

Duhovno vodstvo i duhovnik pred izazovima krize očinstva i svećeničkoga identiteta

Ćavar, Serđo

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:632414>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-24**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)





Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Serđo ČAVAR

**Duhovno vodstvo i duhovnik pred
izazovima krize očinstva i svećeničkoga
identiteta**

DOKTORSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Mladen Parlov

Zagreb, 2022.



University of Zagreb

Catholic Theological Faculty

Serđo ČAVAR

**Spiritual Direction and the Figure of a
Spiritual Leader in the Context of the Crisis
of Fatherhood and the Identity of a Priest**

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor: Professor Mladen Parlov, PhD

Zagreb, 2022.

SADRŽAJ

Sadržaj	III
Izjava o autorstvu doktorskoga rada	VI
Bilješka o mentoru	VII
Zahvala	VIII
Sažetak	IX
Summary	XI

UVOD

I. POGLAVLJE

POVIJESNI TEMELJI I SUVREMENI IZAZOVI DUHOVNOG VODSTVA

1.1. Terminologija i početna motrišta	5
1.2. Biblijski temelji duhovnog vodstva	8
1.2.1. Duhovno vodstvo u Starome zavjetu	8
1.2.2. Duhovno vodstvo u Novom zavjetu	14
1.3. Povijest duhovnoga vodstva. Od duhovnih velikana i škola duhovnosti do naših dana ...	21
1.3.1. Od crkvenih otaca do Tridenta	21
1.3.2. Duhovni velikani 16. stoljeća	28
1.3.3. Od stoljeća francuske duhovnosti do naših dana	33
1.4. Uloga i značenje duhovnika – povijesna nadahnuća i suvremeni poticaji	38
1.4.1. Neka povijesna nadahnuća za shvaćanje uloge duhovnika	38
1.4.2. Neki suvremeni naglasci za ulogu i djelovanje duhovnika	44
1.5. Razlučivanje – važan element duhovnog vodstva i rasta	52
1.5.1. Svetopisamski temelji razlučivanja	54
1.5.2. Duhovi i kriteriji za njihovo razlikovanje	56
1.5.3. Objekt i subjekt razlučivanja, pojedinačno i zajedničko razlučivanje	59
1.5.4. Ignacijanski poticaji za razlučivanje	61
1.6. Neke antropološko – psihološke pretpostavke za produbljeno shvaćanje duhovnog vodstva	63
1.7. Liderstvo. Vrline i karakteristike svjetovnog vodstva	74

II. POGLAVLJE
ELEMENTI KRIZE OČINSTVA

2.1. Početna motrišta	82
2.2. Filozofsko-psihološki vidik krize očinstva	84
2.2.1. Filozofsko ozračje krize očinstva	84
2.2.2. Psihološko ozračje krize očinstva.....	90
2.3. Sociološki vidik krize očinstva	97
2.4. Pedagoški vidik krize očinstva.....	106
2.5. Feminizam - njegov razvoj i utjecaj na ženu, muškarca i društvo	117
2.5.1. Žena u novijem nauku Crkve.....	126
2.6. Rodna ideologija - njegov razvoj i utjecaj na ženu, muškarca i društvo.....	130
2.6.1. Posljedice rodne ideologije i kritike na njezin račun.....	134
2.6.2. Rodna ideologija i crkveni stav(ovi)	137
2.7. Teološko – duhovni vidik krize očinstva	140
2.7.1. Muška duhovnost u krizi	141
2.7.2. Izazovi za vjeru u Božje očinstvo. Kriza Boga Oca	147
2.7.3. Biblijsko - dogmatski temelji Božjeg očinstva.....	152

III. POGLAVLJE
SVEĆENIČKI IDENTITET PRED IZAZOVIMA VREMENA

3.1. Svećenik kao otac: identitetska kriza i izazovi u suvremenom trenutku.....	157
3.1.1. Crkva pred izazovima postmoderne	157
3.1.2. Izazovi svećeničkog očinstva i pitanje identiteta	161
3.2. Svećenikov identitet prema Drugom vatikanskom Koncilu	171
3.2.1. Svećenički identitet u srednjem vijeku i pred Drugi vatikanski Koncil	172
3.2.2. Koncilski poticaji za svećenikov identitet	174
3.3. Pokušaji izlaska iz krize svećeničkoga identiteta nakon Koncila sve do naših dana	183
3.3.1. Poslije Koncila do vremena Ivana Pavla II.	183
3.3.2. Doprinosi u vremenu Ivana Pavla II., osobito „Pastores dabo vobis“.....	187
3.3.3. Od Benedikta XVI. preko Franje do koronakrize.....	195
3.4. Celibat. Ključ krize svećeničkog očinstva?.....	201

3.4.1. Kratki biblijski i povijesni prikaz celibata.....	202
3.4.2. Teološki naglasci za celibat i suvremene poteškoće	211
3.5. Svećenička duhovnost.....	219
3.6. Svećenik kao duhovnik – zapostavljena i/ili novootkrivena vrijednost.....	228
ZAKLJUČAK	237
LITERATURA	240
Bilješka o autoru.....	275



Katolički bogoslovni fakultet – Sveučilište u
Zagrebu
Catholic Faculty of Theology – University of
Zagreb



IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad *Duhovno vodstvo i duhovnik pred izazovima krize očinstva i svećeničkoga identiteta* izvorni rezultat mogega rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, 3.6.2022.

(vlastoručni potpis studenta/studentice)

Bilješka o mentoru

Prof. dr. sc. Mladen Parlov rođen je 6. listopada 1964. u Ričicama, pored Imotskog. Srednju školu završio je u Imotskom, a studij teologije u Splitu. Svećenik je Splitsko-makarske nadbiskupije, a zaređen je 1991. u Splitu. Pastoralno je djelovao u Trilju (1991/1992.) i u Dugopolju kao župnik (1996/1997.). Na Papinskom Sveučilištu Gregorijana u Rimu postigao je 1996. doktorat iz duhovne teologije te ujedno licencijat iz dogmatske teologije (1997.). Od 1997. predavač je na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Splitu. Redoviti je profesor te pročelnik katedre za Povijest kršćanske literature i nauka. U dva navrata obnašao je službu prodekana za znanost Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Splitu. Od početka ak. god. 2019./2020. dekan je fakulteta.

Od 1997. do 2002. bio je duhovnik u *Centralnom bogoslovnom sjemeništu* u Splitu, a vršio je službu ravnatelja *Nadbiskupskog sjemeništa* od 2002. do 2013. Od 2015. do 2020. bio je glavni urednik časopisa „Crkva u svijetu“. Sudionik je više različitih znanstvenih simpozija i skupova, osobito onih s područja povijesti kršćanske teologije, duhovnosti i literature. Osobitu pozornost u njegovim znanstvenim istraživanjima zauzima teološko-duhovna misao Marka Marulića. Do sada je objavio sedamnaest knjiga, a također je priredio šesnaest knjiga drugih autora i znanstvenih zbornika. Objavio je više od sedamdeset znanstvenih članaka te više od sto i pedeset stručna i znanstveno-popularna rada. Za izdavačku kuću „Verbum“ iz Splita preveo je dvadeset knjiga duhovnog i teološkog sadržaja.

Zahvala

Prije svega zahvala svemoćnom Bogu. Od Njega je svako dobro i svaki dar. Zahvalan sam Stvoritelju za dar duhovnoga očinstva kojega je dao nama svećenicima kako bi po tom daru bili znak njegove blizine ljudima.

Izražavam posebnu zahvalnost mentoru prof. dr. Mladenu Parlovu na ohrabrenjima, potpori i savjetima. Njegovo vodstvo i znanje bili su mi poticaji za teološki rad i istraživanje.

Iskrena hvala mojoj franjevačkoj obitelji – Hercegovačkoj franjevačkoj provinciji, kojoj s ponosom pripadam. Ona mi je omogućila daljnje školovanje i usavršavanje, osobito na područjima duhovnosti i odgoja. Tu je i moja samostanska zajednici u Dubravi u Zagrebu. Bez suživota s njima i potpore zasigurno ne bih bio to što jesam.

Zahvaljujem svojoj obitelji, ocu Marinku i majci Zori te braći Mateju i Luki. Hvala im na ljubavi i potpori.

Na poseban način zahvaljujem mojim prijateljima, poznanicima, mladima i framašima koje sam pratio kroz svoje godine svećeništva i s kojima sam radio, molio, družio se i organizirao razne susrete i duhovne sadržaje. Zahvalan sam za mnoge lijepe susrete s vjernicima na svojim službama u Posušju i Zagrebu (Dubravi). Po njima sam spoznao vrijednost i važnost duhovnog očinstva.

Zahvala KBF-u u Zagrebu na svim godinama studija te osobito članovima komisije prof. dr. Franji Podgorelcu i doc. Mislavu Kutleši na savjetima. Zahvaljujem lektorici Milki Galić na savjetima.

Ovaj rad posvećujem braći bogoslovima s kojima živim i radim. Neka otkriju vrijednost i ljepotu duhovnog očinstva.

Sažetak

Traženje duhovne pomoći i savjeta izvorna je čovjekova potreba utemeljena na ljudskoj naravi. U kršćanskoj povijesti duhovnom je vodstvu pripadalo važno mjesto, osobito kod pojedinaca koji su se potpuno posvećivali Bogu. Duhovno vodstvo promiče produbljen odnos između Boga i čovjeka te postaje milosno sredstvo na putu usavršavanja kršćanskoga poziva. Svoje uporište i nadahnuće ima u svetopisamskoj baštini, kao i u djelovanju snažnih crkvenih likova kroz povijest. U današnjem suvremenom crkvenom i kulturološkom kontekstu duhovno vodstvo teži k produbljenoj i obnovljenoj duhovnosti vjernika.

U duhovnome je procesu od neizmjerne važnosti uloga duhovnika. On svoju službu shvaća kao poslanje Crkve u kojem je Božji suradnik sa zadatkom da u pojedincu promiče novo spoznavanje koje će biti kadro otpočeti postupak obraćenja, usavršavanja i pročišćenja. Duhovnikova razboritost, učvršćena molitvenim životom, bit će pomoć u duhovnom vodstvu, kao i u poštivanju svake osobe i njezine individualnosti. Crkveno je učiteljstvo posljednjih godina nastojalo jačati ulogu duhovnika i povezati duhovno vodstvo s konkretnim životom vjernika i suvremenim svjetskim tokovima, obazirući se osobito na doprinos psihologije.

Kriza očinstva uvelike je utjecala na duhovno vodstvo i duhovnika. Promatramo je kao civilizacijsku, socio-psihološku, kulturološku i religijsku krizu muškog identiteta koja potresa zapadni svijet. Kriza očinstva nastaje nakon raspadanja patrijarhalnog sustava usred čega se muškarcu pridaje sve manja važnost u obitelji i društvu. U trima antiautoritarnim revolucijama (Marx, Nietzsche, Freud) prisutna je snažna kritika oca koja svako prihvaćanje ovisnosti o njemu označava kao negaciju samoga čovjeka. Kriza očinstva ostavila je velike posljedice i na teologiju i duhovnost stoga u modernim misaonim strujanjima vjera u Boga Oca nerijetko predstavlja zapreku u sazrijevanju i humanizaciji čovjeka. Pred Crkvu i duhovnike stavljeni su zahtjevi suvremenog povijesnog trenutka obilježenog sumnjama i nepovjerenjem u autoritete.

Posljednjih desetljeća sve je snažnija i kriza svećeničkog identiteta, koja se također odrazila negativno na stvarnost duhovnog vodstva, kao i na samoga duhovnika. Profil svećeničkog poziva učinili su nejasnim vrlo različiti razlozi i razvoji. Svećenički identitet se u vremenu rastućih pastoralnih izazova kao i čestoga nepovjerenja društva i kulture prema crkvenoj službi, našao pred pitanjem vlastite opstojnosti, na što se nadovezao i manjak duhovnih zvanja u brojnim krajevnim crkvama. Treba snažnije tragati za ispravnom i produbljenom spoznajom naravi i poslanja ministerijalnog svećenika koja će se temeljiti na kolegijalnoj, komunitarnoj i duhovnoj naravi svećeništva. U njoj službenik više ne nastupa s

pozicije vlasti, kao što je to bilo često u prošlosti, nego kao poslužitelj u vjeri i duhovni otac koji vodi i prati povjerene vjernike.

Izgradnja svećenika, ustrajna briga za njihovo posvećivanje u službi i trajno osuvremenjivanje njihova pastoralnog nastojanja, uvrštavaju se među najzahtjevnije crkvene zadaće. Pritom svećenikova posvećenost duhovnom vodstvu i specifičnoj ulozi duhovnog očinstva može pomoći u nadvladavanju izazova oko izgradnje stabilnog identiteta. Uloga duhovnika nije pridržana samo svećeniku, ali je on po svojoj sakramentalnoj službi, izobrazbi, iskustvu te milostima zvanja na nju najpozvaniji. Posvećenost vođenju duša može biti prikladan odgovor na brojne sumnje društva s kojima se Crkva suočava u svome pastoralnom djelovanju u sadašnjem povijesnom trenutku.

Ključne riječi: duhovno vodstvo, kriza očinstva, kriza svećeničkog identiteta, Crkva, zajednica, individualizam, autoritet, molitva, Drugi vatikanski koncil

Summary

Seeking spiritual help and advice is an original human need based on his nature. Throughout Christian history, spiritual direction has played an important role, especially among individuals who have devoted themselves completely to God. Spiritual direction promotes a deepened relationship between God and man and becomes a means of grace on the path to perfecting the Christian vocation. It has its foothold and inspiration in the biblical heritage, as well as in the work of strong Church figures throughout history. In today's contemporary ecclesiastical and cultural context, spiritual direction strives for a deepened and renewed spirituality of the faithful.

