreban i ispit savjesti u zajednicama jesu li mu vjerne u konkretnosti?

2. RAZNOLIKOST KARIZMATSKIH ISKUSTAVA I KRITIČKA PROSUDBA

Sinodalni nacrti uz ove teološke odrednice redovništva vidljivo mjesto posvećuju fenomenološkom presjeku ustanova posvećenoga života, kako onih zajednica koje su nastale tijekom povijesti, tako i novih koje se javljaju. Karizmatički izvor nastanka redovničkih zajednica tijekom povijesti smatra se nedvojbenim darom svetosti Crkve, oni spadaju u »memoriju« Crkve. Crkva ih je kao takve prepoznala i prihvatila. U tome se duhu izjašnjava i II. vatikanski koncil promatrajući redovničke zajednice kao »milost koja se očituje u svojem povijesnom razvitku preko karizama osnivatelja« (Nacrt, 14). No, Nacrt se ne zaustavlja samo na povijesnoj dimenziji, već podvlači aktualnost tih darova, karizama, koje moraju biti usmjerene na izgradnju Crkve, na dobrobit ljudi i na potrebe svijeta. Svaka karizma nastala u povijesnom tijeku sigurno ima neke aktualne specifičnosti po kojima se i danas »posebno uključuje u svijet« (Nacrt, 16), pa se zato »nijedna karizma ne smije mijenjati ni izopačiti, nego čuvati i obnavljati u punoj poučljivosti zakonitoj crkvenoj vlasti« (Nacrt, 16). U tome smislu svoju aktualnost moraju naći kako monaški redovi Istoka i Zapada, tako i prosjački i kontemplativni redovi. Ako to nisu kadri postići na adekvatan način, neće biti čudno ako neki nestanu da bi na njihovo mjesto došli novi, svjedočki svježiji. Kako primjećujemo, opet je naglasak stavljen na evangelizacijsku ulogu koju imaju ustanove posvećenoga života. Dapače, izričito se stavlja u zadatak pastirima Crkve, da »rasuđuju može bitno pravno odobravanje« karizmatičkih darova. Tu se očito misli na nova iskustva apostolske i kontemplativne orijentacije koja se rađaju: svjetovne ustanove, družbe apostolskoga života, pustinjaci muškoga i ženskoga spola, posvećene djevice i udovice, pa čak stanoviti pokuši posvećenoga života onih koji su vezani ženidbom, jer »mnogi od tih pokusa, koji se ponekad razvijaju velikom životnom snagom, zaslužuju da se prate prosvjetljenim rasuđivanjem i mjerodavnim vodstvom« (Nacrt, 24, IL, 32ss). U tome nabranjanju novih iskustava posvećenoga života Nacrt i Radni dokument pokazuju i na dragocjenu pojavu zajednica posvećenoga života žena kojima Crkva puno duguje, naročito na misijskome i apostolskome polju, u odgoju, u društvenoj djelatnosti. Sve te nove pojave pokazuju na hitnu potrebu jasnijega definiranja uloge redovnika laika koji u kleričkim zajednicama ne dolaze dovoljno do izvornoga svoga poslanja i čije dostojanstvo, odgoj i obrazovanje, kako u laičkim ustanovama tako i u kleričkim valja produbiti i osvijetliti. Zapažamo u Nacrtu očit pomak prema »deklerikalizaciji«, »jer mnogi vjernici pogriješno misle da muški laički život mora biti spojen sa svećeništvom, dok on u stvarnosti predstavlja posvetu u njezinoj najvećoj jednostavnosti« (Nacrt, 21). Ta preorijentacija razmišljanja o bogatstvu ustanova posvećenog života napose dolazi do izražaja u govoru

o svjetovnim institutima u kojima »njihovom posvetom život laika ima poseban odnos prema posvećivanju vremenitih stvari« (Nacrt, 22). Naglasak je, dakle, na zadatku »posvećivanja svjetovnosti« koji posvećeni laici imaju snagom samih sakramenata, ali preko evandeoskih savjeta tu ulogu oni preuzimaju kao osobiti zadatak u svjetovnim institutima. Ne možemo se oteti dojmu da je u ovome presjeku različitih zajednica velik prostor posvećen novim zajednicama. Je li to znak da je došlo vrijeme da neke povijesne zajednice moraju postati svjesne svoga »umijeća umiranja (ars moriendi)«, ili su pak ove nove toliko pozitivan znak vremena da ih nije moguće zaobići? Svakako, čini nam se da Sinoda jako računa na ova nova iskustva kao na pozitivan izazov redovništvu.

Važno mjesto u pripremnim materijalima za Sinodu zauzima kritička prosudba redovništva. Vrijednuju se, doduše, i pozitivna dostignuća pokoncijske obnove, ali se jasno pokazuje i na promašaje, odnosno propuste. Ova je kritička analiza u Nacrtu izražena riječima »vedra prosudba (discernement) sadašnjega stanja« (Nacrt, 25). Donose se svjetla i sjene obnove. Kao pozitivni plodovi obnove posljednjih desetljeća, dakle pokoncijskoga razdoblja, nabrajaju se: jasnija svijest o evandeoskim i bogoslovskim temeljima posvećenoga života utemeljena na kristološkome, pneumatološkome i eklezijalnome značenju; veće vrjednovanje zajedničkog slavljenja Euharistije i Časoslova; vrjednovanje osobe u zajednici, značenje osobnoga zalaganja i svijest zajedničke odgovornosti; proučavanje i pronalaženje karizme osnutka, odnosno vlastitih izvora; otkrivanje crkvenoga osjećanja utemeljitelja; svjedočenje ljubavi prema potrebnijoj braći s herojskim primjerima sve do mučeništva. Uz ove vrjednove valja posebno istaknuti neke zaista nove fenomene koji su se iskristalizirali u posljednje vrijeme. Među takve svakako treba zabilježiti uključivanje posvećenoga života u mjesnu Crkvu po kojoj su zajednice postale svjesnije svoje pripadnosti otajstvu opće Crkve; zatim vidljiva suradnja među raznim ustanovama i zajednicama na nacionalnim i na međunarodnim razinama; posebno se podvlači porast zvanja u zemljama istočne Europe; kao izrazit znak vremena primjećuje se među zajednicama posvećenoga života jak društveni osjećaj prema potlačenima i marginaliziranim, tj. prema materijalnim i duhovnim siromasima (Nacrt, 26-27, IL, 104).

Uz ove pozitivne naznake upozorava se i na negativne pojave. Dokument ih nabraja ovim redom: nedostatak ravnoteže i znakovi stanovitosti zbrke na području duhovnih vrjednova u pitanju teologije, molitve, askeze i zavjeta; potom individualizam koji uzrokuje slabljenje zbiljskoga prihvaćanja vlastite karizme, a na štetu svjedočenja u društvu; tim negativnostima pribraja se i nedostatak zvanja u mnogim područjima i manjak oduševljenja za današnje oblike posvećenoga života (Nacrt, 28). Kao uzroci ovih pojava spominju se stanovitosti nedorečenosti na području vitalnih središta u kojima se kreće život današnjega čovjeka: isticanje slo-

bode, ljudskih prava i demokratizacije s izričitim naglaskom na vrijednosti ljudske osobe, ali unutar te svijesti i rast individualizma kao negativne pojave; zatim svijest ekonomskih razlika između bogatih i siromašnih, zalaganje u korist siromaha, gdje je borba za siromahe postala ključ tumačenja posvećenoga života, čime se oštro suzuje širina posvećenoga života; pojava i otkrivanje novih autohtonih kultura izoštrila je osjećaj za marginalizirane; porast svijesti mladih Crkava »trećega svijeta« i s time u svezi rast zvanja u tim dijelovima. Često se ta autohtona zvanja htjelo presaditi u »prvi svijet« gdje su zvanja u padu. Time su ona bila istrgnuta iz svoje prirodne sredine s negativnim posljedicama; promocija žene i otkriće njezina dostojanstva i poslanja, kao znak vremena, ponekad su išli prema neprihvatljivome zahtjevu prava sudjelovanja žene u crkvenome životu na način feminističkih pokreta; porasla sekularizirana svijest u životu zajednica posvećenoga života uzrokovala je slabljenje vjere, mlitavljenje svjedočenja Evanđelja i Gospodinova pobjedničkoga križa; u trenutku »postmoderne« kulture koja se pomalja, a koja se protivi evanđeoskim vrijednostima, osjeća se gubitak obraćeničkoga žara koji bi imao proročki odjek i pružao eshatološku dimenziju životu, kulturi, radu, zalaganju za čovjeka današnjice; glad i žeđ za religioznošću i za transcencijom kod današnjega čovjeka poprima neku nejasnu orijentaciju i pospješuje rast različitih religioznih sekta i sljedbâ (Nacrt, 29).

Da bi se spriječila ta negativna spirala valja posegnuti za zdravim korijenima duhovnosti iz monastičke i kontemplativne baštine i njima hraniti duhovni život laika i drugih crkvenih pokreta u društvu. To bi bilo i od goleme koristi za obnovu već postojećih zajednica posvećenoga života. Povlaštena ljubav i opredjeljenje za siromahe koji danas poprimaju raznolike oblike, od duhovnih i moralnih do materijalnih i socijalnih siromaštava (besposlenost, prognaništvo, etnička čišćenja, droga, sida) (IL, 104), traži od zajednica posvećenoga života da u vlastitim izvorima pronađu ključ kojim će pomoći »najmanjima« (usp. Mt 25, 40), posebice mladima, izgubljenima i razočaranima suvremenom kulturom, često bez nade u budućnost. Tu se ozbiljno postavlja zadatak da ne budemo samo zajednice koje će pomagati siromahe, nego koje će znati i htjeti biti sa siromasima, dijeleći s njima njihovu sudbinu (Nacrt, 29g, IL 104). Ovdje s velikom odgovornošću primjećujemo da u našim ratom opustošenim krajevima i moralno ranjenim obiteljima ova zadaća postaje za nas osobito aktualna. Čini se da je jedna od poglavitih zadaća naših zajednica stvaranje prostora za pomirenje i za čovjekoljublje ponad nacionalnih i religioznih razlika i duhovnih animoziteta. Bogu posvećene osobe time će najviše pomoći svome narodu u njegovu nacionalnome i duhovnome razvitku. Ako mi, redovnici i redovnice i ostali evanđeoski »dobrovoljci« ne vidimo tu svoju poglavitu zadaću, od koga se možemo nadati da će ozdravljujuće djelovati među ljudima? Tko će ponijeti teret duhovne obnove? U tome zadatku vidim stvarnu proročku ulogu Bogu posvećenih osoba i zajednica u našem narodu.

Posvećeni način života na idućoj se Sinodi mora suočiti s nekim urgentnim problemima koji su očiti. Općenito u sjevernim i zapadnim zemljama naše planete, gdje je visok standard, bilježi se naglo opadanje zvanja i napuštanje redovničkoga života, što dovodi do nemogućnosti obavljanja onih djela koja su tijekom povijesti bila povjerena redovničkim zajednicama. Naprotiv, zemlje Juga i Istoka bilježe osjetan porast redovničkih zvanja. Primjećuje se, međutim, da često u tim zajednicama nedostaje teološko usmjerenje i crkvena obnova, kako bi u suradnji s biskupima doista odgovorile apostolskim zahtjevima i društvenoj obnovi svojih zemalja. Pripremni dokumenti za Sinodu uz to izričito pozivaju zajednice posvećenoga života, koje žive u zemljama s većinskim stanovništvom drugih kršćanskih zajednica, da se dijaloški nadahnjuju na bogatstvu monaške tradicije koja je kod njih u velikoj cijeni. Ista apostolska metodologija vrijedi i za zajednice koje žive u zemljama s većinskim stanovništvom drugih drevnih religija i kultura. U takvim se sredinama traži ravnoteža između svjedočenja za identitet vlastite posvete s jedne strane, te inkulturacije i dijaloga s kulturama u kojima se svjedoči s druge strane (Nacrt, 30).

Istaknuvši svjetla i sjene sadašnjega stanja zajednica Bogu posvećenoga života, sinodalni tekstovi odlučnim zahtjevima pokazuju na temeljne pravce sadašnje obnove. To čine na dvojak način. Najprije naznačuju unutarnje pretpostavke duhovne obnove. To su:

a) obnovu valja svakako nastaviti. Ona nije dovršena stvarnost, nego uvijek u »obraćenjskome« stavu, »uvijek u hodu«;

b) bez stvarne askeze, strogoće života unutar zajednica, nije moguće izvesti obnovu;

c) duh osnivača valja otkriti u takvome svjetlu da on bude istodobno nepatvoreni duh vlastitih izvora ali i djelotvorno govorljiva poruka za sadašnje dobro Crkve. Vlastitu karizmu nužno je povezati s novim potrebama Crkve suradnjom i zajedništvom s općom i krajevnom Crkvom, Papom i biskupima (Nacrt, 31).

Nakon ovih unutarnjih duhovnih pretpostavki, na sasvim se izričit način spominju tri poglavita apostolska zadatka na kojima Bogu posvećene zajednice moraju sa svim marom poraditi. To su:

a) promicanje zvanja; zbog vjerske i moralne krhkosti tih zvanja potrebno je u obrazovanju puno brige posvetiti teološkim, moralnim i duhovnim vrijednostima kandidata, jer su često temelji veoma slabi;

b) jedinstvo života, odnosno jedinstvo poziva, posvete i poslanja. Prava posveta teži služenju u Crkvi u predanome apostolatu. Ali služenje nije autentično ako nije hranjeno snažnim duhovnim životom (usp. Bratski život u zajednici, 58ss);

c) jedan od temeljnih prioriteta za Crkvu danas jest inkulturacija (ukulturenje). Od Bogu posvećenih zajednica traži se da budu promicatelji autentičnih duhovnih i kulturnih vrijednosti među narodima koji se uklju-

čuju u evanđeoski svijet. Dapače, tzv. »prvi svijet« danas mora biti poučljiv za duhovne vrijednosti koje dolaze iz mladih Crkava i novih kultura. U cjelokupnome tom zadatku traži se inkulturacija, akulturacija i dijalog među kulturama, te među religijskim vrijednostima. Čvrsto ukorijenjeni u vlastitim duhovnim temeljima taj dijalog neće umanjiti autentičnost vlastite karizme.

3. POSLANJE POSVEĆENOGA ŽIVOTA U NOVOJ EVANGELIZACIJI

Svi pripremni dokumenti za Sinodu imaju za operativni cilj govor o poslanju. Taj se pak govor temelji na središnjoj koncilskoj ideji da je Crkva zajedništvo. Svijest da je Crkva zajedništvo došla je poglavito do izražaja na izvanrednoj Sinodi povodom 20. obljetnice II. vatikanskoga koncila 1985. god. Polazeći od ove prvotne ideje, pripremni dokumenti za Sinodu predlažu da se promotri i »osvijetli nazočnost i poslanje posvećenoga života unutar živoga usklađenog zajedništva Crkve« (Nacrt, 34; cijeli treći dio Radnoga nacrtu /IL/ posvećen je temi: Posvećeni život u crkvenome zajedništvu). Od zajednica posvećenoga života se traži ne samo da »razvijaju i očituju nepatvoreni crkveni osjećaj«, nego da »osjećaju Crkvu« poistovjećujući se s njom (Nacrt, 35). Dakle, oni ne samo da jesu u Crkvi, nego su na najizvrsniji način Crkva, oni su »stručnjaci zajedništva«, drugim riječima »stručnjaci Crkve«. Posvećene osobe su »zajedništvom života, molitvom i apostolatom« znakovi bratskoga zajedništva u Božjemu narodu (Nacrt, 35). Dakako da se za to osjećanje Crkve traži usko zajedništvo s hijerarhijom Crkve, mjesnom i općom, kao i suradnja između biskupskih konferencija i konferencija viših poglavara, a sve to s ciljem promicanja »djelotvorne suradnje za dobrobit Crkve« (Nacrt, 38; IL 66-85). Budući da mjesna Crkva predstavlja povijesni prostor u kojemu nastaju zvanja posvećenoga života, neophodno je značajno da se ta »zvanja za opću Crkvu ostvaruju u sastavu mjesne Crkve«, jer se i jedinstvo s općom Crkvom ostvaruje preko mjesne Crkve (Ivan Pavao II., Nacrt, 39). Zato postoji organska interakcija između dijecezanskoga i redovničkoga svećeništva kroz jedan prezbiterij (IL, 79). Oslanjajući se na koncilski dekret »Christus Dominus« i na smjernice dokumenta »Mutuae relationes«, biskupi su pozvani da »moraju preporučivati zakonitu samosvojnost ustanova... i suradnju između klera i vjernika biskupije« u »crkvenome zajedništvu« i zdravoj subsidijarnosti (IL, 81).

Kad je u pripremnim dokumentima riječ o pastoralnim potrebama, posebice glede preuzimanja župskoga služenja, govori se da treba »osigurati prikladnu ravnotežu« (Nacrt, 40) između pastoralnih zahtjeva i posebnosti karizme i duhovnosti, tako da karizma jedne zajednice bude na dobrobit cijele biskupije. U tome se kontekstu govori i o »osiromašnju

posvećenoga života, a i same krajevne Crkve«, ako bi se nazočnost jedne redovničke zajednice u biskupiji ograničila na župsko služenje. »Najbolji način kojim redovnička zajednica služi Crkvi jest da bude vjerna vlastitoj karizmi«, naglašava dokument »Zajednički život u zajednici« (br. 61).

Znakovitom nam se čini pozitivna ocjena »dubljega zajedništva zajednicâ posvećenoga života s vjernicima laicima« (Nacrt, 41). Ta obnovljena svijest rođena je iz samoga poimanja Crkve kao zajedništva, potom iz obnovljenoga iskustva zajedništva na temelju krsnoga dostojanstva svih vjernika, kao i iz povijesnih uvida prema kojima su i same zajednice posvećenoga života niknule kao laička iskustva. Na ovim stozerima još se očekuje teološki razvitak i produbljenje (Nacrt, 41).

Nova evangelizacija jest onaj precizni pravac kojim sadašnji Papa i s njim cijela Crkva želi upravititi sve svoje vitalne energije na izmaku drugoga i pomolu trećega tisućljeća kršćanstva. Sinoda koja je pred nama tim pravcem neizostavno usmjeruje i ustanove posvećenoga života i družbe apostolskoga života. Dapače, oni tim pravcem »moraju« krenuti i biti »prvi na putu« samim time što su odabrali živjeti prisnim zajedništvom s Gospodinom, što je nužna pretpostavka evangelizacije (Nacrt, 42). Naime, nova evangelizacija, da bi zaista bila nova, mora biti »nova u žaru karizme«, nova u »izražajima« i u »radišnoj poduzetnosti« (Nacrt, 42). Svi ovi zahtjevi nalažu da najprije budu utjelovljeni u »osobama i u zajedničkome životu« tako »da se navještaj podržava samom snagom evanđeoskoga svjedočenja« (Nacrt, 42). U novoj evangelizaciji od osoba i zajednica posvećenoga života ne traži se tek da se zadovolje s uvodnim navještajem ili pastoralnom djelatnošću već, sasvim osobito, njihova je zadaća raditi na posvećenju cjelokupnoga ljudskog društva. Rekao bih da se ovdje primarno radi o kršćanskome očvječenju čovjeka i društva, kako bi današnji čovjek otkrio živi odnos s Bogom Stvoriteljem i Otkupiteljem, stekao osjećaj za Boga. U tome kontekstu članovi ustanova posvećenog života, naročito kontemplativne zajednice, imaju zadaću negovati zdrav duhovni ekumenizam s drugim kršćanskim Crkvama i »monaškim« iskustvima drugih religija. U novije vrijeme objavljen je i jedan dokument Međunarodne komisije za međureligijski monastički dijalog (DIM) pod naslovom »Kontemplacija i monastički život« (DC br. 2090, 20. ožujka 1994.) u kojemu se daju kriteriji za taj dijalog.

Poglaviti zadaci nove evangelizacije, uz neke koje smo već spomenuli kad je bilo govora o poslanju ustanova posvećenoga života u suvremenome svijetu, imaju ove prioritete:

a) svjedočiti ljubav Božju u svijetu življenjem životom Blaženstava i djelima milosrđa. Raznolikost toga služenja traži obrazovanje za zrele i cjelovite osobe;

b) posvetiti brigu mladima koji u zemljama visokoga standarda u traženju velikih uzora (npr. u sportu) često postaju žrtve spletkarenja, isko-

rištavanja u neljudskim oblicima potrošačkoga života i lakih užitaka. Traži se iskren dijalog s mladima kako bismo po refleksiji nad tim ponudama otkrili Isusa bliskoga mladima i njihovim težnjama, »kako bi mogli naći smisao vjere i nade u civilizaciju ljubavi« (IL, 106). Posebnu ulogu tu imaju katoličke škole i druge katoličke institucije za mlade koje se otvaraju. Ovo je sasvim sigurno jedan od prioriteta na koji je naše redovništvo izazvano da odgovori;

c) poglavita (preferencijalna) ljubav za siromahe o kojoj je već bilo riječi pravi je izazov za zajednice posvećenoga života. Biti za siromahe i biti sa siromasima, pomagati im ne samo u materijalnome smislu nego pomoći im u njihovome ljudskom promaknuću, sudijeleći njihovo siromaštvo, tjeskobe i nade. To je zasigurno poslanje od prvorazrednoga značenja i veoma aktualno za ovo naše podneblje. Dakako da se valja čuvati da »takvo opredjeljenje ne izazove sukob s bitnim sastojcima posvećenoga života«, jer »izbor siromaštva ne smije postati isključiva ideologija koja postavlja uvjete i koja isključuje osobe« (Nacrt, 44c);

d) nazočnost u kulturi. Već je drevno monaštvo u svojim najboljim izdancima i likovima povezivalo vjeru i kulturu. U srednjemu vijeku samostani su bili rasadišta i nositelji »nove humanističke i kršćanske kulture«; mnoge posvećene osobe bile su promicatelji kulture u misijskim zemljama među narodima kojima su naviještali Evanđelje. Promicanje kulture, dijalog između kulture i vjere, kao i dijalog među kulturama tri su velika zadatka nove evangelizacije (IL, 107);

e) izgradnja civilizacije ljubavi. Pod ovom točkom podrazumijeva se više zadataka: djelovanje za stvar mira i pravde, za obranu života, ispunjavanje moralnoga zakona ljubavi upisanoga u ljudsku savjest, zaštita stvorenih stvari. Vrijednote su to istodobno ljudske i evanđeoske koje valja braniti i promicati (usp. Nacrt br. 27d).

4. UMJESTO ZAKLJUČKA: ZAJEDNIŠTVO SVETIH

Posvećeni je život oduvijek težio nasljedovanju Krista (sequela Christi); to je hodanje Kristovim stopama. Prva koja je radikalno tim stopama hodala bila je Djevica Marija koju mnogi instituti imaju za svoju zaštitnicu na koju se prizivaju kao na majčinsku vezu zajedništva unutar redovničke obitelji. U njoj su »izravno ili neizravno« oni znali otkriti svoj oblik života i apostolata. »Posvećeni život je kao jedan sažetak crkvene povijesti i kršćanske duhovnosti tijekom vjekova. Svojom nazočnošću i svojim karizmama doziva u svijest zajedništvo svetih u slavi« (Nacrt, 46). On je »memorija« svetosti i poslanja Crkve (IL 111). Crkva »po posvećenome životu... želi Krista objaviti svijetu i biti opći sakrament spasenja«, ona hoće »po zajedništvu svetih i po neprekidnoj predaji svetosti, ponazočiti osnovatelje i osnovateljice i njihovu karizmatšku milost, da

bi mogli, u zajedništvu svetih, sa svojim sinovima i kćerima nazočnima u putujućoj Crkvi, surađivati u novoj evangelizaciji» (Nacrt, 47). U ovo milosno vrijeme povijesti Sinoda zajednicama posvećenoga života predlaže četiri vjernosti koje će osigurati redovništvu sadašnjost i biti nada za budućnost. To su:

1. *Vjernost Kristu i Evanđelju u prvom redu.* Krist, Gospodin i Zaručnik svoje Crkve, Učitelj i Spasitelj posvećenih osoba, prvi je i zadnji razlog njihova života i poslanja; Evanđelje je korijen, norma i radost njihova življenja;

2. *Vjernost Crkvi i njezinu poslanju u svijetu.* Od posvećenih osoba se traži dar i spremnost da budu sjedinjene s Crkvom, da žive njezino otajstvo i crkveno zajedništvo, da se poistovjete s njenim poslanjem otvorenosti za potrebe našega svijeta u ovaj povijesni čas;

3. *Vjernost posvećenome životu i karizmi vlastite ustanove.* U nerazdruživu jedinstvu koje je djelo Duha Svetoga, posvećeni je život pozvan da bude ono što jest, u svome identitetu, zajedništvu i poslanju, vjeran svojim bitnim elementima koji blistaju po duhovnim i apostolskim karizmama svetaca pojedine redovničke ustanove.

4. *Vjernost čovjeku našega vremena.* Posvećene su osobe pozvane da budu dinamični svjedoci Božji u svijetu, istodobno kontemplirajući (motreći) Gospodina i potrebe ljudi našega vremena, kao i putove spasenja koje Duh sije po karizmama Evanđelja.

SVIJET I SVJETOVNOST U ŽIVOTU I SPISIMA SVETE KLARE

UVOD

Čiji je ovaj svijet u kojemu živimo? Božji? Ljudski? Od Zloga? Svijet koji je Bog oblikovao po mjeri svoje ljubavi, čovjek je — zaveden — preoblikovao po mjeri svoje zbunjenosti, oholosti i samodostatnosti. Čovjek, pozvan od Boga da bude sustvaratelj svijeta, iskazuje se svojim životom i djelovanjem i kao njegov razaratelj.

Ima li, onda, ovaj svijet budućnosti? Ima li čovjek u njemu budućnosti? Ima li Bog u njemu, u svijetu i u čovjeku, budućnosti?

Iščitavajući životopis i spise svete Klare zaključujem da ona sebi ta pitanja nije postavljala. Njezina pitanja bila su:

Kako se odazvati sadašnjosti svijeta? Kako se u nju uključiti? Kako se sada zauzeti za ljudski svijet? Kako se sada odazvati Božjemu pozivu?

Jer sadašnjost je zemlja budućnosti. Budućnost iz nje niče. Ta, za čovjeka je — po Isusu Kristu — i nebo izniklo iz zemlje. Nastanilo se — do svršetka svijeta — na njoj.

Ali, pođimo od početka.

BOŽJI SVIJET

Svijet je Božje stvorenje. Stoga psalmist kliče: »Gospodnja je zemlja i sve na njoj, svijet i svi koji na njemu žive. On ga na morima utemelji i na rijekama učvrsti« (Ps 24,1-2).