In the spiritual process, the role of a spiritual director is of immense importance. He understands his ministry as the mission of the Church in which he is God's co-worker who promotes in the individual a new knowledge that will be able to begin the process of conversion, improvement and purification. The prudence of a spiritual director, strengthened by a life of prayer, will be an aid in spiritual direction, as well as in respect for each person and his individuality. In recent years, the Church's magisterium has sought to strengthen the role of the spiritual director and to connect spiritual guidance with the concrete life of the faithful and modern world trends, paying particular attention to the contribution of psychology.

Spiritual direction and directors have been greatly affected by the crisis of fatherhood. We view it as a civilizational, socio-psychological, cultural, and religious crisis of male identity that is shaking the Western world. The crisis of fatherhood arises after the disintegration of the patriarchal system in the midst of which man is given less and less importance in the family and society. In the three anti-authoritarian revolutions (Marx, Nietzsche, Freud) there is a strong critique of the father who marks any acceptance of dependence on him as a negation of man himself. The crisis of fatherhood has left great consequences on both theology and spirituality, so in modern thought flows, faith in God the Father often represents an obstacle to the maturation and humanization of man. The Church and the clergy are faced with the demands of a contemporary historical moment marked by doubts and distrust of authority.

In recent decades, the crisis of priestly identity has also intensified, which has also had a negative impact on the reality of spiritual direction, as well as on the director himself. The profile of the priestly vocation was obscured by very different reasons and developments. In the time of growing pastoral challenges as well as the frequent distrust of society and culture

towards the Church service, the priestly identity was faced with the question of its own survival, which was followed by the lack of spiritual vocations in many local churches. There is a need to work harder for a correct and in-depth understanding of the nature and mission of the ministerial priest, which will be based on the collegial, communitarian and spiritual nature of the priesthood. In it, the minister no longer acts from a position of authority, as has been the case in the past, but as a minister in the faith and a spiritual father who leads and accompanies the entrusted faithful.

The formation of priests, the persistent care for their consecration in the ministry, and the continual modernization of their pastoral endeavor are among the most demanding ecclesiastical tasks. In doing so, the priest's commitment to spiritual direction and the specific role of spiritual fatherhood can help overcome the challenges of building a stable identity. The role of the spiritual director is not reserved only for the priest, but he is most called to it by his sacramental service, education, experience and graces of vocation. A commitment to the guidance of souls may be an appropriate response to the many doubts of society that the Church faces in her pastoral work at the present historical moment.

Keywords: spiritual direction, crisis of the fatherhood, crisis of priestly identity, Church, community, individualism, authority, prayer, Second Vatican Council

UVOD

Naslov doktorskog rada „Duhovno vodstvo i duhovnik pred izazovima krize očinstva i svećeničkog identiteta“ progovara o specifičnom pristupu i istraživanju suvremenoga duhovnog vodstva u kontekstu opće krize očinstva, a onda posebno krize svećeničkog identiteta. U našem istraživanju ponajprije pokušavamo predstaviti vrijednost i važnost duhovnog vodstva. Rad je zamišljen kao povijesno-teološko istraživanje predložene teme s konkretnim osvrtom na aktualne teškoće i mogućnosti. Iskustvo svjedoči kako čovjek nije samodostatan, pogotovo to nije u duhovnim i religioznim poteškoćama, zato očekuje i traži pomoć. U razvoju kršćanskog i religioznog odgoja oduvijek je bilo „duhovnih očeva“ koji su bili spremni odgovoriti potrebi onih kojima je trebala pomoć na putu prema Bogu i osobnom napretku. Duhovno vodstvo želimo promotriti kao mistagoški i spasenjski događaj koji čovjeka oblikuje po evanđelju i vodi ga prema ostvarenu i ispunjenu životu. Jedan od bitnih ciljeva duhovnog vodstva je zauzetije življenje vjere u čovjekovoj svakodnevnici.

Našim istraživanjem želimo ponuditi aktualnu sintezu u obliku smjernica za rad u duhovnom vodstvu koje tumačimo u ključu crkvenih i društvenih gibanja. Na tragu poticaja Drugog vatikanskog koncila i univerzalnog poziva na svetost mnogi vjernici, ali i čitavi pokreti i zajednice traže radikalniji način kršćanskog života. Noviji crkveni dokumenti naglašavaju važnost duhovnog vodstva kao pomoć vjernicima na putu milosti i posvećenja. Nastojat ćemo dokazati kako je duhovno vodstvo jednako potrebno u sadašnjem aktualnom crkvenom i društvenom kontekstu kao što je to bilo u prošlosti. Upravo zato je teologija pozvana još više produbljivati i aktualizirati pitanje duhovnog vodstva. U našem radu se osobito osvrćemo na dva značajna izazova kad je riječ o duhovniku i duhovnom vodstvu: na krizu očinstva i na krizu uzdrmanog svećeničkog identiteta.

Metoda znanstvenog istraživanja i izlaganja u ovom doktorskome radu bit će metoda svojstvena duhovnome bogoslovlju. U navođenju izvora i literature služit ćemo se znanstvenom metodologijom prirođenoj hrvatskoj teološkoj znanosti. Korištene izvore i literaturu navodit ćemo u bilješkama na dnu stranice. Svako će poglavlje imati zaseban popis bilježaka, dakle započet će se glavnim brojem jedan (1). Koristimo se kombiniranim metodološkim pristupom, ponajviše deduktivnom metodom. Iz općih sudova želimo doći do posebnih i pojedinačnih zaključaka, koristeći se postupcima analize, sinteze i specijalizacije. U procesu dokazivanja pojedinih postavki rada služimo se i metodama klasifikacije i deskripcije. Takva metoda nam omogućava propitivanje duhovnog vodstva uz prikaz i vrednovanje u izabranoj literaturi.

Naše doktorsko istraživanje i rezultate iznijet ćemo u trima poglavljima. Ponajprije donosimo kratki pregled duhovnog vodstva te njegov prikaz i vrednovanje u izabranoj literaturi. Predstavljamo biblijske temelje duhovnog vodstva kao i kratki povijesni presjek koji ukazuje na bogatu kršćansku duhovnu baštinu. Bogata baština pitanje duhovnog vodstva čini složenim i raznolikim. U duhovnom procesu pak pojedinac pokušava sagledati vlastiti vjerski život uz pomoć duhovnika/duhovnoga oca. Našim radom želimo detaljnije analizirati njegovu osobu. Pomažući vjerniku u ostvarenju Božjega nauma, duhovnik je oboružan velikom razboritošću, uz neizostavno teorijsko i praktično poznavanje duhovnoga života. Vršeci ulogu duhovnog očinstva, duhovnik osobitu pozornost valja posvetiti slobodi prućene osobe. Duhovno vodstvo treba ići za tim da vjernike učini zrelim ljudima i odgovornima za svoj napredak. Zato se proces duhovnoga rasta promatra kao umjetnost progresivnoga vođenja duša, od početka duhovnog života do vrhunca kršćanske savršenosti, kroz razlikovanje duhova i kako bi se prevladalo vlastita ograničenja.

Uz navedene poticaje želimo ukazati i na konkretne izazove s obzirom na duhovno vodstvo i ponuditi smjernice koje mogu pomoći u produbljenom i zauzetijem kršćanskom življenju. Rad želi interpretirati antropološke i psihološke izazove u duhovnom vodstvu znajući kako Crkva sve više cijeni doprinose humanističkih znanosti koji pomažu u boljem poznavanju čovjeka. U tom kontekstu i svjetovno vodstvo tzv. *leadership* može biti od koristi za proces duhovnog vodstva. Zato uvaćavamo i analiziramo neke njegove postavke o kojima se puno govori s obzirom na poduzetništvo i pojedince koji upravljaju organizacijama.

U drugome poglavlju rada usredotoćit ćemo se na istraživanje krize očinstva. Suvremeno je zapadno društvo post-patrijarhalno društvo, odnosno društvo u kojem se uvelike izgubila uloga oca koja je stoljećima oblikovala zapadni svijet. Kriza očinstva svoj osnovni temelj ima u suvremenoj krizi identiteta muškarca. O toj temi postoje brojna istraživanja na koja se osvrćemo i koja uvaćavamo. Pri tome težimo integralnom čitanju teme i zato analiza krize očinstva uključuje filozofske, psihološke, sociološke, pedagoške i kulturološke vidove. Na lik oca osobito se okomila filozofija Boćje smrti (Nietzsche) i psihoanaliza. Ona je svojim premještanjem pozornosti s oca na majku naglasila prednost majćinskog i intimnog odnosa u usporedbi s očinskim i socijalnim. Takve su postavke uvođ u ambivalentno 20. stoljeće i u postmodernu kao misaono ozračje toga razdoblja koje postaje vrlo sumnjičavo prema svakom obliku autoriteta.

U istraživanju želimo ukazati i na suvremeni pristup radu koji zbog svoje disperziranosti otećava ulogu oca i nerijetko razbija zajedništvo obiteljskog života. Dodatne teškoće u razvoju očinskog identiteta izaziva suvremeni narcisoidni mentalitet i sterilno

prenaglašavanje uživanja. Danas se čak zamjećuje pojava kriminalizacije muškosti na matrici etičkog i kulturnog relativizma, pri čemu su se na lik oca okomili feministički pokreti i rodna ideologija. Njihove doprinose i stajališta kritički vrednujemo. Pozornost valja obratiti i na pedagoška istraživanja koja jasno potvrđuju koliko je otac bitan u odgoju i odrastanju djeteta. Otac je nužan kako bi djeca osjetila stabilnost i sigurnost, kao i jasne granice i definiranu strukturu društva i svijeta oko sebe. Očinski doprinos neizostavan je na putu socijalizacije djeteta i u njegovoj emocionalnoj stabilnosti te poticanju individualnosti. Uloga oca je zapravo ključna za cjelokupni društveni opstanak.

Svi ovi elementi vode do duhovne dimenzije očinske uloge koju osobito analiziramo i produbljujemo. Otac daje neizostavan biljeg u oblikovanju djetetove duhovnosti i u odnosu prema Bogu. Stoga valja jačati duhovnost muškaraca težeći njezinoj snažnijoj izgradnji. To će posljedično ljekovito djelovati na muškarce i njihov ranjeni identitet. Brojna znanstvena istraživanja zauzimaju se za zaštitu očinstva kao vrijednosti te potiču na stvaranje razvojnih modela odgovornog očinstva, na što također pokušavamo ukazati. Na koncu, a to je vrlo važno s obzirom na našu temu, kriza očinstva svoj odraz nalazi na područjima teologije i duhovnosti. Naime, na suvremenim koncepcijama samo-utemeljenja i samodostatnosti pojedinca, razvija se teorijski ateizam koji uzima sve većega maha, dok suvremena povijest snažno ističe autonomiju razuma koja nadomješta Boga. Sve navedeno ostavlja trajne posljedice na duhovno vodstvo kao i na djelovanje i rad duhovnika, na što stavljamo osobiti naglasak. Jedna od naših temeljnih teza je da kriza očinstva negativno utječe na duhovno vodstvo, osobito na lik duhovnog oca.

U posljednjem trećem poglavlju bavimo se krizom svećeničkog identiteta. To poglavlje nadovezuje se na krizu očinstva budući da kriza svećeništva ima dodirnih točaka s krizom očinstva. Istraživanjem želimo uspostaviti jasan suodnos tih dvaju područja. Svećenički je lik do Drugog vatikanskog koncila (1962. - 1965.) bio opterećen prevelikom usmjerenošću na ostvarivanje vlasti koju je primio na ređenju, a koja se shvaćala kao posebna obdarenost kojom se uzdiže iznad zajednice vjernika, osobito u liturgijskom slavlju. Nova postkoncilska dogmatska slika o svećeniku nije više statična i teži k jasnijem sjedinjenju autoriteta i služenja, pastoralnog djelovanja i osobne duhovnosti, akcije i kontemplacije. No, vrijeme će pokazati kako taj prijelaz nije protekao bezbolno te kako su se svećenici poslije Koncila suočili s ozbiljnim identitetskim izazovima čiji su razlozi raznoliki i višeslojni. U uvijek rastućim pastoralnim zahtjevima, pred izazovima suvremenih kultura i u društvu koje se sve više emancipiralo od vjere, svećenici trebaju premišljati načine svoga življenja i navještaja. Uz to su se na izgradnju stabilnog svećeničkog identiteta okomili brojni svećenički

i crkveni skandali koji su rezultirali dodatnim nepovjerenjem prema svećeniku. Crkveni dokumenti zato pokušavaju uvažiti i sagledati konkretnu svećeničku situaciju i nuditi poticaje za suočavanje s pastoralnim izazovima.

Kriza svećeničkog identiteta predstavlja prijetnju za svećeničku službu, ali i bitno usporava vjerski život cijele zajednice. Mogućnost izlaska iz spomenutih teškoća nudi se u ponovnom otkriću plodnog duhovnog očinstva koje će usmjeriti i učvrstiti identitetska traganja suvremenih svećenika. Zato u našem istraživanju namjeravamo predložiti model duhovnog vodstva kao jedan od mogućih rješenja za izlazak iz krize. Ispravna i produbljena spoznaja naravi i poslanja ministerijalnog svećenika, put je koji treba slijediti težeći snažnijem razvoju duhovnog vodstva. Ponajprije je važno da sami svećenici prakticiraju i cijene vrijednosti vodstva. Tako će ga znati bolje ponuditi svojim vjernicima kao istinski duhovni očevi koji prate druge, a što je u crkvenoj povijesti bila vrlo česta praksa. U ostvarenju duhovnog očinstva svećeniku će pomoći plodno življenje celibat koji će voditi k pastoralnoj djelotvornosti, čineći svećenika dostupnim i spremnim predati se svima, poput oca. Jasno je da takvi zahtjevi traže življenje zauzete i predane duhovnosti koja će predstavljati temelj svećeničkog identiteta.