U Knjizi mudrosti čitamo: »Bože otaca naših i Gospode milosrđa, ti koji si riječju svojom stvorio svemir, i koji si sazdao čovjeka mudrošću svojom, da vlada nad stvorovima tvojim, i da svijetom upravlja u svetosti i pravednosti, i da sud sudi dušom pravičnom, daj mi mudrost... koja je bila nazočna kad si stvarao svijet...da uza me bude i potrudi se sa mnom, i da spoznam što je tebi milo« (Mudr 9,1-4, 9-10).

U istoj Knjizi zapisan je i sljedeći iskaz čovjekove zahvalnosti i udivljenja pred Božjom silinom i dobrotom: »Sav je svijet pred tobom kao

zrnce praha na tezulji, i kao kaplja jutarnje rose što se spušta na zemlju. A ti si milostiv svemu, jer možeš sve, i kroz prste gledaš na grijeh ljude, da bi se pokajali. Jer ti ljubiš sva bića, i ne mrziš ni jedno koje si stvorio. Jer da si štogod mrzio, ne bi ga ni stvorio. A kako bi išta moglo opstojati ako ti ne bi htio? Ili se održati ako ga ti nisi u život dozvao? Ali ti štediš, jer sve je tvoje, Gospodaru, ljubitelju života, i tvoj je besmrtni duh u svemu» (Mudr 11,22-26, 12,1).

SVIJET SUKOBA

»Bog je stvorio čovjeka za neraspadljivost, i učinio ga na sliku svoje besmrtnosti« (Mudr 2,23), ali »davlovom je zavišću došla smrt u svijet, i nju će iskusiti oni koji njemu pripadaju« (Mudr 2,24). Po njemu smo ranjeni »požudom tijela, požudom očiju i ohološću života« (IIv 2,16). Stoga nam valja umaknuti pokvarenosti koja je u svijetu zbog požude (2Pt 1,4) i jačati »u Gospodinu i u silnoj snazi njegovoj« (Ef 6,10). Sveti Pavao u svojoj poslanici potiče Efežane: »Obucite svu opremu Božju da se možete oduprijeti lukavstvima đavlovim. Jer nije nam se boriti protiv krvi i mesa, nego protiv Vrhovništva, protiv Vlasti, protiv upravljača ovoga mračnoga svijeta, protiv zlih duhova po nebesima. Zbog toga posegnite za svom opremom Božjom da uzmognete odoljeti u dan zli i održati se kada sve nadvladate« (Ef 6,11-13).

SVIJET SUSRETA

Svijet je prostor stvoren za susret Boga i čovjeka, prostor kroz koji je i Bog kao čovjek prošao da bi čovjeka otkupio — i kroz koji s čovjekom otkupljenim prolazi »u sve dane — do svršetka svijeta« (Mt 28,20). »Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni. Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudi svijetu, nego da se svijet spasi po njemu« (Iv 3,16-17). Isus je u svijet »k svojim došao (jer ih je ljubio, do kraja ih je ljubio), ali ga njegovi ne primiše« (Iv 1,11). Negostoljubljivost svijeta nije zbunila Isusa, ma koliko mu je boli nanijela, ma koliko mu boli nanosi. Svoje nije zbog toga doživljavao i ne doživljava manje svojim. Živeći u svijetu on je »pobijedio svijet« (Iv 16,33). Pobijedio ga je ljubavlju od koje nema veće: »život svoj položi za svoje prijatelje« (Iv 15,13). Pobijedio ga je i time što »onima koji ga primiše podade moć da postanu djeca Božja« (Iv 1,12).

Tako u svijetu uz grijeh živi i pravednost, uz patnju i otkupljenje od patnje. Po svojoj opredijeljenosti za Isusa čovjek je pozvan biti stvaratelj svijeta, prepoznavati i promicati istinske životne vrijednosti, ži-

votno se zauzimati za njih. Jer »svako je Božje stvorenje dobro i ne valja odbaciti ništa što se uzima sa zahvalnošću jer se posvećuje riječju Božjom i molitvom« (1 Tim 4,4). Čovjek se, naime, od svijeta ne može odijeliti ni s jedne ni s druge strane samostanskih zidova. Štoviše, odijeliti se od svijeta bilo bi u konačnici istoznačno odjeljivanju od Boga.

SVIJET U KLARINO DOBA

Kakav je bio svijet u Klarino doba? Je li u njemu bilo uočljivije dobro ili zlo? Je li u njemu Bog bio vidljiv, nadohvat duše? Je li tada i ondje bilo lakše biti čovjek negoli, recimo, danas i ovdje?

Sveta Klara rođena je 1194., a 1253. je prešla kod Boga. Živjela je, dakle, u doba razvijenoga srednjeg vijeka. Veliki i zaprepašćujući istočni raskol koji se, uslijed nesretnoga nesporazuma i ljudskih promašaja, zbio 1054. godine rascijepio je Kristovu Crkvu kojoj je u biti da bude jedno. Saraceni su 1071. osvojili Svetu zemlju i Jeruzalem. To je pokrenulo niz križarskih pohoda s temeljnim religioznim poticajem da se Sveta zemlja i Jeruzalem oslobode kako bi bili jednostavno dostupni kršćanskom svijetu. Međutim, križarski pohodi su se ubrzo izrodili u najokrutnije događaje srednjega vijeka, pune pokolja, krvoprolića i pljački. Stradavali su i žene, djeca i starci. Štoviše, 1212. je bila pokrenuta i dječja križarska vojna s obrazloženjem da je dječja nevinost bliža Bogu od okrutnosti pljačkaša-ratnika. Dječja križarska vojna okončana je silnim strahotama. Tisuće dječaka i djevojčica bilo je raspršeno diljem Evrope, pomrlo ili prodano u roblje.

U to doba Crkva je na vrhuncu svoje moći. Papa je poglavar zapadnoga kršćanstva, zapadnoga svijeta. Svijet je to u kojemu je religiozno i političko tako blisko da se međusobno preklapa i prožima. Crkva je toliko bogata i moćna da samu sebe ugrožava svojim bogatstvom i svojom moći. U opasnosti je da im podlegne.

Istodobno se, uz to — a bit će i zbog toga — širi pokret siromaštva, pučki pokret koji je zahvatio sav zapadni svijet. Ljudi su zaneseni Evanđeljem. Prisutna je težnja za snažnijim osobnim oblikovanjem duhovnoga života i nasljedovanjem siromašnoga Isusa. No, neki — ili i mnogi — tražeći svoje putove, zalaze u krivovjerja i protucrkvенost, nauk protivan duhu Evanđelja. S vremenom ta pojava uzima tolikoga maha da počinje ugrožavati i svjetovni i crkveni poredak. Pokrenuta je čak i križarska vojna protiv heretika. Ustanovljena je inkvizicija zbog koje se zbilom mnogo okrutnosti i jada, zbog koje je proliveno mnogo nevine krvi.

Ovo je vrijeme i vrijeme velikih svetaca Franje i Dominika. Prepoznavši njihovu vjerodostojnost, mnogi su ih slijedili i tako su nastali veliki prosjački redovi koji su zadobili veliko značenje u crkvenome živo-

tu. Uz franjevece i dominikance ovdje valja spomenuti i augustince-pustinjake (eremite) i karmelićane. Sveti Franjo je svojim životom, svojim mirnim vjerovjesništvom i blagom ljubavlju do krajnjih granica očitovao ideal siromaštva u savršenome nasljedovanju Krista.

ASIZ U KLARINO DOBA

U Asizu, uostalom kao i u svemu ondašnjem svijetu, vrlo je snažno prisutna hijerarhijska struktura. Asiz je podijeljen na plemstvo (majores) i puk (minores). Klara potječe iz plemićke obitelji, Franjo iz trgovačke. Kada je puk 1199. istjerao plemstvo iz Asiza i Franjo je sudjelovao u tome. Iznano plemstvo, među kojim je i Klarina obitelj, našlo je utočište u Perugi. 1202. asiško plemstvo je uz pomoć Perugie u krvavoj bitci pobijedilo asiški puk (Franjo je tada, kao pripadnik pobijeđene strane, proveo godinu dana u zatvoru u Perugi, sve dok ga otac nije otkupio). Klarina obitelj vratila se u Asiz 1204. godine (Klara tada ima deset godina). U svojoj sedamnaestoj godini Klara susreće Franju, a godinu dana potom odlazi za njim.

FRANJIN SVIJET

U svojoj Oporuci Franjo piše: »Gospodin je dao meni, bratu Franji, da ovako započnem činiti pokoru: dok bijah u grijesima bilo mi je odveć odurno gledati gubavce; i sam Gospodin me dovede među njih i bijah milosrdan prema njima. I dok se vraćah od njih, ono što mi se činjaše odurnim pretvori mi se u duševnu i tjelesnu slast; potom kratko zastadoh i izidoh iz svijeta« (OR 1-3). Izidoh iz svijeta... No, već u sljedećoj rečenici Franjo piše: »I Gospodin mi dade toliku vjeru u crkvama, da sam ovako jednostavno molio i govorio: Klanjamo ti se, Gospodine Isuse Kriste, ovdje i po svim crkvama tvojim koje su po cijelome svijetu, i blagoslivljamo te, jer si po svome svetom križu svijet otkupio« (OR 4-5).

Franjo je izišao iz svijeta površnosti, lakomislenosti i ispraznosti i ušao u novoprepoznati svijet, u svijet koji je Isus otkupio po svome svetom križu. U svijet otkupljenika. Klara ga je zatekla u tome svijetu i u svjetlu toga svijeta ga prepoznala srodnim. Tako je bilo moguće da, duhovno sjedinjeni, počnu dijeliti život i obnavljati svijet.

KLARINO GLEDANJE SVIJETA

Kada govori o svijetu, Klara se koristi riječima: »u varavom nemirnom svijetu« (3PA 15), »napustivši sve taštine ovoga svijeta« (4PA 8) ,

»ne bojimo se...omalovažavanja ni prezira svijeta« (PKI VI,2), »u bijednoj taštini svijeta« (OKI 9), sretno izbjegla svijetu i blatu (PKE 3), »neka te ne prestraši buka svijeta koji bježi poput sjene« (PKE 5), »neka te ne zaludi isprazna šarolikost varavog svijeta« (PKE 6).

Ipak, svoje viđenje svijeta (odnosno svjetova) Klara najsazetije izriče u »Obliku života Siromašnih sestara«, u poglavlju naslovljenom »O opominjanju i popravljanju sestara«: »Opominjem pak i potičem u Gospodinu Isusu Kristu da se sestre čuvaju svake oholosti, isprazne slave, zavisti, pohlepe, brige i skrbi za ovaj svijet, ogovaranja i mrmljanja, nesloge i dijeljenja. I neka se brinu da uvijek sačuvaju jedinstvo međusobne ljubavi koja je vez savršenstva. I koje su neuke neka ne teže za učenošću; nego neka pripaze da iznad svega moraju željeti da imaju duh Gospodnji i njegovo sveto djelovanje, da mu se uvijek čistim srcem mole i da budu ponizne, strpljive u progonstvu i bolesti; i da ljube one koji nas progone, kude i potvaraju, jer Gospodin kaže: »Blaženi koji trpe progonstvo radi pravednosti, jer je njihovo kraljevstvo nebesko. I koji us-traje do konca taj će se spasiti« (PKI X).

Svijet ispraznosti i svijet otkupljenika nastavaju istodobno isto vrijeme i isti prostor. Prelamaju se u svakoj duši, u svakome životu. Koji će svijet kome biti uočljiviji, zbiljniji. ovisi, unatoč svemu, ponajprije o svakome čovjeku osobno. O temeljnome opredijeljenju i nastojanju njegova bića.

Da bi čovjek mogao ovaj svijet prepoznati kao svoj i udomiti se u njemu, nije mu dovoljan dobar vid, ne dostaju mu dobre oči. Nije dovoljno da čovjek zapaža zbivanja oko sebe, da uočava osobnosti, pojedinosti i njihovu mnogostruku povezanost. Neophodno je i da zna gledati i da odabere ispravan način promatranja i time sudjelovanja.

Naime, bitna je razlika u tome gleda li se Boga kroz svijet ili se svijet gleda kroz Boga. Ta dva načina gledanja gotovo su posve oprečna.

Ukoliko čovjek gleda Boga kroz svijet, on sebi oduzima mogućnost da stane pred Boga licem u lice i da prepozna svijet kao mogućnost koja umije biti put i zavičaj. Tako gledan Bog biva nestvaran, a svijet tuđ i mračan, pun prikrivenih prijetnji. U takvome Bogu i svijetu razumljivo je da čovjek ne može naći svoje mjesto i on nužno biva samome sebi dalek.

Ukoliko čovjek svijet gleda kroz Boga, očitovat će mu se da je svijet, kao i on sam, Bogom zahvaćen, Bogom obuhvaćen i znat će jasno lučiti zbilju i privid te se nikada neće povoditi za prolaznim. Osjetit će se odgovornim za svijet i za Boga u svijetu i nastojat će ne samo da očuva već i da unaprijedi jedinstvo svih bića. Gledajući svijet kroz Boga, upoznat će daljnje domete stradanja i patnje i time postati slobodan i zahvalan.

Životopis svete Klare, što ga je napisao Toma Čelanski, krajnje je skromnoga opsega, a napisan je na taj način da ne ističe Klaru već svjetlo za koje je svjedočila, kojim je svijetlila. Njezin nevidljiv život učinio ju je nevidljivom i na stranicama njezina životopisa. No, kao što je živeti u skrovitosti samostana žarila u svijetu svojega vremena, i svakoga vremena potom, tako i zapisano u životopisu svjedoči o tome da je čovjeku i u ovome svijetu moguće ponijeti svjetlo i svijetliti njime ako je stijenj njegove duše podatan svjetlu. Klara je uistinu bila usklađena s Pavlovim poticajem Filipljanima (Fil 2,15-16) te je bila besprijeekorna i čista, dijete Božje neporočno posred svijeta u kojemu je svijetlila kao svjetlilo držeći riječ Života.

U »Cvjetićima svetoga Franje« (16) zabilježeno je da se Franjo, navršši se u dvoumici da li da se posveti samo molitvi i povuče iz svijeta ili da nastavi propovijedati u svijetu, obratio svetoj Klari i bratu Silvestru molbom da u svojim molitvama zatraže od Boga odgovor na to pitanje. Bog je odgovorio i očitovao, kako bratu Silvestru tako i svetoj Klari i njezinim duhovnim sestrama, da je njegova volja, da Franjo propovijeda svijetu, jer ga nije izabrao samo radi njega samoga, nego i radi spasa drugih. Božja volja je i u tome lako našla svoj prolaz kroz Klarinu dušu pošto je ona bila svjesna da nije dovoljno bdjeti za svijet, već da je nužno bdjeti sa svijetom, bdjeti u njemu, svojim životom buditi pozaspale duše i biti jasnoća zbunjenim dušama. S obzirom na oblik života koji je prepoznala svojim, bilo joj je posve prirodno zaključiti da će oblik Franjina života, kojega je svojim životom nastojala nadopunjavati, biti život za svijet i u svijetu.

Kardinal Jakov iz Vitryja u svojem pismu 1216. piše kako Klara hoće da samostani njezinih sestara ne budu daleko od gradova kako bi se mogle posvetiti apostolatu te da, u skladu s time, zajednički borave u nekim malenim i siromašnim skloništima nedaleko od gradova.

Tako je bilo moguće da sveta Klara svojom vjerom i vjerom svojih sestara u dva navrata obrani grad Asiz od neprijateljske vojske. U prvome slučaju, u rujnu 1240. sveta je Klara, premda teško bolesna, izišla s pokaznicom, u kojoj je bilo Presveto Tijelo, u ruci, pred Saracene koji su bili nasrnuli već i na samostan sestara. Pred njezinom pojavom Saraceni su zbunjeni uzmaknuli. U drugome slučaju, 22. lipnja 1241. Vital iz Aversa nasrnuo je sa svojom vojskom na Asiz. Snagom molitve svete Klare i njezinih sestara grad je bio obranjen, a napadačeva vojska raspršena.

No, smisao života uz gradove bio je — i ostaje — trajna obrana grada kao prostora ljudskoga života kao prostora mira, kao prostora u kojemu se različitosti mogu susretati i međusobno obogaćivati. Smisao života svete Klare i njezinih sestara uz gradove, kao najveća ljudska naselja, zasi-

gurno je i u tome da se s onima za koje se moli diše isti zrak, ista zbilja.

Jednom zgodom, o Božiću, kada su sve sestre otišle na molitvu jutarnje, sveta je Klara ostala sama u samostanu. Bolno je doživjela svoju osamljenost te se molitvom obratila Bogu. Odjednom se u duhu zatekla prisutnom u crkvi uz sestre te je zbiljski vidjela i čula sve što se ondje zbivalo. Zbog toga je proglašena zaštitnicom televizije.

U ovim našim danima vrlo je prisutna i izražena potreba da se svijet i čovjek zaštite od televizije i da se televizija zaštiti za svijet, za čovjeka. Naime, da im televizija posluži, da im bude ljekovita, a ne da ih okrada, truje. Potrebno je uskladiti svijet i sliku o njemu. Svijet kakav jest i kakav bi trebao i mogao biti. Slikom svijeta moguće je poduprijeti rast svijeta, ali isto tako i ugroziti ga.

Sveta Klara je čitav život nastojala oko toga da za sebe i svoje sestre dobije pravilo koje će točno izražavati oblik života koji je ona za sebe i za svoje sestre prepoznala primjerenim. No, uslijed odluke Lateranskoga koncila (IV.) 1215. god. da se više ne odobravaju nikakva nova redovnička pravila, Klara je morala prihvatiti Pravilo svetoga Benedikta koje je nije zadovoljavalo. Naime, ona je za sebe i za svoje sestre htjela pravilo koje će im omogućiti život u preuzvišenome siromaštvu, tj. dati pravo da mogu živjeti bez vlasništva i bez dohodaka te koje će izričito utvrditi njihovu pripadnost duhovnoj obitelji svetoga Franje. Nakon više različitih djelomičnih rješenja od kojih je nijedno nije posve zadovoljavalo, njezino je pravilo, naslovljeno »Oblik života«, konačno bilo službeno odobreno od pape Inocenta IV. 9. kolovoza 1253. 10. kolovoza 1253. bila joj je predana bula potvrde njezina Pravila. Sljedećega dana Klara je preminula. Uz navedeno valja pripomenuti da je sveta Klara prva žena koja je sastavila pravilo za žene.

Začudojuće je, ali istodobno i zadivljujuće, što je toliko snage, volje i domišljatosti ulagala u ovo svoje postignuće. No, ona je bila svjesna da se neprolazno udomljuje u prolazno i da je, stoga, nužno neprolaznome dati ono najbolje što je moguće.

SVIJET I SVJETOVNOST U SPISIMA SVETE KLARE

Spisi svete Klare nevelikoga su opsega. No, pritom treba imati na umu činjenicu da je malo žena onoga vremena za sobom ostavilo bilo kakvih zapisa.

Spisi svete Klare dragocjeni su prije svega zbog toga što svjedoče o jednoj životnoj osobi, o osobi koja se radovala životu i svijetu, o osobi koja je ljubila život i svijet i sve one koje joj je Bog na različite načine povjeravao.

Njezino Pravilo započinje riječima: »Oblik života Siromašnih sestara, što ga je blaženi Franjo ustanovio, jest ovo: Obdržavati Evanđelje Gospodina našega Isusa Krista živeći u poslušnosti, bez vlasništva i u čistoći.« No, iza ove odredbe, slijedi iznenađenje. Štoviše, čitavo je Pravilo jedno iznenađenje. Jedno evanđeosko iznenađenje. U Pravilu je najviše govora o običnostima života. Ništa nije određeno kao nešto bezuvjetno. Sve se pomno odmjerava, usklađuje u evanđeoskoj ljubavi. Više je govora o odjeći nego li o molitvi.

Molitva je nešto što se podrazumijeva, nešto što ni na koji način nije upitno. No, zagledanost u Boga ne smije biti praćena sljepoćom u odnosu na potrebe svojih. To bi značilo previdjeti Boga. Duh svete molitve ne smije se ni zbog čega gasiti (PKI VII,2). Svakoj sestri je omogućeno da moli na način koji joj je najbliži (PKI III). Post treba usklađivati s dobi, snagama i zdravljem svake pojedine sestre (PKI III). Šutnja je propisana, »ali ne u bolničkim prostorijama gdje je uvijek sestrama dopušteno razborito govoriti za razonodu i posluživanje bolesnih« (PKI V,3). »Ipak mogu uvijek i svagdje kratko i ispod glasa napomenuti što je potrebno« (PKI V,4). Čovjek i čovječnost su važniji i od šutnje i od posta i od svih oblika pokore. »...jer snaga naša nije kao snaga kamena niti je tijelo naše od mjedi liveno, pače smo krhke i sklone svakoj tjelesnoj slabosti, molim te, predraga, da se mudro i razborito povučeš od nerazborite i nemoguće strogosti u odricanju, za koju sam doznala da si je poduzela, i molim u Gospodinu da živa slaviš Gospodina, da prinosiš Gospodinu duhovno bogoslužje, da tvoja žrtva uvijek bude solju začinjena« (3PA 38-41).

Odjeća treba biti priprosta, ali prilagođena okolnostima života i potrebama, prikladna za služenje i rad (PKI II,15). Sestre su pozvane da budu »putnici i pridošlice na ovome svijetu«, kako ih materijalno ne bi opterećivalo i prekomjerno zaokupljalo, te kako zabrinutost za prolazno ne bi zakrila neprolazno i umanjila osobnu raspoloživost pred Bogom. U zauzetosti za svijet potrebno je odijeliti se od svega što može biti zaprekom u odnosu na Boga i čovjeka. Dopušteno je posjedovanje zemljišta nužnoga za uzdržavanje samostana i razborito trošenje novca. Svaka se sestra može koristiti stvarima koje su joj potrebne. Za potrebe bolesnih sestara sve su se sestre dužne brinuti s velikom domišljatošću. Uz to, pozvane su da jedne drugima slobodno očituju svoje potrebe. Jer »ako majka ljubi i hrani svoju tjelesnu kćerku, koliko više mora sestra ljubiti i hraniti svoju duhovnu sestru« (PKI VIII,16)? Naime, evanđeoska ljubav uvijek ima prednost pred evanđeoskim siromaštvom. To ne oslabljuje poziv upućen sestrama da zauvijek obdržavaju »siromaštvo i poniznost Gospodina našega Isusa Krista i njegove Majke i sveto Evanđelje« (PKI XII,13), već ga, štoviše, s povjerenjem potkrepljuje. Klara će i u svojoj Oporuci naglašeno i s povjerenjem, premda ne bez ustreptalo-

sti, podsjećati svoje sestre da ustraju u svetome siromaštvu, spominjući pritom ljudsku krhkost »koje smo se bojali u nama« (OKI 38).

Autoritet opatice je u službi evanđeoskoga služenja. Ona je pozvana prednjačiti u krjepostima (PKI IV,9), ponizno i ljubazno ispravljati svoje sestre »ne nalažući im ništa što bi bilo protiv njihove duše« (PKI X,1). Pozvana je da se kloni svake pristranosti i tješi žalosne (PKI IV,11). Napose »neka onima koje su u kušnji bude posljednje utočište« (PKI IV,12). Sestre trebaju težiti za suglasjem u odlučivanju, jer »Gospodin često otkriva manjemu ono što je bolje« (PKI IV,18). Puninu smisla (i ne samo) samostanskoga života i puninu (i ne samo) sestrinskih odnosa Klara izriče riječima: »Ljubite uvijek svoje duše i duše svih svojih sestara, i vodite uvijek brigu da održite što ste Gospodinu obećale.« (iz Blagoslova svete Klare, 14-15).

Sve su sestre pozvane čuvati klauzuru (PKI XI), ali smisao klauzure nije sam u sebi, nije u dijeljenju od svijeta. Smisao klauzure je u pročišćavanju odnosa sa svijetom, čuvanje dragocjenosti toga odnosa. Sestrama »nije dopušteno izaći iz samostana« tek »bez korisnog, razložitog i odobrenog uzroka« (PKI II,12). Pozvane su da u samostan ne donose »glasine svijeta« (PKI IX,15) i da žive tako »da uvijek mogu sazidivati one koji ih gledaju« (PKI IX,12), kako bi se za njih posvećivale ne samo molitvom već i životnim primjerom te da bi po tome njihova molitva bila proživljena.

Naglašen duh slobode u Pravilu odraz je Klarina povjerenja u Boga da će se zauzeti za ono što je s njom i s njezinim sestrama započeo, a ujedno i odraz povjerenja u svoje sestre. Krutost Pravila bila bi, naprotiv, znak odsutnosti Duha odnosno njegovoga zatiranja. Živjeti po svetome Evanđelju znači uprisutniti radosnu vijest u svijetu. A radosna vijest uprisutnjuje se ponajprije onim malim, pa i nevidljivim koracima koji su do čovjeka u okolnostima njegova života. Tko previdi svijet, tko previdi čovjeka, taj je previdio svrhu svojega života, svoje poslanje, sebe samoga. Taj je previdio Boga. U skladu s tim »Oblik života« svete Klare je opis i skup poticaja za jedan način ukorijenjenosti u svijet.

Sveta Klara je uporno, uvijek i u svemu, nastojala i u vremenitome čuvati i promicati čovjekovo dostojanstvo. Stoga se uvijek nastojala približiti svijetu, obraniti svakodnevicu, običnost života, kao prostor topline i blizine, ne kao prostor ispraznosti i sputanosti. Klara je razumjela da duhovnost ne valja izbavljati iz svjetovnosti, već da svjetovnost treba njome prožeti. Duhovnost bez istinskoga odnosa sa svjetovnošću, barem u franjevačkome smislu, nije životvorna. Svaki je čovjek pozvan biti pomoćnikom »samoga Boga i« podržavateljem »klonulih udova njegovog neizrecivog tijela« (3PA 8) u punoj suodgovornosti za svijet.

Iz sveukupnih spisa svete Klare, a napose iz njezinih pisama Agnezi, jednostavno se i nedvosmisleno može iščitati njezino viđenje svijeta. Svijet je prostor Božje ljubavi, a subjekt čovjekova života i svijeta je drugi. Drugi čovjek. Stoga je pripadnost Bogu bitno određena zauzetošću za svijet. Čovjek je pozvan prepoznati prisutnost Božje ljubavi i svojim je životom učiniti uočljivom i opipljivom.