U svrhu boljeg razumijevanja zadane teme služit ćemo se obilnom literaturom koju ćemo na kraju donijeti u popisu. Literatura je ponajprije usmjerena na doprinose iz duhovnoga bogoslovlja. No zbog univerzalnosti i interdisciplinarnosti našega istraživanja, konzultirali smo i brojne sociološke, psihološke i pedagoške doprinose. Popis s literaturom svakako nije sveobuhvatan, ali smatramo da je više nego indikativan i dostatan za istraživanje.

I. POGLAVLJE

POVIJESNI TEMELJI I SUVREMENI IZAZOVI DUHOVNOG VODSTVA

1.1. Terminologija i početna motrišta

Zbog znanstvene jasnoće i istraživačke dosljednosti na početku našega rada želimo ukratko ukazati na terminološke postavke s obzirom na duhovno vodstvo. Prije svega valja reći kako praksa duhovnog praćenja i savjetovanja nije isključivo crkveno ili kršćansko otkriće. Već su poganski filozofi prije kršćanstva obnašali ulogu duhovnih savjetnika i učitelja duha. Među njima se ističu Plotin, Epiktet, Plutarh i Ciceron.¹ I u drugim religijama poznati su efikasni oblici asketsko-moralne pomoći. Crkva praksi duhovnog vodstva daje osobito značenje i kroz stoljeća ju oblikuje i prilagođava. Proces duhovnog vodstva susrećemo još od svetopisamskih vremena, u Starom, kao i u Novom zavjetu, a osobito u prvim kršćanskim stoljećima. Međutim, sâm izraz „duhovno vodstvo“ javlja se tek u XVI. i XVII. stoljeću kao oznaka institucionalizirane i metodičke duhovne pomoći.²

Duhovno vodstvo je osmišljeno kao susret onih koji se daju na put unutarnjeg obraćenja te traže pomoć od osobe koja ima sposobnost i volju da ih prati.³ To je djelovanje kompetentnog kršćanina koji, u ime Boga i Crkve, pomoću osobnog dijaloga, osobi nudi i donosi pomoć prikladnu za rasvjetljenje i poticaj koju ovaj ne nalazi u dovoljnoj mjeri, kako bi mu omogućio da spozna Božju volju.⁴ Konačni cilj takvog procesa je rast u osobnoj svetosti, ali i u izgrađivanju cjelokupne Crkve. Pojam duhovno vodstvo prošao je u protekla desetljeća kroz svojevrstu revalorizaciju i preispitivanje pa su nazivi „duhovno vodstvo“ i „duhovni otac“ počesto stavljeni u pitanje. Na to ćemo pozornije ukazati u našem istraživanju. Naime, znalo se prigovarati kako riječ „vodstvo“ odviše naglašava poslušnost i umanjuje slobodu pojedinca.⁵ U uobičajenoj uporabi riječi „voditelj“ govori o onome koji određuje što

¹ Usp. Józef STRUŚ, Duhovno vodstvo, u: *Leksikon odgojno-obrazovnih znanosti*, (ur. Ivan MARIJANOVIĆ), Akademija odgojno-obrazovnih znanosti Hrvatske, Zagreb, 2017., 227.; usp. EPIKTET, *Über die Kunst der inneren Freiheit: Alte Weisheiten für ein Leben nach der Stoa*, Finanz Buch Verlag, München, 2019.

² Usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, Salesiana, Zagreba, 1983., 47.; usp. Charles André BERNARD, *L'aiuto spirituale personale*, Editrice Rogate, Roma, 1985., 5-17.

³ Usp. Bruno GIORDANI, Direzione spirituale, u: *Dizionario di mistica*, BORRIELLO, Luigi – CARUANA, Edmondo – DEL GENIO, Maria Rosaria - SUFFI, N. (ur.), Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998., 420-422.

⁴ Usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 47.

⁵ Usp. Roko PRKAČIN, Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 1, 136. Uz to se prigovaralo tradicionalnom duhovnom vodstvu zbog spiritualizma – jer vodi brigu samo o duhu a

treba raditi, pa se podrazumijeva svojevrsni autoritet koji ima moć kažnjavanja – moć da kazni ili uskrati nagradu u slučaju neposlušnosti.⁶ No, svakako da se u duhovnom vodstvu koje je ispravno tumačeno ne radi ni o kakvoj zlouporabi moći ili autoriteta sa strane osobe koja vrši ulogu vođe. Pojmovi „vodstvo“ i „voditelj“ ne žele ni na koji način istaknuti duhovno vodstvo kao isključivi autoritativni čin, kao da bi osoba koja ga prima bila pasivna. To nikako nije slučaj kod zdravog duhovnog vodstva, na što ćemo u nastavku pokušati pozornije ukazati. Stupanj utjecaja što ga duhovnik ima nad vjernikom ovisi o slobodnom izboru, a ne o bilo kakvom položaju moći.

Slična terminološka problematika događa se s obzirom na osobu i pojam duhovnika. Njega se kroz povijest i u raznim pristupima nazivalo: duhovni pratitelj, učitelj, savjetnik, animator, pedagog u Kristu ili pomagač.⁷ Svaki pojam ističe poneki vid i zadatak duhovnika u odnosu na različitost tipova vodstva i situacija. Na liniji hebrejske tradicije i istočnjačkih religija pojam „duhovnog učitelja“ naglašava ulogu rasvjetljivanja i formacije. Pod utjecajem jačanja psiholoških pristupa i s obzirom na dosta raširenu praksu „savjetovališta“, duhovnik je posljednjih desetljeća nazivan i „savjetnik“ ili čak „psihopedagoško-pastoralni savjetnik“. On upućuje i nudi podršku na putu rasta. Unatoč nekim pokušajima koji su u kršćanskom govoru htjeli zamijeniti pojmove duhovnog vodstva i duhovnika, učvrstilo se uvjerenje kako su ipak ti pojmovi najbolji i ostaju valjani. Njihova uporaba ne predstavlja poteškoće ukoliko ih se ispravno shvaća.⁸ Stoga ćemo i u našem radu rabiti termine „duhovno vodstvo“ i „duhovnik“ ili „duhovni otac“. Našim radom želimo osobito aktualizirati i problematizirati pojam „duhovni otac“ koji je oduvijek prisutan u Crkvi i njezinoj duhovnosti. To je naime najdublji i najobuhvatniji naziv jer označava najživotniju akciju i najbogatiji odnos vođe, a svoje utemeljenje ima u svetopisamskoj baštini i u bogatoj monaškoj tradiciji.⁹ Katkada je izbjegavan zbog straha od paternalizma i njemu odgovarajućeg infantilizma.¹⁰ Svakako taj pojam koji nije oslobođen brojnih propitivanja, valja pročistiti i učvrstiti. Osobito valja biti

zanemaruje tijelo, pa tako ugrožava cjelinu, kako to ističe moderna psihologija. Također mu se prigovaralo zbog individualizma te tražio njegov nadomjestak u „dinamici grupe“.

⁶ Usp. Daniel BURKE, *Upravljanje nutarnjim životom. Duhovno vodstvo i putovanje Bogu*, Stella Maris, Zagreb, 2014., 3-4. Slijedeći osobito psihološki razvoj, duhovnom vodstvu se znalo predbaciti da zapostavlja samoostvarenje pojedinca i važnost nedirektivnosti. Svakako je upitno koliko kršćanski život treba težiti samoostvarenju, jer je puno prije poziv na preobrazbu u Kristu.

⁷ Usp. Bruno GIORANI, Duhovno vodstvo, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Aldo STARIĆ (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 224-225.; usp. Alessandro MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana, Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013.

⁸ Usp. Józef STRUŚ, Direzione spirituale, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità I.*, Ermano ANCILLI (ur.), Città Nuova Editrice, Roma, 1995., 795.; usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 20.

⁹ Usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 53.

¹⁰ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 136.

pozoran na krizu očinstva i opću krizu autoriteta koja pojam i poslanje oca kritički vrednuje, a katkada i obespravljuje.

Govoreći o službi i ulozi duhovnika, valja na početku našega rada istaknuti kako duhovni vođa može biti svaki član Božjeg naroda: zaređeni službenik, redovnik, ali i laik. Naime, vodstvo ponajprije promatramo u širem kontekstu, gdje svaki vjernik, razvijajući krsnu milost, nasljeđujući evanđelje i živeći kreposno, može postati vođa i putokaz drugome prema Bogu. U svakidašnjici kršćanskog života svi vjerski poučeni kršćani trebaju biti spremni postati „pratioci“ onih koji traže duhovnu pomoć na putu vjere.¹¹ Dakle, duhovno vodstvo ne proizlazi isključivo iz svetoga reda. Svećenik je međutim na taj posao pozvan po svome staležu i duhovnom očinstvu koje vrši te po svojoj izobrazbi, sposobnostima, ispovjedničkoj službi te milosti zvanja.¹² Našim radom upravo želimo ukazati na potrebu jačanja duhovnog vodstva i duhovnog očinstva među svećenicima, kao i u njihovom svakodnevnom pastoralnom radu. Mnogi su razlozi da duhovnik bude svećenik, osobito kada je riječ o pitanjima savjesti, ali i s obzirom na teološku i duhovnu izobrazbu služitelja. Ovdje svakako valja istaknuti kako duhovno vodstvo treba gledati odvojeno od sakramenta ispovijedi.¹³ Duhovno vodstvo nije sakrament, a odnos između voditelja i vjernika drugačiji je od odnosa penitenta i ispovjednika.

U našem radu govorimo o duhovnom vodstvu pretežno s gledišta duhovnika. Koristimo pri tome muško nazivlje službe, rabeći pretežno kontekst muških duhovnika. Pri tome se fokusiramo ponajviše na pojam "duhovnog očinstva" i na problematiku koja ga prati. No, ne želimo ostaviti pogrešan dojam da je duhovno vodstvo samo privilegija muškaraca. Naime, ne smije se nipošto zapostaviti dimenziju duhovnog majčinstva koja zaslužuje snažniju pozornost u znanstvenom istraživanju, ali i pastoralnom radu.¹⁴ Posvećene žene su

¹¹ Usp. BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane, Personzentrierter Ansatz zur Geistlichen Begleitung, u: KIEBLING, Klaus (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010., 170-183.; usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 124.

¹² Usp. Živan BEZIĆ, *Kršćansko savršenstvo*, Crkva na kamenu, Mostar, 1986., 267-268.

¹³ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Edizioni AdP, Roma, 2009., 60-61., Ispovjednik je istiniti autoritet, jer sudi i djeluje u ime Krista po sakramentu reda koji je primio, dok duhovni voditelj nije autoritet na takav način, nego više savjetnik koji pomaže bratu ili sestri na duhovnom putu pa je duhovno vodstvo služba pomaganja i podrške; usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, Continuum, London, 1980., 269. Autor spominje kako duhovnik, ukoliko je svećenik, može završiti razgovor (duhovno vodstvo) sakramentom ispovijedi, ukoliko postoji želja od strane praćene osobe.

¹⁴ Usp. Danijela ANIĆ, Duhovno majčinstvo u posvećenom životu, u: *Posvećeni život*, 39-41 (2017-219.) 22-24, 99-110.; usp. Ana Thea FILIPOVIĆ, Promicati rast drugoga. Duhovno praćenje i kompetencije žena, u: Mario CIFRAK – Antica-Nada ČEPULIĆ (ur.), *Regnare Dei servire est – Božje kraljevanje je služenje. Zbornik in memoriam fra Korneliju Zvonimiru Šojatu, OFM (1938.-2006.)*, Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 2009., 187-199.; usp. Jadranka Rebeka ANIĆ - Ana Thea FILIPOVIĆ, Die Macht von theologischen Vorstellungen. Befragung von ekklesiologischen Vorstellungen und deren Auswirkungen auf die Lage der Frau in der Kirche, u: Gunter PRÜLLER JAGENTEUFEL - Rita PERINTFALVI - Hans SCHELKSHORN (ur.), *Macht und Machtkritik: Beiträge aus feministisch-theologischer und*

bitno utjecale na razvoj kršćanske duhovnosti (Klara Asiška, Terezija Avilska, Katarina Sijenska, Terezija iz Lisieuxa, Terezija iz Kalkute itd.) i danas ostaju referentne točke u govoru o duhovnom iskustvu. Stoga ćemo u naše istraživanje integrirati i važan doprinos žena i duhovnih majki u povijesti Crkve, ukazujući već ovdje na važnost dodatnog produbljivanja ove teme.

1.2. Biblijski temelji duhovnog vodstva

Duhovno vodstvo svoje uporište nalazi u Bibliji. Iz biblijskih knjiga duhovno vodstvo crpi svoje temeljne postavke i postulate poštujući dobro poznati zahtjev Drugoga vatikanskog koncila da biblijsko proučavanje treba biti „duša svete teologije”.¹⁵ Sveto pismo, osobito nakon Koncila, dolazi u središte teološkoga promišljanja, dok se čitavu teologiju stavlja u bitni i unutarnji suodnos s Božjom riječi. Božja riječ ustvari postaje glavni kriterij svakog teološkoga govora. Ovo vrijedi i za našu temu i promišljanje. Sveto pismo nam donosi brojne primjere i oblike duhovne pomoći te su u njemu prisutne temeljne sastavnice duhovnoga vodstva. Tako je naglašena potreba traženja savjeta od mudrih i kreposnih osoba, a ističu se pojedinci koji uvode drugeu zreli život i poslanje. Novi zavjet donosi primjer osoba kojipo Isusovom primjeru vode kršćanske zajednice.¹⁶

1.2.1. Duhovno vodstvo u Starome zavjetu

U starozavjetnoj objavi izneseni su mnogi elementi i načini duhovnog vodstva. Biblija u tome smislu pruža temeljna saznanja za duhovno vodstvo.¹⁷ Starozavjetni čovjek promatra se unutar svoje vlastite povijesti i pita se o smislu postojanja, o smislu boli, o sudbini, o realnosti, ali uvijek u zajedništvu s Bogom. Terminima kojima je u Starom zavjetu opisan čovjek (meso, duh, duša, srce) ne pokazuju odvojene dijelove ljudske osobe, nego jedinstvenog čovjeka u njegovoj lomljivosti i prolaznosti.¹⁸ Uzvišenost čovjekova poziva kao i njegova

befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. Internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“, Verlagsgesellschaft Mainz, Aachen, 2018., 183-193.