Franju upoznajemo u odnosu prema svim bićima, dok Klaru susrećemo u odnosu prema čovjeku. Dok Franjo u svojim Pohvalama Bogu zadivljen izriče tko je Bog, Klara u svojim spisima na mnoge načine, puna udivljenja izriče tko je čovjek kad je Bog u njemu. »Evo, već je jasno po Božjoj milosti da je duša vjernog čovjeka veća od neba, jer nebesa sa svim stvorovima ne mogu obuhvatiti Stvoritelja, a sama vjerna duša je njegov stan i sjedište« (3PA 21,22). Svaki je čovjek pozvan da Boga u sebi nosi na duhovan način, da udomi u sebi njega koji čovjeka i sve obuhvaća, jer je vrhunsko osmišljenje i ispunjenje života posjedovati Boga koji će čovjeka posjedovati jače od ostalih prolaznih posjeda svijeta (3PA 25,26). Bog je, stoga, i došao u svijet, »prezren, ubog i siromah«, kako bi ljudi, »koji su bili veoma siromašni, ubogi, podnoseći preveliku oskudicu nebeske hrane« postali »po njemu bogati, posjedujući nebesko kraljevstvo« (1PA 19,20).

Klara snažno proživljava odnose s ljudima. Doživljava drugoga kod nje je pun životne zauzetosti i nježnosti. »Blagoslivljam vas za svojega života i poslije svoje smrti, koliko mogu, svim blagoslovima kojima je Otac milosrđa blagoslovio i kojima će blagosloviti svoje sinove i kćeri na nebu i na zemlji, i kojima su duhovni otac i majka blagoslovili te će blagosloviti svoje duhovne sinove i kćeri. Ljubite uvijek svoje duše i duše svih svojih sestara...« (Blagoslov sv. Klare 11-14).

Čovjek — to je prije svega onaj drugi. Stavljaajući drugoga na prvo mjesto, čovjek sam za sebe odabire mjesto drugoga, izjednačuje se s njim. Dijeli se s njim. Čovjeku je mjesto uz čovjeka, jer je Bog uz čovjeka. Tko je nasuprot čovjeka, nasuprot je Boga. Taj nije čovječan, nije Božji.

Sveta Klara samu sebe naziva biljčicom svetoga Franje i tom riječi izuzetno proćučeno kazuje koliko dragocjen može biti čovjek čovjeku. Čovjek čovjeku može biti zemlja, može mu biti sjeme. Čovjek sazdan od praha zemaljskoga, zrnice toga praha, čija ga malenost i lakoća čine nevidljivim, neprimjetnim na dlanu zemlje, može drugome čovjeku dati život.

Sveta Klara svoju susestru Agnezu, koju nikada nije imala prilike susresti, s kojom se susretala samim svojim postojanjem, podudarnošću duša, u pismima naziva »polovinom svoje duše«, »škrinjom posebno srdačne ljubavi« (4PA 1), »neusporedivim blagom sakrivenim u njivi svijeta i ljudskih srdaca« (3PA 7).

Klara je bila osjetljiva za druge, susretala ih puninom svojega bića, svjesna da se duhovnom sjedinjenošću obnavlja svijet, da s dušom drugoga pozvanije i dostojnije stojimo pred ljudima za Boga i pred Bogom za ljude.

Temeljni životni stav svete Klare bio je radost zbog gledanja Božjega svijeta, radost zbog života s Bogom i čovjekom, zbog života koji traje. U pismu svojoj susestri Agnezi Klara piše: »Ispunjena sam tolikom radošću! I tolikim klicanjem dišem u Gospodinu... Zaista se mogu radovati i nitko me ne može otuđiti od tolike radosti...Tko će mi reći da se tolikim divnim radostima ne radujem? Raduj se, dakle, uvijek u Gospodinu, i neka te ne ovije gorčina ni magla...« (3PA).

Sve to Klara piše teško bolesna, gotovo nepokretno bolesna tijekom trideset posljednjih godina svojega ovozemnog života odnosno od svoje tridesete godine. I njezina će Oporuka biti prepuna brizi za duhovni rast svijeta, prepuna duha i izraza zahvalnosti dok s uzdrhtalim povjerenjem potiče svoje sestre na vjernost evanđeoskome siromaštvu, a povrh svega na vjernost evanđeoskoj ljubavi: »...dužne smo mnogo blagoslivljati i hvaliti Boga i još više se poticati da činimo dobro« (OKI 22). »A iz ljubavi Kristove, ljubeći se među sobom, pokažite na vani onu ljubav koju imate unutra, da tim primjerom sestre budu izazvane da uvijek rastu u ljubavi prema Bogu i u međusobnoj ljubavi« (OKI 59,60).

ZAKLJUČAK

Sveta Klara nije živjela izvan svijeta, nije mu ni na koji način izbjegla. Ona je živjela u srcu svijeta, suočila se s njim u njegovoj dobroti i njegovu zlu, u njegovoj radosti i njegovoj boli, u njegovoj pravednosti i njegovu nepravедnosti, u njegovoj ugroženosti i njegovu blagoslovu. Svjesna dostojanstva svijeta i svjetovnosti koje se očituje u mogućnosti da čovjek bude slobodno stvaralačko biće ljubavi, da živi u solidarnosti i s ljudima i s Bogom, ona je čitavim bićem stajala i pred Bogom i pred čovjekom u svojoj zauzetosti za svijet. Stoga je život svete Klare iskaz potvrde smislenosti svijeta i svjetovnosti, posve u skladu s njezinim riječima zapisanima u njezinu pismu Ermentrudi: »Molimo Boga jedni za druge. Tako ćemo, naime, noseći breme ljubavi jedni drugima, lako ispuniti zakon Kristov« (PKE 17).

LITERATURA

Biblija, KS, Zagreb, 1983.

Novi zavjet (s uvodima i bilješkama Ekumenskoga prijevoda Biblije), KS, Zagreb, 1992.

Biblijski leksikon, KS, Zagreb, 1972.

Xavier Leon-Dufourt: Rječnik biblijske teologije, KS, Zagreb, 1980.

Spisi sv. Oca Franje i sv. Majke Klare Asižana, Symposion, Split, 1988.

Toma Čelanski: Životopis sv. Klare i njezini spisi, Symposion, Split, 1979.

Toma Čelanski: Životopis i čudesa sv. Franje Asiškog, Zagreb, 1977.

Cvjetići svetog Franje, Zagreb, 1972.

Bonaventura Duda: Moj sveti Franjo, Zagreb, 1990.

Kajetan Esser: Pregled povijesti franjevačkog reda, Sarajevo, 1972.

August Franzen: Pregled povijesti Crkve, KS-Glas koncila, Zagreb, 1970.

Vincenzo Frezza: Evangeoski način života, Zagreb, 1982.

Giambattista Montorsi: Klara Asiška — učiteljica života, Zagreb, 1993.

Anton Rotzetter-Thaddee Matura: Živjeti evanđelje s Franjom Asiškim, Zagreb, 1984.

II. vatikanski koncil — Dokumenti, KS, Zagreb, 1986.

Osamstota obljetnica rođenja svetog Franje (Generalni ministri franjevačke obitelji), KS, Zagreb, 1981.

Poziv i poslanje franjevačkih vjernika laika u Crkvi i u svijetu (Pismo četvorice generalnih ministara Franjevačke obitelji), Zagreb, 1990.

SVETA KLARA ASIŠKA KAO IZAZOV SUVREMENOME SVIJETU I CRKVI

*»Fecisti nos ad Te; et inquietum est cor nostrum
donec requiescat in Te« (St. Aug. Conf.)*

Sv. Klara, suputnica sv. Franje, u prvome je redu duhovna majka i voditeljica sestrama Reda klarisa i svim pripadnicama kontemplativnih zajednica. Njima su posvećena njezina pismena ostavština i pravila njezine zajednice. Sv. Klara živi u sjećanju današnjice kao utemeljiteljica reda stroge askeze i kontemplacije.

Giotto nam je u freskama u Assisiju ostavio sliku sv. Klare — djevojački lik pod velom opatice. Tako mora izgledati čovjek koji je već za života našao tu spokojnost i sklad. (Usporedi oproštajni pjev nesretne kraljice Elizabete u trećem činu »Don Carlosa« g. Verdija: »Il duolo della terra, in chiostro anchor' si segue, solo nel cuor la guerra in ciel si calmerà.«)

Sabranost i mir u crtama njezina lika zrače i iz Klarinih pisama njezinim susestrama. Pravila njezina reda odaju osjećajnost, a ujedno i čvrstu volju, te dosljednost. Pismena i likovna predaja prenose nam sliku ličnosti nadarene socijalnom inteligencijom, koju je Klara kao cjelinu ugradila u službu za Čovjeka, za njegovu dušu i za njegovu ovozemaljsku dobrobit. Vrlo je znakovito: ona je odredila da se samostani njezinih sestara grade u blizini čovjekovih nastambi i usred gradova, kako bi sestre bile i fizički što bliže svima, kojima bi posvećivale svoju brigu i molitvu.

Ali nazočnost kontemplacijskih redovnica usred svjetovne vrepe neminovno podsjeća i na potrebu da se svjetovni poslovi osmisle duhovnom dimenzijom. Stoga je svaki takav samosta oličenje proročanskoga poslanstva redovništva u svijetu. Trajna molitva za Crkvu i za svijet, kojoj se posvećuju sljedbenice svete Klare, upućuje svijetu i vrlo važnu poruku: kontemplacija je sabranost, slušanje u tišini, u kojoj se jedino može čuti poziv na individualno poslanje. Skromnost i jednostavnost svjedoče za osobnu slobodu i neovisnost o ovozemaljskim dobrima i ambicijama. tek ta sloboda omogućuje služenje čovjeku-pojedincu i zajedni-

ci, kako svjetovnoj tako i crkvenoj. Ta odanost oslobađa i doprinosi tome miru i skladu koji je svijetu odsjaj vječnosti. Unatoč tome što se zgražamo zbog odricanja, željni smo toga doživljaja i potrebni osoba koje se upuštaju u takvu žrtvu života.

Sv. Klara, koja je utemeljila takvu zajednicu kontemplativne nazočnosti redovnica u svijetu, pripada stoga na poseban način nama svjetovnjacima i svijetu.

Ona, žena visokoga srednjeg vijeka, bliska je čovjeku kasnijega, XX. stoljeća. Životopisi, koji su protkani legandama o njezinome čudotvorstvu, opisuju nam život koji je sav bio posvećen vođenju drugih i brizi za njih i njihov duhovni život. Rječnik legendi je specifičan način ziražavanja, specifičan već u to davno minulo vrijeme prije osamsto godina. Suvremenici su se koristili takvim »nadrealističkim« slikama da bi čitatelju dočarali doživljaj izuzetnog života koji je prepoznatljivo odudarao od svoje prosječne sredine. Sveta se Klara pojavljuje u društvu djeteta. Iz njezine pismene ostavštine poznata nam je njezina posebna ljubav prema Isusu — djetetu, prema novorođenčetu u staji betlehemske. Njezine se meditacije vraćaju toj slici, tome oličenju nemoći i potrebitosti čovjeka. Drugo središte njezinih misli jest Isus izmučen i na smrti. Ona se uživljuje u tjelesnu i duševnu bol, osamu i napuštenost, da bi zavoljela čovjeka upravo radi toga. Mi, suvremenici kasnijega, XX. stoljeća skloni smi pripisati tu specifičnu duhovnost, klanjenje križu i Isusu u mukama pobožnosti srednjega vijeka, odraz kojega su potresni gotički križevi i majke žalosne, križni putevi i zazivanje božje milosti u času čovjekove smrti. Po tome veličanju patnje, muke i smrti ta stoljeća srednjega vijeka slave kao »mračno razdoblje«.

Profesionalna povjesnica, odnosno znanstvena historiografija pretpostavlja da su koordinate srednjovjekovne misli sasvim različite od onih novoga vremena ili naše suvremenosti. Način na koji je srednjovjekovni čovjek doživljavao svijet stubokom se razlikovao od našega. Suvremenik XX. stoljeća je naučio da je čovjek u novome vijeku otkrio mnoge tajne ovoga svijeta i ovladao silama prirode i kozmosa, postavši time gospodarom svoje sudbine. »Prosvjećena« su stoljeća bila uvjerena da je čovjekov um kadar iskorijeniti bolest i muke, siromaštvo i neimaštinu. I doista, znanstveno-tehnički napredak iznjedrio je nezamisliv porast životnoga standarda, pothranivši iluziju o čovjekovoj sposobnosti da može snagom svoga uma ostvariti otkupljenje i spas.

Ali čovjek je spoznao i Janusovo lice toga napretka — materijalizaciju svijeta, gubitak duhovne dimanzije smisla, etičnosti i odgovornosti. Mnogo toga što je Blaise Pascal nazvao »filozofijom i teologijom srca« ostalo je izvan vidokruga racionalističkoga doživljavanja svijeta. Posljedice znanstveno-tehničke revolucije su za nas suvremenike neraskidivo vezane uz velike blagodati, ali i uz šifru »Auschwitz« za sve ono zlo

što čovjek može nanijeti čovjeku. Tuga za izgubljenim vrijednostama solidarnosti i sućuti s patnjama postala je jednom od značajki »postmoderne«. »Postmoderna« jest životni osjećaj (»Lebensgefühl«) čovjeka koji je svjestan da sav napredak nije pobijedio bolest i smrt, nego je narušio sposobnost čovjeka da se s njime ljudski ophodi.