¹⁵ DRUGI VATIKANSKI KONCIL – DOKUMENTI, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi*. (18. studenog 1965.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 24.

¹⁶ Usp. Franjo PODGORELEC, Duhovno vodstvo u Bibliji i tradiciji, u: Josip BLAŽEVIĆ (ur.), *Habere spiritum domini, Zbornik radova trajnog odgoja i izobrazbe u Hrvatskoj provinciji sv. Jeronima franjevac konventualaca od 2010. do 2013.*, Veritas, Zagreb, 2014., 238.

¹⁷ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 122.

¹⁸ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale. Un cammino verso la pienezza della vita in Cristo*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2006., 48.

krhkost opisani su već na primjeruprvog čovjeka Adama, koji je slika Božja (Post 1,27); iskušan snagom zla (Post 3,1-5), grešnik (Post 3,5-7) koji nosi u svome srcu obećanje spasenja (Post 3,15).

Unatoč padu u grijeh pojedinaca, a kasnije i čitavoga naroda, Bog ne odustaje od čovjeka i želi ga voditi. Kao ogledni primjer može poslužiti izlasak naroda iz egipatskoga ropstva, gdje Bog vodi Izraela kroz teškoće na koje nailazi.

Osobito je snažan prizor prelaska preko mora (usp. Izl 14,15-31), gdje je Jahve predstavljen kao onaj koji brani svoje izabranike i spašava ih. Narod je tada mogao iskusiti što znači „sa svojim Bogom hoditi“ (Mih 6,8) i stupiti u njegov savez, a Bog sâm staje na čelo Izraela kako bi raskršio put. Njegova je prisutnost ostvarena u stupu od oblaka (Izl 13,21), koji postaje znak Božje prisutnosti i zaštite protiv neprijatelja.¹⁹ Put kojim narod prolazi snažan je i simboličan izraz koji se tiče i duhovnoga procesa koji pojedinac, kao i čitav narod trebaju prevaliti, rastući u povjerenju i pouzdanju. Bog se na tome putu bori za svoj narod i podržava ga, bdije kako mu ne bi ničega ponestalo (Pnz 1,30-33). Ali On nastupa i tako da kažnjava Izrael kada zataji njegova vjera, pa se vrijeme pustinje može smatrati vremenom kušnje u kojoj se ispituje narod i njihova vjera.²⁰ Božji putevi, čime se misli na njegova djela i naume i njegovo spasenjsko djelovanje, nikada nisu do kraja shvatljivi za čovjeka (Iz 55,8; Sir 39,24). Božjim putem označava se i zapovjedeni smjer, odnosno svojevrsna promjena života koja se izražava i formulira u zapovijedima (Sam 22,22; Izr 23,26; Ps 119,15; Sir 2,15). Takav put je onda ispravan i dobar, no nerijetko čovjek taj put ne slijedi (Mal 2,9) pa ide svojim putem (Iz 56,11).

Na putu u Obećanu zemlju narod prolazi kroz mnoge teškoće, kao što je žeđ i gorka voda kod Mare (usp. Izl 15,22-27), glad (Izl 16,1-36) te nevjera na putu u slobodu (Izl 32,1-14). Narod se nalazi između ropstva i slobode, Egipta i Obećane zemlje, između prošlosti i budućnosti, između smrti i života. Narod bira između budućnosti sa svom neizvjesnošću i slobode doks druge strane ima mogućnosti povratka u gorčinu ropstva koja kratkoročno i prividno donosi sigurnost, ali ustvari donosi smrt.²¹ Izrael je stalno u kušnji jer je stalno na putu i u stanju izbora, moglo bi se reći da je stalno u svojevrsnom duhovnom razlučivanju, o kojemu će kasnije još biti riječi. O prevladavanju te kušnje, odnosno o njihovom izboru, ovisit će na kraju izraelska budućnost. Bog pak sa svoje strane čudesima u pustinji potvrđuje moć i

¹⁹ Usp. Elpidius PAX, Wolke, u: *Lexikon für Theologie und Kirche X.*, (ur. Josef HÖFER – Karl RAHNER), Herder, Freiburg im B., 1960., 1218.

²⁰ Usp. André DARRIEUTORT, Put, u: *Rječnik biblijske teologije*, (ur. Xavier LÉON – DUFOUR), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1969., 1057.

²¹ Usp. Božo LUJIĆ, *Drugi – mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 148.

vlast nad prirodom i neprijateljskim okruženjem, a savezom (Izl 20) poziva narod da budu Njegovi, pokoravajući se zapovijedima i glasu s neba.²²

O Bogu koji vodi čovjeka i svoj narod svjedoče i druga starozavjetna mjesta kao što su: „Srce čovječje smišlja svoj put, ali Jahve upravlja korake njegove.“ (Prop 16,9) ili: „Zato neka mi dade Bog govoriti kako me svjetovai misliti misli dostojne darova njegovih, jer on je vođa mudrosti i upravlja mudracima. U njegovoj smo ruci mi i riječi naše, sa svim našim razborom i umijećem“ (Mudr 7,15-16). Starozavjetna mjesta potvrđuju Božje izabranje (usp. Pnz 32,9), a Gospodin se odnosi s osobitom ljubavlju i povjerenjem prema narodu kao prema djetetu (usp. Hoš 11,1-4). Ustvari, najstrašnija kazna koja bi mogla pogoditi starozavjetnog vjernika ne bi bila muka nekog posebnoga kažnjavanja, nego to što bi se osjetio napuštenim od ljubaznog, mudrog i neumornog vođe s neba. Zato Bog odgaja svoj narod kako bi mu uvijek bio vjeran, a njegovo odgojno djelo, kako zapaža Martini, uključuje trenutke raskida s prošlošću, ostvaruje se postupnim rastom, dobrohotnim očitovanjima pažnje i ljubavi, a uključuje „partnerstvo“ i duboko uzdizanje duha u bezuvjetnom povjerenju.²³ Božje izabranje toliko je snažno da je čak ljubomoran na svoj narod (usp. Izl 4,22-23; Pnz 32,6-7). Bog je Sudac koji osuđuje nepravdu, ali je spreman dati čovjeku milosrđe i milost (usp. Izl 34,6; Ps 102, Iz 54,8).

Dakle, religijski mentalitet Izraela oblikovan je snagom Božje riječi i izabranjem, a starozavjetna duhovnost osobito je sadržana u nekoliko aspekata.²⁴ Ona je ponajprije duhovnost Saveza. Savez Božji je središnji čin Izlaska i događaja spasenja (Izl 19-34), a sadrži zapovijedi koje govore o odnosu prema Bogu, uključujući i odnose prema bližnjemu. On se očitovao kao moćni Bog, koji je u njihovo ime intervenirao oslobodivši ih ropstva i vodio ih kroz teškoće u pustinji. Bog obećava daljnje dobrobiti za Izrael, želi ih učiniti odabranim narodom, kraljevstvom svećenika i svetim narodom, pod uvjetom da slušaju Javhin glas i čuvaju njegov savez, vršeći Božju volju.²⁵ Za potpuno shvaćanje starozavjetne duhovnosti valja uočiti i dimenziju vjernosti, a taj se stav rađa slušanjem: „Čuj Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan! Zato ljubi Jahvu, Boga svoga, svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom!“ (usp. Pnz 6,4-9). Savez ostaje konstitutivan za sav kasniji život izraelskog naroda. Nadalje, Stari zavjet bitno oblikuje duhovnost izlaska koja naglašava

²² Usp. Richard J. CLIFFORD, Exodus, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, (ur. Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY), Prentice-Hall, New Jersey, 1990., 51-52.

²³ Usp. Carlo Maria MARTINI, *Bog odgaja svoj narod*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 2001., 21-22.

²⁴ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 50-51.

²⁵ Usp. Alessandro SACCHI, Alleanza, u: *Dizionario Biblico della Vocazione* (ur. Giuseppe DE VIRGILIO), Editrice Rogate, Roma, 2007., 25-32.

kako su čovjek kao pojedinac, ali i čitav narod uvijek na putu prema Obećanoj zemlji i vječnom nebeskom Jeruzalemu.

Na ovim se temeljima u godinama izraelske povijesti razvija i ideal vodstva u rabinskim školama. Bila je to ponajprije duhovna uputa pridržana muškarcima, dok su žene i djeca primali neophodan nauk za svagdašnji život od odraslih muškaraca.²⁶ U židovskoj tradiciji pojam „rabbi“ označuje duhovnog učitelja, koji je učitelj života (usp. Iz 8,16). Poznato je kako je u starozavjetnoj kulturi ujedinjena religija, obitelj i domovina zato je zadaća duhovnog vođe kompleksna i zahtjevna. Uloga „duhovog oca – učitelja“ nije bila uvijek jasno definirana te je komplementarna s drugim osobama zaduženima za religijsku formaciju: otac obitelji, levit, kralj, prorok. Potrebno je reći kako tada ne postoji nikakva institucionalizirana služba duhovnoga vodstva, nego netko postaje savjetnik i odgojitelj drugima svojim životom i vlastitim primjerom.

U kontekstu govora o duhovnom učitelju valja izdvojiti konkretan i znakovit primjer s pomoću kojega možemo bolje shvatiti ulogu učitelja i učenika u duhovnom procesu unutar Staroga zavjeta. Riječ je o Samuelu i njegovu pozivu (1 Sam 3,1-10). Bog mu se obznanjuje u teškim trenucima izraelske povijest, te ga upućuje i pripravlja za buduću službu preko svećenika Elija. Samuel se priprema kako bi se cijelom svojom osobom poslušno predao Gospodinu koji po njemu želi izvesti djelo duhovne obnove Izraela.²⁷ Spomenuti svetopisamski odlomak opisuje dječaka Samuela koji ima svoj ležaj u svetišću i tri puta čuje glas koji ga doziva, diže se i trči k Eliju, misleći da ga on zove. Tek treći put Eli prepoznaje da je riječ o Božjem zovu i daje smjernice dječaku; ukoliko začuje zov ponovno, neka izrazi svoju spremnost da posluša riječ. Ovdje kod Samuelova poziva zapažamo bit svakog poziva – u temelju je Božja inicijativa. Bog ne prestaje ustrajno zvati, a poziv nije opisan kao nešto što se odmah jasno i potpuno razumije već se jasnoća spoznaje uz pomoć drugih i postupno. Stoga ovdje izranja vrlo važan element onih koji su pozvani - poslušnost Božjoj riječi.²⁸ Bog proglašava krivcem Elijev dom što je za Samuela neugodna prijetnja izravno usmjerena na Elija koji mu je autoritet (r. 16). Elijevo prihvaćanje teške poruke riječima: „On je Jahve, neka čini što je dobro u njegovim očima“ (r. 18) svjedoči o njegovoj pozitivnoj strani. Ovo je osobito važan element unutar duhovnog vodstva. Upućuje se na Božji glas iako ne ide u korist

²⁶ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 53.

²⁷ Usp. Pier Luigi FERRARI, *Obbedienza/Volontà di Dio*, u: *Dizionario Biblico della Vocazione* (ur. Giuseppe DE VIRGILIO), 618.

²⁸ Usp. Edvard PUNDA, *Biblijsko-teološko utemeljenje duhovnog vodstva*, Susret animatora za duhovna zvanja, Plitvice, 18-20. rujna 2012., u: <https://www.biskupija-varazdinska.hr/UserDocsImages/Slike/Pastoral%20duhovnih%20zvanja/Dokumenti/Predavanja%20o%20duhovnim%20zvanjima/don%20Edvard%20Punda-Biblijsko-teolo%C5%A1ko%20utemeljenje%20duhovnog%20vodstva.pdf>, 8-9. (videno: 15. ožujka 2019.)

onoga koji vodi osobu u duhovnom procesu. Na kraju, kod Samuela primjećujemo kako se hrabro odaziva pozivu koji nije nimalo lagan i tako postaje novi prorok Jahvin (1 Sam 3, 20) To je teško breme, osobito za njegovu još mladenačku dob. Ovdje spomenuti odnos duhovnika i onoga koji je praćen bit će kasnije pozornije tematiziran.

Odnos učitelja i učenika unutar duhovnoga procesa možemo na sličan način primijetiti kod prorok Ilije koji priprema Elizeja kao svoga nasljednika i daje mu udio u svome duhu (2 Kr 2,1).²⁹ Na Ilijin poziv Elizej se spremno odazvao (1 Kr 19), a prorokom postaje prijenosom Ilijine karizme na njega, što je slikovito prikazano ostavljanjem ogača. Prijenos karizme nije tekao automatski, nego je Elizej primio proročku karizmu tek onda kada je vidio kako Ilija uzlazi u onostranost (usp. 2 Kr 2,6-14). Uz Elizejev lik valja spomenuti i učenike koje uza se okuplja. Oni ne samo da ga prate nego su štoviše činili i životnu zajednicu nazivajući se „proročki sinovi“ (2 Kr 2,3). U svome radikalizmu proročki se sinovi oslanjaju na Gospodina, na Elizejevo poslanje i njegovu riječ i odatle crpe snagu u sukobu sa službenom politikom.³⁰ Zasiurno i ovdje, u nekom prenesenom smislu, možemo govoriti o svojevrsnom duhovnom vodstvu u kojem ponajprije sazrijeva Elizej uz Iliju, a zatim i njegovi učenici.