Šok zbog katastrofa XX. stoljeća urodio je skeptično-distanciranim i čak izrazito neprijateljskim odnosom prema suvremenoj civilizaciji i bezgraničnim povjerenjem u svemoć znanosti. »Kriza postmoderne« (Jacques Le Rider)¹ očituje se u bujanju raznih alternativnih pokreta, u velikoj konjunkturi »alternativnih stilova života« i u »novoj religioznosti«. Novi romantizam iznjedrio je izanimanje ne samo za istočnoazijske kulture. Zaboravljene religijske tradicije Zapada kao da bolje udovoljavaju potrebama današnjega čovjeka koji u crkvama traži prvenstveno doživljaj zajedništva, napose zajedništva i solidarnosti u svojim nevoljama, a zatim vjeru koja izrasta iz iskustvenoga života i daje odgovor na njegova pitanja. »Doživljaj vjere« koji izaziva i obraća se emotivnoj strani, svečanost u radosti i tuzi, estetiku i etiku života: sve to očekuje suvremenik od Crkve, koja mu je obećala da će s njime dijeliti »radost i nade, žalost i tjeskobu« (prema konstituciji II. vatikanskoga sabora GS). Suvremenik kao da je ponovno otkrio mistiku.

Međutim, današnje je vrijeme opterećeno romantičarskim poimanjem mistike. Romantizam i pietizam XVIII. i XIX. stoljeća ugledali su u mistici srednjega vijeka najautentičniji odraz nekoga »prvobitnog« jedinstva između čovjeka i Boga, stvorenoga svijeta i Stvoritelja, duše i duha Božjega. U tome je poimanju srednji vijek, razdoblje prije buđenja kritičke svijesti, nešto poput sretnoga djetinjstva u povijesti čovječanstva. Čovjek je bio ovisan u svome nevinom neznanju, ali zato i siguran u okrilju nadnaravnih moći. Tome sretnom djetinjstvu naše povijesti težimo i mi, suvremenici naše umorne civilizacije.

U potrazi za tom izgubljenom dimenzijom žudimo za iskustvima i čulnim doživljajima i u našoj vjeri. Tu situaciju vjerojatno je imao na pameti Karl Rahner, kad je zahtijevao: »Pobožnik budućnosti bit će mistik, onaj koji je nešto iskusio — ili neće više biti pobožnika.« Poznajemo li mi tu često citiranu izreku čuvenoga teologa ili je ne poznajemo? Potreba je tu ne samo za skladnijim, prirodnijim i emocionalno bogatijim životom, nego i za iskustvima, za čulnom, »opipljivom«, življom vjerom. Želimo se upuštati u spoznavanje i iskušavanje onoga za što mislimo da je životno važno.

Samo naše muke s našom zahtjevnom civilizacijom čine nas zanesenim romantičarima: uistinu je sretno, djetinjasto jedinstvo srednjovjekovnoga čovjeka sa svemirom tek odraz naših čežnji, a ne srednjovjekovne stvarnosti. I čovjek davno minuloga vremena borio se protiv nepredvidivih i neprijateljskih sila prirode, protiv svoje nemoći spram nedaća svo-

ga života; i on je bio svjestan svoga jedinstvenog položaja među ostalim stvorenim bićima. On im može biti brat, kako nam to sv. Franjo pokazuje u svome čuvenom hvalospjevu »bratu Suncu«, ali je svjestan svoga položaja »putnika između dvaju svjetova«, bori se protiv onoga što ga sputava u njegovoj težnji da živi skladnim i savršeno dobrim životom. Poznaje demonske snage u sebi, a ne samo izvan sebe, u neprijateljskoj prirodi. I taj je čovjek bio svjestan da je tek jedinstvo s Bogom, ta potpuna sigurnost, cilj našega ovozemaljskog puta.

Autonomnost subjekta ili »samoostvarivanje« nije otkriće novoga vijeka. Dapače, težnja za njim povezuje nas, suvremene svjetovnjake, s čovjekom srednjega vijeka. Iako se ti pojmovi (što ih je stvorila novovjekovna filozofija) nigdje ne nalaze u spisima srednjovjekovne mistike, smijemo ih rabiti u posve specifičnome smislu. Pojava, težnja koju oni označavaju, postojala je i tada i ona je ta karika koja današnjicu povezuje s tom prošlošću od prije osam stoljeća. I već tada je bio poznat put k tome cilju: SAMOOSTVARIVANJE jest plod SEBEDARJA.

SEBEDARJE KAO SLUŽENJE ČOVJEKU I SVIJETU

U današnjemu je svijetu ideal služenja čovjeku najprije humanistički idealizam, put k evanđeoski nadahnutome odnosu prema čovjeku: čovjek je brat, odnosno sestra; odgovorna sam za njega i nju, brinut ću se da mu udovoljim u njegovim potrebama, jer mi je stalo do toga da on/ona bude sretan i da živi ispunjenim životom. Zabrinuta sam za njega i nju radi njega i nje jer mi je stalo do svakoga. Ta posebna pažnja i briga za čovjeka doživljava se, barem u očima nas laika, kao specifičan odraz franjevačke duhovnosti. Po tome je razlikujemo od propovjedničko-odgojne djelatnosti, od posredničkoga zalaganja sv. Katarine Sienske, od karmelićanske duhovnosti koja teži k posvećenju čovjeka u intimnome susretu. Sveta Klara i njezine sljedbenice pokazuju kako je kontemplativan život preduvjet za predano služenje drugima. Tim putem svaka sestra živi svoje poslanje, »ostvaruje sebe«.

Čini mi se da pri tome nije bitna skrivenost i klauzura, nije bitan prostor niti vrijeme: bitna je sabranost kao stav i način ophođenja s ljudima, promišljenost i, svakako, odsutnost egoizma, samodopadljivosti, samozadovoljstva. Pogled unutra traži skrivene sposobnosti koje bi mogle doći do izražaja, kako bi što bolje služile čovjeku-najbližemu, i cijeloj sredini; ali taj pogled unutra ne čini nas slijepima za ljepotu izvana, za čovjeka i za prirodu.

Odlika pismene ostavštine sv. Klare je naglašena senzibilnost, kako za prirodne ljepote tako i za profinjen patricijski način života. (Taj smisao za ljepotu nalazimo i u veličanstvenome hvalospjevu sv. Franje Suncu

i Mjesecu, darovima prirode i Zemlje, te najuzvišenijemu odsliku Boga, čovjeku.) Ta urođena osjećajnost očituje se u majčinski pažljivoj brizi za njezinu zajednicu i za dobrobit svake sestre. Kao da ona predosjećajući muke i tegobe siromaštva s kojima se, svaka na svoj način, bore njezine susede; sv. Klara bdije nad njima, pita se jesu li sretne, zadovoljne i radosne ili ih muče neizgovorene tjeskobe. Je li koja od njih zabrinuta zbog materijalne nesigurnosti ili kojoj od njih teško pada toliko korištenje nasljedovanja, kakvo sv. Klara traži od svojih sljedbenica?

Ta potpuna odanost, briga i odgovornost za druge oblikuju osobnost sv. Klare; u tim osobinama pronalazimo jedan od mogućih načina služenja čovjeku, koji nije spektakularan, ne traži veliko naprezanje snaga niti osobnu nadljudsku hrabrost, kakvu su morale imati ranokršćanske mučenice. Ali taj način zahtijeva svekoliku budnost i koncentraciju; osoba se mora oslobađati prirodne egocentričnosti, izgubiti »Ja« da bi taj Ja tek osvojila.

Psihoanalitičar Ignace Lepp je u svojim esejima o prijateljstvu² odnos svete Klare i svetoga Franje predstavio kao primjer produhovljenoga odnosa između muškarca i žene. Po njemu se radi o dvjema osobama koje su — svaka na svoj način — izvanredno nadarene za prijateljstvo. Prijateljstvo je duboka ljudska potreba, ali i dar koji se može razvijati samo zahvaljujući nesebičnosti i otvorenosti. To znači da je ličnost morala već ostvariti stanovitu slobodu od same sebe, svojih vitalnih i animalnih prohtjeva, kako bi mogla osjećati i tuđe potrebe. U slučaju muškarca žene, više nego u odnosima osoba istoga spola, pojavljuje se i velika snaga erosa koji teži udovoljavanju. Psihoanalitičar u slučaju sv. Franje i sv. Klare, kao i u drugim poznatim prijateljstvima, vidi primjer vrlo uspješne sublimacije nagona i erosa koji se ujedinjuju, međusobno nadopunjuju i izrastaju u silnu energiju. Ona ispunja oba partnera i prelijeva se van. Oboje se osjećaju nošeni istim duhom i ljubavlju, ali svako od njih ostaje slobodno. Taj odnos ne znači stapanje dvaju bića u jedno, kako nas uči romantizirana predodžba bračne, supružničke ljubavi. Dapače, svaki partner pretvara tu silinu i enegiju u svoje osobno djelo. Kršćanska etika voli govoriti o »agapi« kao najuzvišenijemu obliku ljubavi. Ali koban utjecaj manihejskoga dualizma naveo je kršćanstvo na to da spram agape sve ostale vidove ljubavi podcijeni i omalovaži: realistično poznavanje dvoličnosti erosa — moć ljubavi i života, ali i destrukcije i smrti — ustuknulo je pred strahom od njegova razarujućeg djelovanja. Kršćanstvo je lik »agape« lišilo te prirodne snage erosa, koja bi kršćansku ljubav ispunjavala »životnim poletom«.

Zaista je trebalo takvih čuvenih parova kao sv. Franje Asiškoga i sv. Klare, ili sv. Franje Saleškoga i sv. Jeanne Chantal, takvih strastveno zaljubljenih kao Abélard i Heloise, da nama suvremenici, kršćanima, supružnicima i onima koji će to tek biti, pokažu što snaga ljubavi može.

Ali to je ljubav u kojoj se eros ne potiskuje, nego se spaja s poštovanjem prema čovjeku — prema svakome čovjeku, bez obzira na njegovu vanjštinu — i s voljom da njemu služimo. Sublimacija nije prirodan mehanizam, nego proces svjesnoga i odlučnoga Ja. On ne može — kako je upozorio Ignace Lepp — biti početkom odnosa između dvaju partnera, nego cilj i nagrada upornoga i neumornoga rada.

Taj rad mogu pokušati i »obični« zaljubljenici; zapravo ga nesvjesno i obavljaju, čim iz zaljubljeničkoga odnosa stupe u bračnu svakodnevnicu. Čim se počnu razbijati iluzije o partneru, počinje taj razvojni proces prihvatanja čovjeka umjesto idealizirane slike. Čovjek sa svojim potrebama pokreće taj mehanizam, koji snagom erosa prihvata ljepotu, ali i grješnost, slabosti i nedostatke. Svakodnevna borba sa samozaljubljenošću pomaže da uočimo potrebe i osobine partnera radi kojih ga i dalje, i to sad snagom volje, volimo. Mislim da taj svakodnevni rad i izgradnja bračnih odnosa (»Beziehungsarbeit«) ima mnogo zajedničkoga s odnosima u zajednici sestara ili fratarata. Pravila sv. Klare su dragocjen dar što ga je to dvoje svetaca ostavilo svijetu, maleno remek-djelo psihologije i socijalnoga učenja. Ona nas mogu uputiti i osposobiti za to da ljubav učinimo temeljnom odrednicom odnosa prema svim ljudima.

I danas je taj zadatak kontemplativnoga života vreo plodonosnoga nadahnuća. U njemu pronalazimo odgovor na pitanje kako čovjek u punini vanjskih aktivnosti može živjeti samopredanjem i na taj način »ostvarivati sebe«, ostaviti svijetu pečat svoje nazočnosti i neizbrisivo svjedočenje za solidaran suživot muškaraca i žena unutar i izvan samostanskih zidina.

U priprostoj jednostavnosti duha i pogledom upravljenim u sebe stječemo snagu da prihvatimo sve što od nas traže okolnosti i ljudi, ili što smatramo svojim poslanjem i dužnošću. Ljubav nam može biti sinonim za obilje snage koju crpimo iz samopredanja; ona nam pomaže da u tome samopredanju pronađemo sebe.

Ti zakoni unutrašnjega života nisu izgubili svoju očaravajuću moć; vjera u čovjeka i nastojanja oko samoostvarivanja, taj idealistički polet nailazi na svoje granice, i humanističko samoostvarivanje ne oslobađa od narcizma i egocentričnosti. Onaj koji spoznaje da ta nastojanja nisu ono stvarno bitno, doseže pravu slobodu i snagu, kad on sam više ne živi, nego netko drugi živi u njemu.

SLUŽBA ZA CRKVVU

Kad je prije osamsto godina sv. Klara odlučila slijediti primjer sv. Franje, bila je ponukana evangeoskim izazovom: razmišljala je o osnutku zajednice koja bi prenosila ideju obnove lica tadašnje Crkve u duhu

prve zajednice oko Isusa. Korjenito siromaštvo, pokora i poslušnost trebali su biti izazovi tadašnjoj Crkvi, njezinoj upletenosti u svjetovne igre moći. Niti sv. Klara niti sv. Franjo ne nastupaju kao rječiti kritičari Crkve. Njihov je doprinos obnovi Crkve »alternativan život«, u kojemu se ostvaruje sve ono što je Crkva svojom krivicom i slabošću svojih vrhova narušavala. Tako su svijetu predložili model jedne druge Crkve, koja nije u sprezi sa svjetovnim moćnicima, ne teži za vlašću, nego služanjem čovjeku otvara oči za vrijednote Kraljevstva Božjega. Zajednica koju bi oni osnovali, prenosila bi taj model budućim naraštajima. Njihove današnje sljedbenice, koje — eto — žive među nama, živo su svjedočanstvo za to.

Dokaz su za to, kako je Crkva živi organizam s mnogo udova i različitih darova; kršćanstvo poznaje mnoge modele nasljedovanja; nisu bitni modeli, bitna je spremnost zalagati sebe gdje god nademo svoje mjesto.

Crkvu upozoravaju da pažljivo njeguje karizme i cijene one skrivene. Skrivenost je živo vrelo novih nadahnuća koja izviru iz produbljenoga doživljavanja i iskušavanja mnogih dilema i potreba. Crkva je izazvana, i Crkva je pozvana!

Ali pozvani smo i mi, njezini članovi.

Ozračje, u kojemu je u kasnijem XII. stoljeću sv. Klara Asiška osnovala svoju kontemplativnu zajednicu, bilo je bremenito dilemama. Crkva je jačala svoju ovozemaljsku vlast i borila se za nju sa svjetovnim vladarima, dok se pojedinac nalazio između čekića i nakovnja sukobljenih sila — ali usprkos tome čovjekov duh nije čamio u tami neprosvijećenosti i skrušena fatalizma.

Povijest nam je prenosila svjedočenja suvremenika punih ogorčenosti i boli zbog duhovnoga stanja Svete Crkve; svijest za izvornu evanđeosku poruku bila je budna. Obnoviteljska duhovnost Clunyja nadahnjivala je drevne redovničke zajednice, ulivši im dah novoga života. Ecclesia semper reformanda povezuje nas s tom prošalošću. Ta »ecclesia« smo mi, njezini članovi. Svi mi, koji crkvenu zajednicu smatramo svojim svijetom i životnim pozivom, moramo se pitati na koji način možemo doprinosti oživljavanju izvornoga karizmatskog duha kršćanske »ecclesie«. Osmisliti ga za našu današnjicu može značiti samo to, da tu moćnu i utjecajnu instituciju »Crkve« iznutra izgradimo tako da kroz strukture vlasti provire svetost njezinih članova, a koja se odražava u služenju čovjeku, u solidarnosti, bratstvu i sestrinstvu.

Nadalje, one upozoravaju Crkvu, crkvene vlasti i vjernike na značaj trajnoga promišljanja tajni naše vjere. To razmišljanje i promatranje otvara riznicu misli, darova i karizmi. Lice Crkve tijekom dvijetisućljetne povijesti oblikovali su mnogi, koji su u tišini dozrijevali do najviših vrhunaca likovnoga, pjesničkoga glazbenoga i misaonoga stvaralaštva, ali i

svi oni, koji su ohrabreni tim primjerima, zakoračili njihovim putevima. Ta je kontemplativna Crkva Europi i svijetu darovala ideju bratsko-sestrinskoga suživota ljudi, kakav dolazi do izražaja u Povelji o osnovnim ljudskim pravima. Ta velika dostignuća Europe su dar cijelome svijetu. I sekularna ideja ljudskih prava crpila je iz teološki nadahnutoga shvaćanja čovjeka kao odsjaja Boga. Ideja ljudskih prava je zacijelo jedna od najdjelotvornijih ideja današnjice, jer je ona imala i retroaktivno djelovanje na crkvenu praksu. »Opcija za siromašne«, današnje opredjeljenje Crkve u svome svjetovnom djelovanju, odraz je duhovnosti koja izvire iz služenja čovjeku. Nas svjetovnjake još obdaruje saznanjem da postoji neki drugi način samoostvarivanja pored egoističkoga solipsizma.

Jedno značenje treba posebno istaknuti:

Franjevačka je zajednica objavila spise sv. Klare u želji da njima nadopuni povijest svoga reda, jer bi ta povijest bila nepotpuna bez poznavanja doprinosa suradnice i štovane suputnice svetoga Franje. Time je odana počast ženi koja je oduvijek bila u sjeni velikoga i daleko poznatijega svetog Franje. Ispravljena je povijesna nepravda prema veličini sv. Klare, ali i prema bezbroju danas poznatih i još nepoznatih žena koje su također doprinosile razvitku teološke misli. Njihovo je misaono stvaralaštvo velikim dijelom prešućivano i zaboravljeno. Istraživači koji su se latili nepoznatoga područja »ženske teologije«³, pretpostavljaju da je teološka misao i povijest Crkve još neotkrivena riznica. Spisi svete Klare potvrđuju još jednom činjenicu da je povijest teologije povijest karizme i nadahnuća mnogih nepoznatih i »malih« umova. Teologija je svoje paradigme razvijala ne samo iz vrela učenih disputa i velikih pisanih djela, već i iz doživljaja, htjenja i iskustava vjernika. Napose je mistika žena i njezina višestoljetna tradicija, danas još nepoznato, ali živo vrelo koje je pothranjivalo velike teološke rasprave.

Možda iznenađuje, ali s njima se susreću ne samo kontemplativne osobe: usudujem se reći da su to izazovi koji se postavljaju upravo aktivnome čovjeku, u punini svoga stvaralaštva i odlučnoga zakoraćenja u svakodnevni život. Tada mu se postavlja pitanje kakav smisao ima žrtva dijela njegova života. Hoće li nešto izgubiti, hoće li mu prohujati život u brizi za drugoga i hoće li se pokajati zato što zapravo nije živio? Ili hoće li on nešto dobiti za sebe — zadovoljstvo ali i produbljeno doživljavanje ljepote i vrijednosti života? Na koji način, dakle, osmisliti rad i poslanje; kako ih osmisliti? Potreba za takvim iskustvima se pojavljuje u trenucima kad se nađemo pred velikom odgovornošću i preuzimanjem novoga zadatka.

U sljedbenicima sv. Klare gledamo onu stranu koju ćemo — u savršenosti — pronaći kod njihove utemeljiteljice: život ispunjen samopredanjem i sebedarjem. Upravo zato što se sebedarje i nesebično služenje toliko zlorabilo da bi se čovjekom manipuliralo u ime Boga, kritičari re-

ligija su taj izvorni zahtjev Evanđelja smatrali »opijumom za narod«. »Sebedarje« podsjeća na besmislenost žrtve i heroizma, jer su prečesto od ljudi tražili »sebedarje« vladari nedostojni požrtvornosti. Trauma totalitarnostiškoga fašizma i realsocijalizma kao da je definitivno obezvrijedila samopredanje. Zato je obrana dostojanstva osobe i čovjeka od rođenja do smrti središnja briga i suvremene Crkve.

Život i djelo sv. Klare po tome su proročanska svjedodžba i poziv Crkvi da sve svoje članove uputi na sestrinstvo i bratstvo i uzajamnu solidarnost i uvažavanje. Svi su članovi sestre i braća. I crkveni autoriteti pozvani su da ostvare taj odnos, uključujući sve u odgovornost i u suodlučivanje. Crkvene vlasti su dužne stvoriti klimu u kojoj mogu rasti jednakost, solidarnost, jedinstvo u raznolikosti.

Svim pokušajima manipulacije sa žrtvom usprkos i u naše vrijeme pojedinci teže za idealom samopredanja. Aktivne ličnosti, zauzete brigom za čovjeka, za zajednicu ili za svijet, pitaju kako taj izvorni zahtjev Evanđelja spojiti sa svjetovnim životom. Mnogi su se suvremenici iznenadili kad su u istaknutim ličnostima svoga vremena prepoznali moderne mistike, koji su se ugledali u primjere prošlosti. Dakle, i svetica koja je živjela prije osamsto godina, živi među nama, ne samo u njezinim sljedbenicama u samostanima, već duhom i vlastitim primjerom pretočenim u stil današnjice.

BILJEŠKE

¹ Jacques Le Rider: »Das Ende der Illusion. Zur Kritik der Moderne«. Wien, 1990.

² Ignace Lepp: »Psychoanalyse der Freundschaft«. (Njemačko izdanje, Herder 1960.?)

³ Velika zasluga za istraživanje povijesti žene u teološkoj misli pripada Elisabeth GÖSSMANN: Archiv für Frauenforschung. München, nezavršeno izdanje, do sada 3 sveska.

ŽENA U MONAŠKOJ DUHOVNOSTI

Povijest monaštva, osobito ona starija, ne spominje mnogo žena. To ne znači da nije bilo koludrica¹, ni ženskih samostana. Naprotiv, bilo ih je veoma mnogo, ali ih pisci povijesti monaštva nisu dobro poznavali. Upravo zato što se radilo o ženama i ženskim samostanima radije su ih zaobilazili. Nešto podataka o njima ipak imamo. Tako, na primjer, Paladije navodi da je samo u egipatskome gradu Oxyrinchosu, po svjedočenju mjesnoga biskupa, bilo deset tisuća monaha i dvadeset tisuća djevičica.² Isti pisac izvještuje da je u mjestu Antinou bilo dvanaest ženskih samostana.³ Ako i pretjeruje, što nije neobično za starije povjesničare, sigurno ne pretjeruje samo kad govori o ženskim samostanima.

Ono malo spomenutih koludrica navodi se nekako usput, uglavnom kad je govor o koludrima. Vrlo često se radi o sestrama poznate braće. Tako se uz sv. Antuna Pustinjaka spominje i njegova mlađa sestra, koja je također pošla u samostan i živjela kao Bogu posvećena djeвица. Marija, sestra sv. Pahomija, bila je na čelu jednoga velikoga ženskog samostana. I sestra sv. Augustina vodila je jedan ženski samostan u Hiponu. Sv. Ambrozije je svojoj sestri Marcelini, također posvećenoj djevici, posvetio djelo »O djevicama«. Dobro nam je poznata i sv. Skolastika, sestra sv. Benedikta, opatica jednoga ženskog samostana. Cezarije iz Arlesa napisao je posebno pravilo za samostan kojemu je na čelu bila njegova sestra Cezarija. Na Istoku je osobito poznata sv. Makrina, sestra još poznatijega sv. Bazilija. Iz ovih nekoliko nabrojanih primjera moglo bi se zaključiti da je u povijesti monaštva žena bila u sjeni monaha i »muške« duhovnosti.

U monaškim vrelima opisani su neki događaji koji govore o ženi kao o opasnosti za krjepostan život onih »jačih«, to jest monaha. Među egipatskim pustinjacima, ali i drugdje, kolala je izreka: »Čuvaj se biskupâ i ženâ!«. Biskupâ, jer iz poniznosti nisu htjeli u svećenički stalež, a ženâ, jer se nisu htjeli ženiti. Stoga su monaški oci, na primjer sv. Bazilije, upozoravali na neprikladnost i moguću štetnost građenja ženskih samostana neposredno uz muške. Pahomije je bio još stroži. Kad je jedanput čuo da mu je u posjet došla sestra Marija, umjesto da pođe k vratarnici i pozdravi je, on je subraći naredio da je udalje iz samostana.⁴

I u kasnijim stoljećima nalazimo primjere velike zatvorenosti prema ženama. Jedno monaško pravilo iz XII. st. ovako propisuje:

Žene neka se ne primaju u ovaj red; to potpuno zabranjujemo. Ako je žena skrivila izlazak prvoga čovjeka iz rajskoga uživanja, tko će joj se onda i kada moći oduprijeti? Ako su David sa svom svojom blagošću, Salomon sa svom svojom mudrošću i Samson sa svom svojom snagom upali u ženinu zamku, tko onda neće pustiti njezinu zavodnju?⁵

Sličnih primjera ima i danas. Poznato je da na monašku goru Atos pristup ženama uopće nije dopušten.



Imamo, međutim, i pozitivnijih primjera. Sirski povjesničar Teodoret ovako hvali Maranu i Ciru, dvije sirske isposnice:

Nakon što sam ispriповjedio život vrlin muškaraca, vjerujem da će biti korisno spomenuti ukratko i žene koje su se borile istim, ili možda još i većim marom. One zaslužuju još veću hvalu jer su, iako imaju slabiju narav, pokazale istu hrabrost kao i muškarci. Tako su otkupile ženski rod od ljage praroditeljke (Eve)... Opasane su bile željezom čija je težina bila tolika da je krhkića Cira bila prisiljena hodati pogrbljena, bez mogućnosti da se ispravi... Osobno sam vidio željezo što su ga nosile; muškarac u punoj snazi ne bi to mogao nositi. Na moje uporno traženje skidale bi sa sebe željezo, ali bi ga opet, čim bih ja otišao, na sebe stavljale. A imale su ga oko vrata i oko bokova, na rukama i na nogama... Postavši tako po svome životu ures ženskoga spola i uzorom za druge žene, primit će od Gospodina vijenac pobjede.⁶

Hvali ih, dakle — pomalo pretjerujući — ali njihove vrline uspoređuje s muškima. Pisac ih drži »uzorom za druge žene«, ali bi im sigurno bolje pristajalo ako ih nazove »uzorom za muškarce«.

Navedimo i primjer ropkinje Aleksandre, Egipćanke izvanredne ljepote, u koju se bio ludo zaljubio neki oženjeni čovjek. Ali Aleksandra, koja bijaše prava kršćanka, ne htjede mu biti grješnom prigodom te odlučila se živa sahraniti. Deset preostalih godina provela je u jednoj grobnici — kako nas izvješćuje Paladije.⁷ I ovdje je istaknuta hrabrost jedne žene, samo što bi njezina žrtva bila prikladnija nekome muškarcu.