U kontekstu slušanja i poštivanja iskusnijih duhovnika na putu sazrijevanja i rasta primjećujemo Siraha koji kaže: „Nego se uvijek obrati na pobožnikao kome znadeš da vrši zapovijedi, koji je s tobom jedne duše i koji će nad tobom plakati kada posrneš. I na savjet srca svoga pazi, jer nemaš nikog vjernijeg od njega. Jer srce često pretkauze čovjeku pouzdanije nego sedam stražara s vidikovca visokog. Ali se kraj svega toga moli Svevišnjem da te vodi stazom istine“ (Sir 37,12-15), dok Tobija tvrdi: „Obraćaj se uvijek onome tko je mudar i ne odbacuj korisna savjeta“ (Tob 4,18). Ovdje je duhovno vodstvo sredstvo koje omogućuje učeniku ili vjerniku da izvrši volju Božju i ono što Bog od njega traži.³¹

Kao izvrstan primjer proročkog poziva može se navesti i prorok Jeremija. Usprkos prvom odbijanju on prihvaća poslanje i Božji zov, a proročka služba donosi mu težak teret. Prorok sam dojmljivo izvješćuje o svome zvanju (Jr 1,4–19) te naglašava prigovor i opiranje pozivu koje obrazlaže svojom mladošću i nedoraslošću. On je mladić, dječak koji još nema ugled i autoritet kao npr. otac obitelji, a vlastita subjektivna procjena, kako često biva u duhovnom pozivu, ne odgovara objektivnom stanju: Jeremija je izvrstan govornik i umjetnik

²⁹ Usp. Franjo PODGORELEC, *Duhovno vodstvo u Bibliji i tradiciji*, 238.

³⁰ Usp. Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci (II. prerađeno i prošireno izdanje)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 76-79.

³¹ Usp. Edvard PUNDA, *Biblijsko-teološko utemeljenje duhovnog vodstva*, 4.

rijeći.³² Na Božji zahtjev morat će radi proročkoga primjera ostati bez braka i obitelji pa se neće ženiti i neće imati djece (Jr 16,1–4). Jeremija se ne ustručava oštro kritizirati ponašanje pripadnika svoga naroda, jer su ostavili Boga, a pošli za poganskim bogovima (Jr 2,13-14) i to u turobnim trenucima izraelske povijesti kada su im prijetili moćniji narodi. Navedeni primjeri i opis njihovih poziva mogu pomoći u cjelovitijem razumijevanju Božjega poziva i duhovnoga vodstva koje se odnosi na pojedince, ali i na čitavu izraelsku zajednicu, odnosno narod, kojemu Bog šalje svoje namjesnike i proroke.

Za potpunije shvaćanje duhovnoga vodstva treba se osvrnuti i na govor o čovjekovu srcu koji zauzima važno mjesto unutar Staroga zavjeta. To je bitan element za cjelovito shvaćanje starozavjetne duhovnosti. Dok u današnjem načinu govora „srce“ uglavnom dočarava samo afektivni život, hebrejski jezik shvaća srce kao čovjekovo „unutra“, u mnogo širem smislu.³³ Osim osjećaja (2 Sam 15,13; Ps 21,3; Iz 65,14) srce sadrži i sjećanja, ideje, namisli i odluke. Srce je središte čovjekova duhovnoga života i sjedište svih duhovnih snaga, pa zato nije samo središte osjećaja i strasti nego središte raspoznavanja i mišljenja. Bog daje ljudima srce da razmišljaju (Sir 17,6), a „srce široko“ dočarava širinu znanja (1 Kr 5,9). Gospodin je onaj koji popravljaju i proriče srce da bi dao svakome po plodu njegovih ruku (usp. Jer 17,9-10). Prorok to dodatno produbljuje riječima: „Zakon ću svoj staviti u dušu njihovu i upisati ga u njihovo srce. I bit ću Bog njihov, a oni narod moj“ (Jer 31,33). Ovdje Jeremija, govoreći o novome srcu, progovara ujedno o novoj budućnosti koja stoji pred izraelskim narodom. Gospodin pokrene inicijativu za sklapanje novoga saveza, a on će se dogoditi u čovjekovoj nutrini. Bog postaje čovjeku blizak pa se događa poistovjećenje Božje i ljudske volje po korjenitom zahvatu u bolesno čovjekovo srce koje je postalo nesposobno za ljubav.³⁴ Srce treba slijediti Božje putove kao što je narod izlazeći iz Egipta slijedio Jahvu koji ga je zvao (usp. Hoš 11,1). Izrael neprestano čuje taj zov nasljedovanja poput zaručnice koja slijedi svoga zaručnika (Jr 2, 2), ili stada koje ide za svojim pastirom (Ps 80, 2). U tom je smislu nasljedovanje izraz posvemašnje apsolutne podložnosti i privrženosti.³⁵ Slijediti Jahvu zahtjev je vjernosti.

Važan dio starozavjetne duhovnosti su i psalmi koji izražavaju svu kompleksnost čovjekovog života i njegova odnosa s Bogom. Sadrže molitve preklinjanja za pomoć i za

³² Usp. Georg FISCHER, Jeremiah – „The Prophet like Moses“, u: Jack LUNDBOM – Craig A. EVANS – Bradford ANDERSON (ur.), *The Book of Jeremiah*, Brill, Boston, 2018.

³³ Usp. Oskar SCHROEDER, Herz, u: *Lexikon für Theologie und Kirche V.* (ur. Josef HÖFER – Karl RAHNER) 285-286.; usp. Jean DE FRAINE – Albert VANHOYE, Srce, u: *Rječnik biblijske teologije* (ur. Xavier LÉON – DUFOUR), 1253.

³⁴ Usp. Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 309.

³⁵ Usp. Charles AUGRAIN, Slijediti, u: *Rječnik biblijske teologije*, 1188-1189.

milosrđe, te izraze pouzdanja i predanja. Obiluju zahvalama i usklikima nenadmašivog veselja. Osobitu književnu, kao i duhovnu snagu posjeduje psalam 51., gdje je Bog predstavljen kao onaj koji čisti od grijeha: „Operi me svega od moje krivice, od grijeha me mojeg očisti!“ (Ps 51,4). Ovaj psalam prikladan jeda izrazi svim pokoljenjima istinski religiozni stav grešnika pred Bogom.³⁶ Molitelj se osjeća nesretan, ali Bog ne prezire srce raskajano i ponizno. (r. 19). Jedina sreća čovjeku dolazi od oprostjenja grijeha, što ostvaruje novi prisni odnos s Bogom koji donosi mir, radost i blaženstvo. Bog stvara novo i čisto srce (r. 12.), gdje se koristi glagol „barah“ koji označava samo Božje djelovanje na početku stvaranja (usp. Post 1,1). Očišćenje je djelo koje samo Bog može ostvariti, dok molitelj izražava želju za „duhom spremnim“; za duhom koji želi neraskidivu ljubav sa svojim Bogom.³⁷ Čovjek želi da Bog ukloni svaki nered, prazninu i tamu te da ga ispuni milošću, svjetlom i puninom svoga lica.

Zaključno možemo reći kako Stari zavjet nudi obilje izvora koji mogu pomoći u dubljem shvaćanju duhovnog vodstva i njegova poslanja. Na temeljima objave koja otkriva Boga kao onoga koji skrbi, prati čovjeka i narod, razvija se ideal vodstva u rabinskim školama, ali i unutar manjih zajednica, kao što su obitelji. Bog je onaj koji čisti čovjekovo srce i priprema ga za Novi Savez koji će zablistati u Isusu Kristu.

1.2.2. Duhovno vodstvo u Novom zavjetu

Novi zavjet pruža nam mnoštvo poticaja za bolje shvaćanje duhovnoga vodstva. Svakako središnje mjesto u Novom zavjetu zauzima osoba Isusa Krista. Osobitu pozornost treba posvetiti njegovom postupanju i odnosu s bližnjima. Isus je u Novom zavjetu često nazvan „Učiteljem“ (usp. Mt 8,19; Mk 10,18; Lk 9,33) pa vrši svojevrsnu ulogu duhovnoga vođe koji oko sebe okuplja učenike, a posebno se posvetio dvanaestorici, iako je krug učenika bio i širi (usp. Lk 10, 1). S njima provodi vrijeme, poučavajući ih (usp. Mt 8,19-22; Lk 9,51-62; Iv 7,2-10) i učeći ih moliti (Lk 11,1-13). Znakovit element Isusova odgajanja učenika bio je suživot. Izabrao je dvanaesticu „da budu s njim“ (Mk 3,14). Zato evanđeoska povijest pokazuje zajednički život Isusa i apostola kao postojanu činjenicu koja se očituje u radosnim trenucima, kao što je svadba u Kani (Iv 2,2), ali i u teškim danima neshvaćanja (Iv 6,68; Lk 22,28).³⁸ Učenici su prisutni i kod čudesa i ozdravljenja (usp. Mk 1,29-31; Mt 14,13-21). Uz

³⁶ Usp. Celestin TOMIĆ, *Psalmi. Kratki uvod i tumač*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1986., 162-164.

³⁷ Usp. *Isto*, 165.

³⁸ Usp. Carlo Maria MARTINI, *Bog odgaja svoj narod*, 48.

čin otkupljenja, središnje Isusovo poslanje bio je odgoj učenika pa je daleko najviše vremena posvetio toj vrsti apostolata, koja se odvijala spontano kroz svakodnevni život i događaje.³⁹ Isus poziva učenike na nasljedovanje (usp. Mk 1,17) što znači prekid s prošlošću i usklađivanje vlastitoga ponašanja s njegovim (Mk 8,34; 10,21.42-45; Iv 12,26). Za razliku od učenikâ židovskih učitelja, koji su se mogli odvojiti od svoga učitelja i sami dalje poučavati, Isusov se učenik vezao uz njegovu osobu. Zato je učenikova veza s Isusom jača od svih rodbinskih. Slijediti Krista značilo je ostati u stanju "učenika", čekajući ispunjenje nebeskog obećanja.⁴⁰ Isus je bio duhovni vođa svojih učenik ponajprije vlastitim primjerom i svjedočanstvom, a zatim i poukama. Međutim, Nazaretski Učitelj odnosi se učiteljski i prema drugim ljudima koje susreće na svome putu (usp. Mk 10,17; Mt 8,18-22).

Način na koji Isus prilazi ljudima u njihovim potrebama dopušta iskusiti kako se u Njemu objavila dobrostivost i čovjekoljublje Spasitelja našega Boga (usp. Tit 3,4). Susret s Njim djeluje oslobađajuće, ozdravljajuće i upućuje na daljnji put (usp. Lk 5,1-11; Mt 9,9-13), dok u tijeku susreta Isus djeluje i govori kao onaj koji svoga sugovornika želi pridobiti za nove uvide i mogućnosti. Tako čovjeka izvlači iz izolacije i grča, oslobađajući ga od predrasuda, neprijateljskih slika i fiksiranih predodžbi (usp. Lk 19,1-10; Iv 4,1-42). Djelujući tako Isus želi pojedinca osposobiti za nove misaone i životne putove, kako primjećuje Nidetzky.⁴¹ Isus svoje poslanje vrši stajući na stranu slabih i obespravljenih najavljujući milost i oslobođenje (usp. Lk 4,16-21). Učitelj iz Nazareta emocionalno je angažiran u svojim susretima što je izraženo u grčkom glagolu *splangchnidzesthai* (usp. Mk 6, 34). *Ta splángchna* izvorno znači utroba, a zatim i srce. Dakle, Isus je dirnut i potresen pri pogledu na ljudsku patnju u svom unutarnjem biću, u dubini svoga bića.⁴²

Duhovnu snagu dobiva od svoje samosvijesti, svijesti da je Sin Božji, što se onda očituje u njegovom navještaju i djelovanju. U odnosu prema Bogu on je „Sin“ (Mt 11,2; 21,37) što je obiteljski izraz koji mu daje pravo da se obraća Bogu zazivajući ga s: „Abba, Oče“ (Mk 14,36). Između Boga i njega vlada ona duboka prisnost koja je moguća samo uz savršeno uzajamno poznavanje i priopćavanje svega.⁴³ Kao ljubljeni Sin Božji, koji je u

³⁹ Usp. Franjo PODGORELEC, *Duhovno vodstvo u Bibliji i tradiciji*, 239.

⁴⁰ Usp. Daniel J. HARRINGTON, The Gospel according to Mark, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, 597.; usp. Ermenegildo MANICARDI - Giuseppe DE VIRGILIO, Discepolo/Seguire, u: *Dizionario Biblico della Vocazione* (ur. Giuseppe DE VIRGILIO), 247. Mogu se identificirati tri aspekta koja čine posebnost Isusova učenništva: a) poziv b) nasljedovanje i c) Isusove upute.

⁴¹ Usp. Werner NIDETZKY, Allgemeine Ziele der seelsorglichen Beratung und Begleitung, u: Konrad BAUMGARTNER – Wunibald MÜLLER (ur.), *Beraten und Begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1990., 51.

⁴² Usp. Peter KÖSTER, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung*, 27.

⁴³ Usp. Henri RENARD – Pierre GRELOT, Sin Božji, u: *Rječnik biblijske teologije*, 1159.

potpunosti prihvaćen od Oca, ljudima dopušta da osjete da su unatoč osjećaju krivnje i oni od Boga bezuvjetno voljeni. U tome smislu Isus postaje ljudima dijaloška pomoć u samoostvarenju.⁴⁴ U tom procesu i susretu s Isusom raste uvid u kompleksnost, ali i proturječnost vlastita pojedinčeva života, ali ono što je važno – taj uvid ne postaje ugrožavajući. Nazaretski učitelj ljudima koje susreće dopušta razvoj u slobodi i dozrijevanju i tako se stvara jedan novi životni prostor koji otvara budućnost i poklanja životnu radost.