Ipak, imamo i takvih primjera u kojima su istaknute žene kao takve. Ne, dakle, po muškim vrlinama, nego upravo po svojoj ženstvenosti. Tako je, na primjer, sv. Sinkletika, najpoznatija egipatska pustinjačinja, istaknuta upravo kao majka. Bila je duhovna majka mnogim djevicama u pustinji. Rado su je i često pitale za savjet. Njezini savjeti doista su bili majčinski. Vidi se to po slikama kojima se u govoru koristila:

Ovaj život sličan je životu djeteta u majčinoj utrobi... Kao što dijete u početku svoga života mora rasti u majčinu krilu kako bi

bilo sposobno doći na svijet, tako i ljudi moraju u duhu rasti kako bi jednoga dana bili dostojni doći do istinskoga Svjetla.⁸

Nije voljela da je zovu učiteljicom. Govorila je: »Zar nam Isus Krist nije jedini učitelj? Zar nas sve ne hrane iste dvije dojke — Stari i Novi zavjet?«.⁹

Spomenimo i bizantsku monahinju Kasiju. Ona je, uz samostanski rad i molitvu, pisala i pjesme. U njima se osjeća da ih je pisala žena. Neke od njezinih pjesama i danas se nalaze u liturgijskim knjigama kršćanskoga Istoka.¹⁰



Koludrice su u svojim samostanima uglavnom slijedile običaje muških samostana. Duhovni život, u bitnim crtama, nije pokazivao nikakvih razlika. A nije ni smio pokazivati, jer ako »nema više muško-žensko« (Gal 3,28), onda ni monaško zvanje nije odgovor na pitanje »jesam li muško ili žensko?«, nego »jesam li osoba?«¹¹

Neke razlike, iako nebitne, ipak su postojale. Poznato je, na primjer, da su u početku monasi radije živjeli sami u pustinji, a da su monahinje više voljele život u zajednici. Žene su u početku živjele svoj posvećeni život — kao djevice ili kao udovice — u svojim obiteljima. To je bio takozvani »obiteljski asketizam«.¹² Iz spisa sv. Jeronima možemo dosta doznati o životu posvećenih djevice i udovica u njihovim obiteljskim zajednicama.¹³ Možda se upravo u ovome osjećaju za obitelj, odnosno za samostansku zajednicu, nalazi jedna od glavnih oznaka ženskoga monaštva.

U povijesti monaštva koludrice su imale još jednu važnu ulogu. One su bile znak da duhovni život nije plod ljudskoga rada, nego ljepota Božjega dara. Naime, monasi, kao pravi muškarci, rado su isticali svoj rad: svoje postove, svoje pokore, naporna hodočašća, duga brljenja... Recimo slikovito, ponosili su se svojim muškim mišicama, kao da im mišica njihova donosi pobjedu.¹⁴

Kao primjer spomenimo sv. Mariju Egipćanku. Ona je najprije bila prostitutka u Aleksandriji, ali se u Jeruzalemu obratila i potom otišla živjeti u pustinji.¹⁵ Biskup Sofronije, njezin životopisac, ovako opisuje susret velike grješnice s monahom Zosimom, svetim monahom koji ju je u pustinji pronašao:

Stari monah Zosim običavao je, prema običaju svoga samostana, odlaziti u pustinju. Nakon što je prošao svu monašku stegu, postao je najprokušaniji monah na polju uzdržljivosti. Besprijeekorno je obdržavao sve propise Pravila. Ne zna se da je ikad išta propustio. Uz to je još i sam sebi dodavao mnogo toga, kako bi tijelo

podvrgao duhu. I nakon svega toga truda progonila ga je misao da je već u svemu savršen i da više nema potrebu još nešto od drugih učiti. Ovaj revni monah se pitao: »Zar ima na zemlji neki monah od koga bih još nešto mogao naučiti? Zar ima netko tko je svojim djelima ispred mene?«.

I onda je u pustinji susreo osobu od koje je imao što naučiti. Bila je to bludnica Marija Egipćanka. Ta osoba, dakle, nije bila ni muška ni sveta, nego ženska i grješna. Na Zosimovo uporno traženje Marija priča svoj život. Zosim uzbuđeno sluša. Iznenaden je onim što je Egipćanka postigla. Osjeća da to ne može biti plod njenih zasluga, da to može biti samo Božji dar. Sofronije ovako nastavlja:

Zosim, pobožni monah, ne može se sjetiti svoga grijeha. Što je grijeh, čuo je od prostitutke Marije. Ali, upravo je ova bludnica postala ono što on želi postati, a ne može postići svojim trudom. I dok je njegov život bio trajni napor da bi postigao, Marija je još više dobila svojim poniznim primanjem Milosrđa.¹⁶

Može li se reći da je ova slaba žena »slabiji spol«? Može, ako mislimo na slabiju tjelesnu snagu. Međutim, vjernički gledano, to jest ne gledajući na snagu mišica nego na otvorenost srca, nikako ne smijemo reći da je žena slabiji spol. Ako je istina da smo jaki kada smo slabi (usp. 2 Kor 12,10), onda je žena jača upravo zato što je slabija.

Žena je od Stvoritelja primila posebne darove, njoj kao ženi svojstvene, koje ona mora čuvati i razvijati. Ružno je kad žena, zaboravljajući na svoje darove, bolesno teži postići one koji su svojstveni muškima. O takvima sv. Jeronim ovako kaže: »Neke se djevice preoblače u muško odijelo; stide se biti ženske glave, kako su stvorene, pa strigu kosu«.¹⁷



Tko je jači pred Bogom, muški ili ženske, jasno nam pokazuje jedan primjer iz života sv. Benedikta. Evo kako nam Grgur Veliki opisuje Benediktov posljednji susret sa sestrom Skolastikom, njegovom blizankom i Bogu posvećenom djevicom. Primjer je doista zanimljiv pa ćemo ga pročitati u cijelosti:

Benediktova sestra, po imenu Skolastika, koja je od djetinjstva bila posvećena Bogu, običavala je dolaziti k njemu jedanput na godinu. Božji je čovjek silazio k njoj u susret nedaleko izvan vrata, na samostanskome imanju.

Jednoga je dana po običaju ona došla, a časni njen brat siđe k njoj u pratnji učenikâ. Čitav su dan proveli u hvaljenju Boga i svetim razgovorima, a kad se spuštao noćni mrak, zajedno su blagovali hranu. Dok su još sjedili za stolom i u svetim im se razgo-

vorima vrijeme proteglo, Bogu posvećena djevica, njegova sestra, zamoli ga: »Molim te, ne ostavljaj me noćas, već razgovarajmo o radostima nebeskoga života sve do jutra«. On joj odvrat: »Što to govoriš, sestro? Izvan ćelije nikako ne mogu ostati.«

Nebo je bilo posve vedro, ni jednoga se oblaka nije moglo vidjeti. Bogu posvećena djevica, čuvši bratove riječi, kako neće da je usliši, sljubi ruke i položi ih na stol pa spusti k rukama glavu da se pomoli svemogućemu Bogu. A kad sa stola podiže glavu nastala takvo sijevanje, grmljavina i pljusak kiše da ni časni Benedikt a ni braća iz pratnje ne mogoše nogom maknuti izvan praga mjesta gdje su sjedili. Pobožna je naime djevica, glavom sklonjenom nad rukama, bila prolila na stol potok suza po kojima je vedrinu pretvorila u kišu. I to na taj način da kiša nije slijedila malo nakon molitve, nego je tolika bila veza između molitve i kiše da je zagrmjelo netom je glavu podigla sa stola i kiša odmah počela padati.

Kad je Božji čovjek vidio da se za takva sijevanja, grmljavine i padanja ne može vratiti u samostan, žalostan se potuži: »Neka ti oprostí svemogući Bog, sestro! Što si ovo učinila?« A ona će mu: »Evo, molila sam tebe i nisi me htio čuti. Zamolila sam svoga Gospodina, i on me čuo. A sada, daj iziđi, ako možeš. Ostavi me tu, pa se vrati u samostan.« Ali kako nije mogao izići ispod krova, kad nije htio dragovoljno, osta ondje preko volje. Tako su svu noć probdjeli i jedno drugo uzajamno hranili svetim razgovorima o duhovnome životu...

I nikakvo čudo što je sestra, koja je tako dugo čekala da vidi brata, u taj čas mogla više od njega. Jer, po onoj Ivanovoj: »Bog je ljubav« (1 Iv 4,8), posve ispravno, više je mogla koja je više ljubila.¹⁸

Ovaj susret Benedikta i Skolastike doista je znakovit. Takvim ga je pisac i želio prikazati. Ne zanima ga toliko povijesni događaj koliko duhovna pouka. Što, dakle, susret znači?

»Skolastika je običavala dolaziti k njemu... Božji je čovjek silazio k njoj u susret«. Znači da je Skolastika dolazila k Benediktu, da je ona prevaljivala veći dio puta. On bi dolazio samo »nedaleko izvan samostana«. Očekivali bismo da je Benedikt, kao muškarac, aktivniji od sestre; da on ima inicijativu, a ne Skolastika.

Skolastika opet ima inicijativu: »Molim te, ne ostavljaj me noćas, nego razgovarajmo o radostima nebeskoga života«. Međutim, Benedikt se neće. Poziva se na samostanske propise: »Izvan samostana nikako ne mogu ostati«. Kao mudri zakonodavac ističe poštivanje samostanskoga pravila. Nema sumnje, u navođenju paragrafâ muškarci su sigurno jači spol.

Ali Skolastika ne odustaje. Ako brat zna za pravilo, zna i ona za molitvu: »Sljubi ruke... pomoli se..., prolivši potok suza«. A njezin brat, niti itko od pratnje, »ne mogoše ni maknuti izvan praga mjesta gdje su sjedili«. Zanimljivo, veliki sv. Benedikt ne može što je naumio. Sestra je tako moćna da je »vedrinu pretvorila u kišu«, a on ne može nogom maknuti. Pa koje je to moćno sredstvo Skolastika upotrijebila? Molitvu i suze. One suze kojima se muški tako često rugaju.

I tko je onda jači? Skolastika se još i šali na račun nemoćnoga brata: »Iziđi ako možeš!«. Ali brat ne može. On je sada pripadnik slabijega spola.

»Tako su probdjeli svu noć i jedno drugo uzajamno hranili svetim razgovorima o duhovnome životu«. Nije, dakle, samo sv. Benedikt govorio, a Skolastika slušala, nego su se »uzajamno hranili«. Brat i sestra potpuno su ravnopravni.

Na kraju pisac tumači zašto je sestra bila moćnija od brata: »Bog je ljubav (1 Iv 4,8); posve ispravno, više je mogla koja je više ljubila«. To znači da je moćniji onaj tko ima više ljubavi, ne onaj tko ima više snage.

Bog je ljubav i sve valja promatrati u svjetlu ljubavi. U svjetlu ljubavi mogao je i sv. Grgur ovako lijepo oslikati lik sv. Skolastike. Na žalost, u monaškim vrelima susrećemo mnogo koludrica koje nisu prikazane u svjetlu ljubavi, nego u sjeni »muških« vrlina. Naravno da, naslikane u muškome ruhu, nisu baš prekrasno izgledale.

Zaključak je vrlo jasan: Bog koji je ljubav, gleda na ljubav. Ne gleda na mišice, nego na srce. A ako je moć u srcu, tko smije reći da je žena slabiji spol?

BILJEŠKE

¹ U Hrvatskoj se za pripadnicu ženskoga samostana obično kaže da je »koludrica«, rijetko da je »monahinja«; za člana muškoga samostana kaže se i »koludar« i »monah«. Dakako, misli se na monaške samostane.

² *Historia lausiaca*, 5. (Izdao C. Bulter, Cambridge, 1904).

³ Ondje, 58. Opširnije u G. M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, Milano, 1983, 70-72.

⁴ Usp. I. Gorby, *Storia del monachesimo*, I, Roma, 1991, 391.

⁵ *Pravilo iz Grandmonta*, 39. (*Patrologia latina*, 204, 1135-62).

⁶ *Storia dei monachi della Siria*, Padova-Praglia, 1986, 219-221.

⁷ Usp. Gorby, nav. dj., 167.

⁸ Ondje, 175.

⁹ Ondje, 173.

¹⁰ Usp. s. M. Donadeo (uredila), *Grandi monachi del primo millennio*, Roma, 1982, 286.-290.

¹¹ Usp. L. De Candido, *La donna nel monachesimo*, u »Servitium« 9/1975, 208.

¹² Usp. ondje, 184.

¹³ Spomenimo barem jednu, sv. Marcelu, koja je vodila kućno monaštvo u Rimu, nakon što je Jeronim oputovao u Palestinu.

¹⁴ Usp. Ps 44,4.

¹⁵ Usp. *Bibliotheca sanctorum*, VIII, 981-989.

¹⁶ Usp. S. Palasca, *Santa Maria Egiziaca*, u »30 giorni« 4/1994, 74-77.

¹⁷ *Poslanica Eustohijici*, (posl. br. 18). Usp. I. Marković, *Izabrane poslanice sv. Jeronima*, I, Zagreb, 1908., 122.

¹⁸ *Dialoghi*, II. Hrvatski prijevod M. Kirigina u benediktinskome glasilu »Mir naš« 44 (1991.), 5-6.

SADRŽAJ

Program XII. redovničkog tjedna	5
Josip B. Percan: Položaj žene u društvu i Crkvi prema autorima visoke skolastike XII. i XIII. stoljeća	7
Nikola Vukoja: Klara Asiška — novost u svome vremenu . . .	41
Bono Zvonimir Šagi: Današnji trenutak — franjevački odgovor	79
Renata Mrvelj: Klara — proročki znak i za danas	97
Tomislav Zdenko Tenšek: Poslanje posvećenoga života u novoj evangelizaciji	109
Stjepan Lice: Svijet i svjetovnost u životu i spisima svete Klare	121
Annamaria Grünfelder: Sveta Klara Asiška kao izazov suvremene svijetu i Crkvi	133
Jozo Milanović: Žena u monaškoj duhovnosti	143