Kako bi bolje uočili pojedine naglaske u Isusovu djelovanju, treba se nakratko osvrnuti na pojedine evanđeoske odlomke. Spomenuti obrasci ponašanja osobito se dobro očituju u Isusovom susretu sa Samarijankom (Iv 4, 1-42). Isus se susreće sa ženom kod zdenca, omiljenoga mjesta susreta i razgovora. Isus je stigao oko „šestoga sata“ i sjeo odmoriti se (usp. Iv 4,6), u vrijeme podnevne žege. Žene su po vodu išle obično ujutro ili uvečer, dok Samarijanka dolazi po najvećoj vrućini za što očito mora postojati nekakav važan razlog, što će Isus kasnije kroz razgovor i otkriti.⁴⁵ Žena se naime skriva od pogleda drugih zbog svoga grijeha. Ovaj Ivanov opis usredotočuje se na proces kako netko dolazi do vjere te kako se suočava s mnogim zaprekama koje mu stoje na tom putu. Isus pak pokazuje zauzimanje i zalaganje kako bi osobu doveo k vjeri, što neće spriječiti nikakva prepreka sumnjiva i grešna života.⁴⁶

Neposredno i otvoreno obraćanje nepoznatoj ženi kao i njegova molba da mu da piti na ženu djeluju iznenađujuće. Postojalo je tradicionalno neprijateljstvo između Židova i Samarijanaca. Žena ne razumije Isusa odmah, ali nerazumijevanje nije razlog da se dijalog prekine, već dobrodošlo sredstvo da se dijalog usmjeri kamo Isus želi. Od naoko svakidašnje situacije i potrebe da se utaži tjelesnu žeđ razgovor se usmjerava na susret žene s nebeskim objaviteljem i na potrebu da od njega primi „dar Božji“. Tu se nazire kako ustvari nije Isus u potrebi koliko ima potrebu žena. Onaj tko od nje traži vode, može ispuniti najdublju čežnju njezina srca. Ovdje žedajući nudi piće, a onaj koji moli postaje onaj kome se upravlja molitva pa Isus u ovome procesu pokazuje veliku psihološku empatiju i pedagoško umijeće.⁴⁷ On se otkriva kao „živa voda“ koja može utažiti istinsku žeđ čovjeka, a Samarijanka iako još ne shvaća do kraja, već je zahvaćena Isusovom osobom (usp. Iv 4,15). Polazeći od dubine ivanovskog simboličkog govora, u njezinu stavu može se iščitati prisutna radost što je susrela

⁴⁴ Usp. Werner NIDETZKY, *Allgemeine Ziele der seelsorglichen Beratung und Begleitung*, 53.

⁴⁵ Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Evanđelje ljubljenog učenika. Uvodna pitanja i komentar Ivanova evanđelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 112-116.

⁴⁶ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 335.

⁴⁷ Usp. Meinrad LIMBECK – Paul-Gerhard MÜLLER – Felix PORSCHE, *Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien*, Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2009., 593-595.

nekoga tko će joj pomoći riješiti žeđ za dubljim smislom života.⁴⁸ Razgovor rezultira ženinin distanciranjem od dotadašnjeg grešnog načina života, odnosno oslobođenjem, nakon čega odlazi navijestiti drugima kako je susrela Mesiju (Iv 4,28). Divo Barsotti je u svojoj duhovnoj egzegezi uočio kako ovaj susret može poslužiti kao primjer svakome vjerniku jer Bog je onaj koji nas strpljivo čeka i traži, pa mu uvijek i svagdje možemo odgovoriti na ljubav koja izvrće naše naume.⁴⁹ Isusova nazočnost i angažiranost promijenila je život Samarijanke.

Još jedan susret koji može ukazati na neke sastavnice duhovnog vodstva susret je između Isusa i Zakeja (Lk 19,1-10). Ovdje se osobito očituje Gospodinovo poslanje i želja da spasi izgubljene (usp. Lk 5,32; Lk 15,1-32; Mt 9,13; Mk 2,17). Zakej je bio carinik, što je tada bilo omraženo zanimanje u društvu. Carinici su svojom proizvoljnošću i pohlepom osiguravali dobit samima sebi. Zakej se penje na smokvu kako bi ugledao Isusa koji prolazi, a u tom njegovom činu skriva se radoznalost, naivnost ali i čežnja za susretom s Božjom moći.⁵⁰ Zbog toga ga Isus primjećuje posred tolikih kojima je okružen putujući Jerihonom. Isus ga poziva da siđe jer „danas mi je proboraviti u tvojoj kući“ (r. 5), što očito predstavlja svojevrsnu provokaciju Židovima jer carinici ne pripadaju redu pristojnih ljudi koji su vrijedni posjeta. U tome „danas“ tzv. *spasenjskom danas* (usp. Lk 4,21; Lk 23,43) grešni carinik prepoznaje Božju mesijansku i spasiteljsku prisutnost u Isusu, dok njegov boravak i ostajanje u carinikovu domu označava zajedništvo Božje s grešnikom i više je od pukog pohoda. Takav Isusov stav otvara proces Zakejeva obraćenja. On se posljedično kaje što potvrđuje dijeljenjem svoga bogatstva potrebnima (r. 8).

Jedan od paradigmatičkih primjera Novoga zavjeta koji govori o duhovnom vodstvu, točnije, o konačnom usmjerenju duhovnog vodstva, svakako je susret Isusa s dvojicom učenika na putu za Emaus (Lk 24,13-35). Dva učenika putuju iz Jeruzalema, obeshrabreni i tužni zbog nemilih događaja Isusove muke i smrti. Oni su ustvari napustili Isusov put jer On nije ispunio njihova očekivanja.⁵¹ Isidor Baumgartner u prizoru ove dvojice učenika prepoznaje paradigmatičku sliku kako iz kriza i beznađa pronaći put zacjeljenja i spasa, dok slika puta označava unutarnji duhovni proces.⁵² Dok razgovaraju, na putu im se pridružuje Uskrsli, a učenici Ga još ne prepoznaju. Čitatelj ovdje prepoznaje temu puta, puta u

⁴⁸ Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Evandjelje ljubljenog učenika*, 115.

⁴⁹ Usp. Divo BARSOTTI, *Isus i Samarijanka. Izvor koji je izmijenio život žene i cijeloga svijeta*, Teovizija, Zagreb, 2009., 15-29.

⁵⁰ Usp. Josef ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977., 514.; usp. Meinrad LIMBECK–Paul-Gerhard MÜLLER – Felix PORSCHE, *Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien*, 532.

⁵¹ Usp. Robert J. KARRIS, The Gospel according to Luke, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, 720.

⁵² Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoral-psychologie, Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf, 1990., 93-94.

Jeruzalem, što je i slika učenitva i nasljedovanja Učitelja (Lk 9,51 – 19,27). Tijekom razgovora slijedi Isusov upit: „Što to?“ (r. 19), kojim izražava tobožnje neznanje o posljednjim događajima u Jeruzalemu. To ujedno omogućuje izricanje dubinskih osjećaja i teškoća ove dvojice učenika i služi živosti i produbljenju cjelokupne priče. Dok Uskrsli prati njihov unutarnji proces tumačeći Pisma i koračajući s njima, oni ga ne prepoznaju, a progledat će tek kada vjera otvori njihova srca. Isus ovdje vrši oblik duhovne pratnje. Njegovo je znanje puno veće od njihovog, ali Uskrsli je strpljiv, poštujući ponajprije stanje tuge, razočaranja i rezignacije, čime pokazuje vrhunske vrline duhovnika.⁵³ Ovaj prizor ne govori samo o Uskrsnome nego puno više o onima koji ga susreću i koji prolaze unutarnji duhovni proces. Nakon što im se Isus pridružuje za stolom i lomi kruh, nestaje im s očiju, a učenici bivaju oslobođeni svoje letargije i besmisla potvrđujući kako je u njima „srce gorjelo“ (usp. Ps 39,4) dok im je tumačio Pisma. Vraćaju se u Jeruzalem navijestiti ostalim učenicima što se dogodilo. Tim svjedočanstvom dodatno potvrđuju da su duhovno ozdravili, progledali (usp. Lk 24,31). I ovdje, kao kod Samarijanke, susret s Isusom osposobljava za susrete s drugima i za naviještanje Isusova djela spasenja.

Ovi konkretni susreti s Isusom i zaključci koji se iz njih mogu izvući pomažu načiniti sljedeći korak i sagledati važnost duhovnog vodstva u Novom zavjetu unutar prve crkvene zajednice, nakon Isusova uzašašća i silaska Duha Svetoga. Isusov evanđeoski primjer ostaje u središtu dok uloga učitelja i vodstva, ponajprije apostola, postaje objasniti poruku Krista i interpretirati Stari zavjet u kršćanskom smislu (usp. Dj 2,14 – 36; Dj 3,12 – 26; Dj 5,29 – 32).⁵⁴ Crkva kasnije postavlja učitelje koji su vezani uz zajednicu i postaju pratitelji duha, usmjeravajući sav nauk prema Kristu, jedinom pravom Učitelju (usp. 2 Pet 2,1-3a), a zajednica se osobito treba čuvati krivih i lažnih učitelja.

Duboke tragove duhovnog vodstva susrećemo u poslanicama svetoga Pavla. Njegovo djelovanje i pisana ostavština ostaju jedan od najvažnijih izvora crkvene duhovnosti i konkretnih smjernica za one koji vode zajednice vjernika. Pavao preko poslanica vrši ulogu duhovnog vođe i iznosi razne modele duhovnog vodstva pa tako Korinćanima kaže: „Ta u Kristu Isusu, u evanđelju ja vas rodih“ (1 Kor 4,15) misleći na duhovno rađanje i na život po evanđelju. Ova se poslanica, kako zapaža Brown,⁵⁵ može čitati i kao upozorenje oca svojoj djeci, a u tu svrhu Pavao šalje i Timoteja da ih podsjeti na Pavlov život i poučavanje prije

⁵³ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoral-psychologie*, 97-100.

⁵⁴ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 67.

⁵⁵ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 513.

nego što Apostol sâm stigne i iskuša umišljene članove zajednice pitajući ih: „Što želite? Da k vama dođem sa šibom ili s ljubavlju i duhom blagosti?“ (1 Kor 4,21).

Pavao na jednom drugom mjestu pokazuje istinske osjećaje duhovnog pastira, ovaj put prema Galaćanima, kada očituje ne samo očinsku, nego i obraćajući se svojim čitateljima: "Dječice moja, koju ponovno u trudovima rađam dok se Krist ne oblikuje u vama" (Gal 4,19). Slikom ljubljene majke koja se neprestano žrtvuje i predaje za svoje bližnje, Pavao bitno oblikuje ideal kršćanskog duhovnika, o čemu će još detaljnije biti riječi u trećem poglavlju. Apostola vrijeđa što ga Galaćani smatraju neprijateljem, nakon što su kršćani židovskoga podrijetla (6,13) došli propovijedati drugo evanđelje (1,7). To ga ne obeshrabruje da im još jednom prenese poruku spasenja svojom zanosnom propovjedničkom službom punom ljubavi (1,11 - 2,14) te da se obračuna s protivnicima evanđelja i onima koji opovrgavaju opravdanje po vjeri, namećući starozavjetni zakon (3,1 – 4,31). Kao duhovni vođa Pavao rasuđuje „po Duhu“, a ne po tjelesnim nagonima i porivima (usp. Gal 5,16). Apostol dodatno potvrđuje svoju pastirsku brigu i nježnost u Prvoj poslanici Solunjanima kada kaže: „Kao što znate, svakoga smo od vas kao otac svoju djecu, poticali, sokolili i zaklinjali da živite dostojno Boga koji vas pozva u svoje kraljevstvo i slavu.“ (1 Sol 2,11-12). Pavao osobito naglašava trud i napor (usp. 1 Sol 2,7-11) kojim brine za povjerene duše.⁵⁶ Ovdje misli ponajprije na trud oko misionarenja, u smislu duhovne žrtve, ali i na tjelesni napor. Naime, svakodnevnim vlastitim, fizičkim radom omogućavao si je daljnji misionarski napor.

Poslanica Timoteju vrlo je poučna u smislu duhovnog vodstva. Duhovno je očinstvo za Pavla izraziti način duhovne pomoći i vodstva.⁵⁷ Apostol se obraća svome vjernom suradniku, čije je obraćenje vjerojatno plod Pavlove evangelizacije, oslonjene na vjerski odgoj koji je primio od svoje obitelji. Naime, Timotej potječe od oca Grka i majke Židovke (usp. 2 Tim 1,4-5), a pridružuje se Pavlu kao putujući misionar i pomoćnik u djelovanju, s posebnim zadacima učvršćivanja zajednica u Solunu i Korintu.⁵⁸ Kao veliki revnitelj vjere i izvrstan propovjednik, Timotej je mnogo doprinio širenju i utvrđivanju kršćanstva zato ga Pavao naziva pravim sinom u vjeri (1 Tim 1,2). Apostol je postao sredstvo „rađanja“ osobnog duhovnog života Timoteja i na taj način on je njegov duhovni sin. Pavao nadalje poziva

⁵⁶ Usp. Klaus BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011., 763.; usp. Andreas MÜLLER, Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorge praxis in der ostkirchlichen Orthodoxie, u: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 107 (1999.) 428, 216. Učenje o ovakvom obliku duhovnog očinstva Pavao nalazi možda i u rabinskoj mudrosnoj literaturi, ili u Hodajothu iz Kumrana (1 QH VII, 20-22).

⁵⁷ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 123-124.

⁵⁸ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 655-656.; usp. Robert A. WILD, The Pastoral letters, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, 891-902.

Timoteja na čuvanje od protivnoga i krivog nauka, a snaga će doći „po Duhu Svetom koji prebiva u nama“ (2 Tim 1,13-14).

Možemo primijetiti kako se Pavao, izrazito često koristi pojmom „duh“. Kod Pavla taj pojam označava čovjekove osjećaje (1 Kor 16,18), čovjekovu svijest, odnosno samosvijest (1 Kor 2,11), ali i blagost kao plod Duha Svetoga (1 Kor 4,21), ili pak molitvenu snagu (1 Kor 14,14-16). Uz Pavla se veže i izuzetno važna tema razlučivanja duhova. Osim izričita spomena razlikovanja duhova (1 Kor 12,10) Bog je prvi i temeljni razlikovatelj, „Bog koji prosuđuje srca naša“ (1 Sol 2,4). U prvoj zajednici Pavao potiče vjernike na razlučivanje: „Sve provjeravajte, dobro zadržite“ (1 Sol 5,21). Taj dar razlučivanja nekima je posebno dan (usp. 1 Kor 12,10), a potreban je ponajviše pastirima i učiteljima (usp. 1 Sol 5,12).

Poslanica Hebrejima opisuje odgojno djelo Božje u čišćenju srca (usp. Heb 12,5-13). Odgojne muke koje vjernik prolazi trebaju se razumjeti kao znakovi Božje ljubavi. Božji odgoj smjera iznad roditeljskog odgoja, kako tumači Berger,⁵⁹ jer roditelji odgajaju samo za kratko vrijeme i za prolazni život, dok Božji odgoj želi čovjeka suobličiti sa svojim Stvoriteljem. Takva sličnost na koncu prerasta u svetost, što je izrazito izazovan odgojni cilj. Zato su opravdane i najstrože odgojne mjere jer se ne može biti dijete Božje bez trpljenja, tj. stege Gospodnje.

Zaključno za biblijski govor o duhovnom vodstvu treba istaknuti kako je u Novom zavjetu Duh Sveti stvarni vođa i voditelj (usp. Iv, 3,3-5; Iv 16,8; Dj 1,8; Rim 8, 14; Tit 3,5; 1 Pet 1,2) a svaki je čovjek pozvan na intimni dijalog s Bogom, vođen Duhom Svetim. U Starom zavjetu poziv nije toliko univerzalan, dok su u Novom zavjetu svi vjernici pozvani imati otvorenost daru unutarnjeg dijaloga s Bogom, služeći u duhu i istini.⁶⁰ Duhovnost vlastita Novom zavjetu u središte stavlja uskrsni misterij Krista, centralnu točku povijesti spasenja, dok Božji život koji je utisnut u srce vjernika uništava čovjekova tjelesna djela i ostvaruje djelo duha.⁶¹ Kršćanska zajednica sebe razumije kao novi Izrael, odnosno novi narod izabranja (usp. Gal 6,16). Antropološka slika Novoga zavjeta naglašava kako čovjek kojega zove Krist treba ostaviti svijet sjene i grijeha, slijediti Učitelja i dati se prosvjetliti svjetlom evanđelja. Zatim se po zajednici valja suobličavati intimnom Kristovom životu, osobito po krštenju kojim vjernik participira na milosnom sinovstvu.⁶² Krštenjem kršćanin

⁵⁹ Usp. Klaus BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, 885.

⁶⁰ Usp. Luis M. MENDIZÁBEL, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1999., 17-23.

⁶¹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 59.

⁶² Usp. *Isto*, 63.

biva oslobođen moći grijeha i smrti, no po grijehu se može ponovno uvući u razne slabosti pa duhovno vodstvo, koje kršteniku biva udijeljeno, stoji u službi novoga života po Kristu.

Također, možemo uočiti kako u knjigama Staroga i Novoga zavjeta Bog nastupa kao susretljiv, kao netko tko stoji uza svoj savez i ponudu spasenja čak i onda kada ga čovjek iznevjeri, laže ili svojim nasiljem vezu dovodi u pitanje. Novi zavjet dodatno ističe univerzalnost poziva na svetost koji se odnosi na svakoga čovjeka. Duhovno vodstvo, kao što smo zapazili, u novozavjetnim knjigama nalazi obilje nadahnuća i poticaja. To se ponajprije odnosi na Isusa, Učitelja, koji u susretima s ljudima očituje Božju milosnu pedagogiju koja prati pojedinca, pa i onda kada je on odbačen od drugih, neprihvaćen ili u naizgled bezizlaznoj situaciji. Susret s Njim djeluje ozdravljujuće i oslobađajuće. Sveti Pavao u svojim poslanicama nudi mnoštvo smjernica za duhovno vodstvo, što se osobito odražava u njegovoj brizi za novonastale kršćanske zajednice. Apostol koristi i snažnu sliku majčinskog rađanja vjernika za evanđelje. Pavao često govori i o temi razlučivanja koja je osobito važna u govoru o duhovnom vodstvu, a o kojoj će još podrobnije biti riječi.

1.3. Povijest duhovnoga vodstva. Od duhovnih velikana i škola duhovnosti do naših dana

1.3.1. Od crkvenih otaca do Tridenta

Bogatstvo crkvene povijesti nudi mnoštvo poticaja za temu duhovnog vodstva i njezin razvoj. Promatrajući prva kršćanska stoljeća treba ponajprije krenuti od doprinosa apostolskih otaca, kao neposrednih učenika apostola, koji su živjeli unutar dva naraštaja nakon Isusovih apostola. Njihovi spisi su u uskoj vezi s novozavjetnim djelima i naukom te ih se s pravom smatra poveznicama između apostola i kasnije predaje te svjedočanstvom kako se primao i širio apostolski nauk.⁶³ Poslanice Klementa Rimskoga (+ oko 98.) kao i Ignacija Antiohijskog (35.-107.) pružaju podršku mladim kršćanskim zajednicama i izražavaju očinsku ozbiljnost i mudrost. Ujedno potiču vjernike na odgovornost i brigu kako bi se sačuvala sveta baština u svemu svome integritetu.⁶⁴ Ignacijeva je duhovnost obilježena teologijom mučeništva i snažnom kristocentričnošću koja naglašava kako je Isus Krist živ u kršćaninu i kršćanin u Isusu Kristu.⁶⁵ Oni već poznaju status djevica i odricatelja (*continentes*), a hvaleći ih,

⁶³ Usp. Ivan BODROŽIĆ, Uvod u apostolske Oce, u: *Apostolski oci I. - Crkveni oci. Knjiga 1.*, Verbum, Split, 2010., 13.

⁶⁴ Usp. Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 16.

⁶⁵ Usp. IGNACIJE ANTIOHIJSKI, Pisma, u: *Apostolski oci I. - Crkveni oci. Knjiga 1.*, (ur. Ivan BODROŽIĆ), Verbum, Split, 2010., IX, 2, 46-47., usp. Tomislav Zdenko TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog*

naglašavaju da su u zajedništvu biskupa i crkvena ih zajednica poštuje. Spisi „Pastir“ i „Didaché – upute apostolske“ žele pozvati crkvene zajednice na ozbiljan moralni napor koji će Crkvu dovesti do prvotne čistoće i ljepote te stoga daju praktična etička pravila gdje je naglasak stavljen na socijalne vidove života.⁶⁶

Za razvoj duhovnog vodstva od velike će važnosti postati monasi, osobito oni cenobitskog tipa. Oni žive zajedničkim životom u ograđenom samostanu (cenobij), povlačeći se u samoću, sa strogim i isposničkim načinom života. U središtu njihova života je karizmatički autoritet, zajedništvo dobara, produktivan posao, ne razlikujući se bitno od anahoretizma, kojemu je temeljni stav odijeljenost od svijeta.⁶⁷ Monasi žive zajednički u obiteljima izvan svijeta, moleći za svijet i dajući primjer kako urediti društveni život. Uloga monaha bila je od velike važnosti za Crkvu toga vremena jer su svojom pokorom išli za tim da odstrane sve što se ispriječilo između čovjekove duše i Boga. U polemici s gnosticima ponajprije će kršćanski biskupi biti nositelji istine i duhovnosti, a zatim će u 3. stoljeću i na tome području biti sve važnija uloga monaha. S obzirom na duhovno vodstvo može se reći kako je to monaški pojam, jer tek kada su se muškarci počeli povlačiti iz kršćanske zajednice u pustinju da bi živjeli život u samoći, nastala je potreba za duhovnim vodstvom.⁶⁸ Među njima je prevladavao naziv „otac“ i „duhovni otac“, za one koji su druge duhovno pomagali.

Kada se govori o duhovnom vodstvu treba osobito istaknuti doprinos Bazilija Velikoga (oko 330. – 379.). On ponajprije živi monaški te sam oblikuje vrstu samostana. Postaje savjetnik cezarejskog biskupa Euzebija, a kasnije i sâm biskup i metropolit Kapadocije (370.).⁶⁹ U Bazilijevim brojnim djelima, s obzirom na duhovnost možemo izdvojiti „80 pravila za život“, nazvana i „Moralia“ ili „Ethika“, gdje se obraća svim kršćanima govoreći o asketskom načinu života. U tom svom spisu Bazilije donosi 1500 navoda iz Svetoga pisma, mahom iz Novoga zavjeta, u kojima sažimlje sadržaje kršćanskog života. U svome „Velikom Pravilu“ (ili „Ustavu“) i „Malom Pravilu“ daje

razdoblja. *Počeci i razvoj kršćanskog asketizma i monaštva do sv. Benedikta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 25-26.

⁶⁶ Usp. Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 29-35.; Značajan je spis i „Apophtegmata Patrum“, usp. Andreas MÜLLER, *Geistliche Väter als Lebensbegleiter*, 217.

⁶⁷ Usp. Tomislav Zdenko TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja*, 27-28. Osobito se karikira vrsta monaha zvanih lualice (*girovagi*). To su putujući asketi koji žive bez nadzora poglavara. Jeronim i Kasijan poznaju tri vrste: eremiti, cenobiti i remnuoth (Jeronim) ili sarabaiti (Kasijan). Ovi posljednji žive u predgrađima, puno poste i žive kao siromasi (odrpanci).

⁶⁸ Usp. Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., 9.; usp. Michael PLATTIG - Regina BÄUMER, *The Desert Fathers and Spiritual Direction*, u: *Studies in Spirituality*, 7 (1997.) 1, 42-54.

⁶⁹ Usp. Hugo RAHNER, Basileios der Große, u: *Lexikon für Theologie und Kirche II.*, 33.

temeljne propise monaškog života kao i kratke odgovore na konkretna pitanja koja su monasi postavljali.⁷⁰

Gregorije (Grgur) Nisenski (oko 330. – oko 395.), mlađi brat Bazilijev, oduševljeni origenovac, također nudi smjernice za duhovni život u svojim djelima: „De virginitate“ (O djevičanstvu), „Vita sanctae Macrinae“ (Život Svete Makrine), „De perfectione christiana ad Olympium, et qualem opere tesse christianum“ (O kršćanskoj savršenosti monahu Olimpiju i kakav treba biti kršćanin) i „De instituto christiano“ (O kršćanskoj formaciji). Ovdje valja uočiti utjecaj Evagrija Pontika (345. – 399.) na Grgurovo, kao i Bazilijevo razmišljanje. Evagrije živi intenzivnim monaškim duhovnim životom u Egiptu pod vodstvom Makarija Egipatskog, a zahvaljujući njemu ideal kontemplacije (*theoria*) uvodi se u potku monaške savršenosti kao njezina kruna. Evagrijev origenizam nadovezuje se na široku tradiciju koju on oživljuje i konkretizira unoseći u nju pročišćenje srca, bratsku ljubav i poniznost.⁷¹ Borba za unutarnju slobodu, podržavana je od duhovnoga oca, koji je slika praštajućeg Nebeskog Oca. Evagrije je istočno monaško iskustvo pretočio u teološki zanimljiv govor koji, pak, nije lišen poteškoća, jer je s Origenom i Didimom osuđen na općim saborima.

Nakon prvih kršćanskih stoljeća koja su obilježena progonima i mučeništvom, Crkva dobiva slobodu i 387. postaje državna religija Rimskoga Carstva. Vrijeme krvavih progona time završava a duhovnost, nakon mučenika, sada još više oblikuju oni koji se povlače živjeti u čistoći, molitvi i pokori. Stoga izrastaju razne norme monaštva. Model monaha je Krist koji bježi od grada i povlači se u samoću pustinje. Monasi izabiru tzv. „fuga mundi“ - bijeg od svijeta, koji se ostvaruje ostavljanjem obiteljskog života, a njihov život obilježavaju: nostalgija za životom prvobitne jeruzalemske zajednice, priprava na mučeništvo, borba protiv demona, duhovni egzodus, budno iščekivanje paruzije i povratak u Adamovu nevinost.⁷² Kod njih se tako očituje želja kršćana da žive prema vrijednostima evanđelja u totalnom radikalizmu.

Na monaški ideal naslanja se i Benedikt iz Nursije (oko 480. – 543.) koji nakon studija i bijega iz tada nemoralnog rimskog okruženja, te asketskog iskustva samoće, oko sebe okuplja monahe koji najprije žive u manjim samostanima pod njegovim vodstvom.⁷³ Tijekom godina u svetom Benediktu sazrijeva drugačiji ideal organizacije zajedničkog (cenobitskog)

⁷⁰ Usp. Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 185.

⁷¹ Usp. Gabriel BUNGE, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Pustet, Regensburg, 1988., 16.; usp. Josip KNEŽEVIĆ, U Origenovu obranu: povijesno-teološke karakteristike origenizma Evagrija Pontskog, u: *Bogoslovska smotra*, 88, (2018.) 4, 987-1009., usp. Tomislav Zdenko TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja*, 28.

⁷² Usp. Tomislav Zdenko TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja*, 32-36.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 72.

⁷³ Usp. Stephan HILPISCH, Benedikt von Nursia, u: *Lexikon für Theologie und Kirche II.*, 182.

života pa 529. dolazi na Montecassino gdje gradi veliki samostan, kao jedinstvenu cjelinu, za brojčano veću zajednicu. Cijeli će Benediktov život proteći u jeku barbarskih najezda, rušenja i pustošenja do pokušaja Justinijanove rekonkviste i velikih nemira izazvanih seobom naroda. Tada već potpuno katolički svijet najedanput je dijelom postao arijanski (Goti), a dijelom poganski (ostala novodoseljena plemena). Crkva ostaje jedina preživjela stara institucija koja postaje majkom i učiteljicom novih naroda.⁷⁴ Osobite zasluge u tome procesu pripadaju benediktinskom pokretu i duhovnosti koji su postali nosioci duhovnog vrenja koje je tijekom stoljeća i izvan granica njegove domovine i vremena, promijenilo lice Europe, stvorivši nakon raspada političkog jedinstva novo duhovno i kulturno jedinstvo koje su prigrlili narodi toga kontinenta.⁷⁵

Benediktinska zajednica ima dvostruku ulogu: narodu koji traži bijeg u samostan osigurava obranu i smještaj u ozračju molitve i rada; nomadskom narodu koji se bio stabilizirao u tom povijesnom trenutku u Italiji, život i djelo redovnika posreduje vjeru i odgaja za kršćansku kulturu.⁷⁶ Benedikta i njegovu prvu subraću vodili su prije svega duhovno-moralni ciljevi te ideal kršćanskog savršenstva, po kojem u Kristu promatraju idealni lik otkupljenog čovjeka koji molitvom i radom slavi Boga Stvoritelja. Zato se benediktinski život sastoji u mirnom i ustrajnom kretanju od Boga k Bogu, od rada k molitvi, od Božje hvale k tihom čitanju i razmišljanju.⁷⁷ Benedikt ideal redovničkog života iznosi u svojim pravilima. Glavni motiv takvoga života izražen je u prvoj frazi prologa: „Poslušaj, o sinko!“⁷⁸ Monah je pozvan provoditi u djelo ono što čuje molitvom i to ostvariti po konkretnom poslu i u odnosu prema braći. Bog Otac u tome procesu preuzima inicijativu kako bi pričao s čovjekom. Elementi koji su svojstveni benediktinskoj duhovnosti su:⁷⁹ a) „stabilnost“ - monah ostaje cijeli život u samostanu i prihvaća ga; ovo je i teološki motiv jer ostajanje monaha u istome samostanu označava trajno ostajanje u Kristu b) „obraćenje“ – izraženo je životom u zajednici i s Bogom u poučljivosti evanđelju, a izražava se po zavjetima c) „poslušnost“ – ovdje benediktinac treba usuglasiti vertikalnu dimenziju tj. odnos s opatom,

⁷⁴ Usp. Mladen PARLOV, Benediktinska duhovnost: prošlost, sadašnjost, budućnost, u: Vanja KOVAČIĆ, – Jozo MILANOVIĆ (ur.), *Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei. Zbornik radova prigodom 950. obljetnice utemeljenja*, Benediktinski samostan sv. Nikole, Trogir, 2014., 25-35.

⁷⁵ Usp. BENEDIKT XVI., *Presudni doprinos sv. Benedikta Nursijskog oblikovanju europske civilizacije i kulture*, Kateheza na općoj audijenciji 9. travnja 2008. u: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409.html (viđeno: 5. travnja 2019.)

⁷⁶ Usp. Eugen EWIG, Latinsko monaštvo od sredine 5. do kraja 7. stoljeća, u: Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve II.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., 663-679.

⁷⁷ Usp. Ildefons HELWEGEN, *Sveti Benedikt: lik i značenje*, Narodni list, Zadar, 1969., 118-125.

⁷⁸ PRAVILO SVETOGA BENEDITKA, u: <http://benediktinke-zadar.com/images/uploads/590/pravilo.pdf>, 1,1 (viđeno: 27. ožujka 2019.)

⁷⁹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 84-86.

s horizontalnom dimenzijom, tj. odnos s braćom. Učenikovoj poslušnosti mora odgovarati mudrost opata, koji zastupa Krista u samostanu.⁸⁰ Lik opata ujedinjuje nježnog oca i strogog učitelja,⁸¹ koji vlastitim primjerom tumači Božje zapovijedi.⁸² Za rast na duhovnom putu redovniku je dano pravilo kao oruđe.⁸³ Na tome putu se usklađuje vlastito postojanje s Kristom koje, između ostaloga, treba oblikovati ispravnim načinom suočavanja sa zlim mislima i lošim nagnućima.

Svojim životom i djelom benediktinci su izvršili presudni utjecaj na razvoj europske civilizacije i kulture. Benediktinski duh intenzivno se širi Europom i nakon Benedikta, jer je kasnoantička aristokracija odobravalala asketsko-monaški ideal te je u povučenom načinu života pronašla novi životni sadržaj. Askeza i molitva dobivaju na dodatnom značenju jer u njima se čovjek oboruzava protiv sveprisutnog zla i stječe zasluge kod Boga.⁸⁴ Veliki utjecaj na razvoj benediktinske misli izvršio je papa Grgur I. Veliki (590. – 604.), dok benediktinci ostaju više stoljeća jedini redovnici na Zapadu. Crkva je u narednom vremenu dodatno osnažila svoj položaj za Karla Velikog (768. – 814.) i karolinške reforme, dok je osobito snažan pokret obnove monaštva potekao iz burgundskog samostana Clunyja, koji je 909. osnovao akvitanski vojvoda Vilim Pobožni. Povezivanjem sa svim samostojnim monaškim zajednicama u svojevrstu međusamostansku udrugu, kojoj je na čelo došao clunyjevski nadopat, ovaj samostan širi svoj golemi utjecaj na cijelu crkvenu javnost, dapače i na čitavo tadašnje europsko društvo, zahvaljujući najviše dubokom molitvenom životu i strogom vršenju *Pravila* u obdržavanju redovničke stege, reda i predanog rada.⁸⁵ Novi duh malo po malo zahvaća više od 2 000 samostana u raznim državama Europe uključenih u clunyjevsu kongregaciju, u kojima je živjelo nekoliko desetaka tisuća monaha. Cluny je svakako prethodnica grgurovske reforme, koja svoj vrhunac doživljava za pape Grgura VII. (1073. – 1085.).⁸⁶ U kontekstu naše teme treba spomenuti i snažan utjecaj koji je tih godina ostavio

⁸⁰ Usp. PRAVILO SVETOGA BENEDITKA, 2,2; 63,13

⁸¹ Usp. *Isto*, 2,24

⁸² Usp. *Isto*, 2,12

⁸³ Usp. Christoph HENTSCHEL, Geistliche Begleitung in der benediktinischen Spiritualität, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2010., 36.; usp. Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Benedictusregel. Im Auftrag der Salzburger Äbtekokonferenz*, Eos, St. Ottilien, 2002. 60.

⁸⁴ Usp. Christoph BENKE, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 82.

⁸⁵ Usp. Slavko KOVAČIĆ, Sveti Benedikt i njegovo djelo u Crkvi i našem narodu, u: *Crkva u svijetu*, 15 (1980.) 4, 332.

⁸⁶ Usp. Friedrich KEMPF, Grgurovska reforma (1046. – 1124.), u: Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve III, I.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 393-451.

Šimun Novi Teolog (oko 949.–1022.) koji je udario temelje isihastičkom misticizmu, molitvi kontemplativnog tipa koja je u pravoslavlju cvjetala sve do 14. stoljeća.⁸⁷

Jedanaesto i još više dvanaesto stoljeće vrijede kao prijelomno vrijeme, u višestrukom pogledu, jer se društvo, gospodarstvo i znanost iznova oblikuju. Gotika smjenjuje romaniku, a svijet se počinje razumijevati na nov način, gdje tradicionalni monaški život doživljava svojevrsnu krizu.⁸⁸ U tim okolnostima niče novi pokret cistercita na čijem čelu stoji Bernard iz Clairvauxa (1090. – 1153.), mistik, teolog, filozof, asketa i propovjednik osobite duhovne snage. Bernard ukazuje na središnju ulogu Krista, otkrivajući bogatstvo Njegove humanosti i Njegovih otajstava. Osobiti naglasak u životu cistercita stavlja se na samoću i traženje Boga koje se provodi u *ćeliji unutarosti* gdje Krist želi prebivati i pozvati redovnika u svoju školu ljubavi.⁸⁹ Bernard doprinosi razvoju nove duhovnosti gdje vjernik iznova pronalazi sebe i svoj vlastiti mukotrpan život u trpećem Sluzi Božjem. Nasljedovanje Krista ostvaruje se u oponašanju zemaljskog Isusa, osobito Njegove muke i smrti pa se pojedinac po ljubavi suobličava Njegovoj žalosti i patnji. Cisterciti, polazeći od čovjekove nutrine, razvijaju snažnu mistiku koja se hrani kontemplacijom i novim iskustvom jedinstva s Kristom - zaručnikom duše.⁹⁰ S njim se pojedinac povezuje u jedinstvo ljubavi, koja je viši stupanj od znanja. Za Bernarda, naime, prava spoznaja Boga sastoji se u osobnom, dubokom iskustvu Isusa Krista i njegove ljubavi.⁹¹ Tako s Bernardom počinje razdoblje „afektivne duhovnosti“, gdje teologija, moralni život, askeza i molitva čine jedinstvo i smjeraju prema dubokoj težnji s Bogom.⁹² Vizija Bernardova svijeta uvjetovana je vremenom i kulturom u kojoj živi, a osobito ju oblikuju sukobi s Islamom, tadašnjim neprijateljem kršćana i uzurpatorom svetih mjesta. Svijet koji pogađaju ratovi, nepravda i laži mjesto je od kojega valja pobjeći („fuga mundi“) u oazu mira koju osigurava samostan te redoviti molitveni život i rad.

Uslijedila je pojava prosjačkih redova i snažnih likova Franje Asiškog (1182. – 1226.) i Dominika Guzmana (1170. – 1221.) na počecima 13. stoljeća. Asižanin je poznat i kao svetac ljudskosti Isusa Krista, kod kojega kristocentričnost igra važnu ulogu u viziji čovjeka. Po snazi kontemplacije Isus se pojedincu otkriva u svakoj osobi i tako Krist produžuje svoju

⁸⁷ Usp. Andreas MÜLLER, *Geistliche Väter als Lebensbegleiter*, 220. Šimun pri tome stavlja veći naglasak na tzv. „karizmatika“ odnosno duhovnika koji ima veće značenje za rast vjernika od nositelja crkvene službe - svećenika.

⁸⁸ Usp. Christoph BENKE, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, 87.

⁸⁹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 91-92.

⁹⁰ Usp. Enrico BACCETTI, Cistercensi, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità II.*, (ur. Ermano ANCILLI), CittàNuova Editrice, Roma, 1995., 534.

⁹¹ Usp. BENEDIKT XVI., *Sveti Bernard iz Clairvauxa*, Kateheza na općoj audijenciji, 21. listopada 2009., u: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html (viđeno: 6. svibnja 2019.)

⁹² Usp. Christoph BENKE, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, 90-94.

prisutnost i utjelovljenje u svakome čovjeku.⁹³ Franjevačka se duhovnost rađa i razvija iz dvostrukog odnosa prema Gospodinu i prema bližnjemu. Dok ljubav prema Gospodinu otvara unutarnji pobožni put koji stiže do vrhunca u kontemplativnoj ekstazi, ljubav prema bližnjemu ne poznaje granice. Za Franju evanđelje zauzima početno i središnje mjesto duhovnosti, a oponašanje i življenje evanđelja dovodi do stava malenosti. Stoga život prema evanđelju stoji u prvom planu, dok djelovanje i govorenje proizlaze iz evanđelja. Stav malenosti je i bitna odlika te preduvjet kako Asižanin razumijeva duhovno vodstvo, koje uključuje harmoničan izraz unutarnjeg i vanjskog života.⁹⁴ Put suosjećanja s Kristom i služenja u Crkvi, dovest će Franju do toga da se oslobodi okova materijalnoga bogatstva zbog čega se zaručuje s „Gospodom Siromaštinom“. Za Franjinu duhovnost presudan je empatičan pristup koji je njegovao Isus s ljudima koji su mu dolazili i tražili vodstvo i pomoć. On ih je ustrajno pratio bratskom i majčinskom otvorenosću, pažljivo slušajući, ostajući uz njih, liječeći ih i prosvjetljujući. Tako su ljudi postali ojačani i obogaćeni u svojoj lomljivosti i grešnosti.⁹⁵ Sâm Asižanin prošao je taj unutarnji duhovni proces ozdravljenja, kako bi kasnije mogao postati uzor mnogim drugima koji se na njegovu primjeru nadahnjuju.

Nakon procvata prosjačkih redova događa se svojevrsno raspadanje jedinstva vjere i života, gdje se teološko znanstveno razdoblje kasne skolastike izgubilo u razgranatoj sistematici pa vjera nerijetko ostaje bez konkretne veze sa životom. Zbog tih se okolnosti „devotio moderna“ ili „moderna pobožnost“, koja izrasta na kraju srednjeg vijeka, iznova pokušava vratiti nasljedovanju Krista. Isusovo čovječstvo postaje središnja os oko koje se okreće duhovni život. Nasljedovanje Krista, tj. vježbanje u krepostima kao načinu da se nanovo oživi Kristov život u životu krštenika postaje temeljni program cijelog jednog duhovnog pokreta.⁹⁶ Za „devotio moderna“ značajna je moralistička kao i antispekulativna usmjerenost, a kao izrazito čuvstvena duhovnost ovaj pokret teži prije svega revnosti, žarkoj molitvi i želji za Bogom.⁹⁷ Glavni predstavnici pokreta su Geert Groote (1340. – 1380.), Toma Kempenac (1380. – 1471.) te Jan Mombaer (1460. – 1501.).

⁹³ Usp. Antonio BLASUCCI – Benedetto CALATI – Réginald GRÉGOIRE, *La spiritualità del Medioevo*, Borla, Torino, 1988., 272-278.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 100.

⁹⁴ Usp. Paulin LINK – Thomas DIENBERG, *Weggefährten. Franziskanische Grundhaltung für die Begleitung von Menschen*, Edition Coelde, Kevelaer, 2001., 12-13.

⁹⁵ Usp. Patrick CRATA, *Formazione e accompagnamento spirituale francescano*, u: Albert SCHMUCKI (ur.) *Formazione francescana oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2012., 499.

⁹⁶ Usp. Mladen PARLOV, Lik Krista patnika u djelima Marka Marulića, u: *Colloquia Maruliana*, (1996.) 5, 62-63.

⁹⁷ Usp. Theo JANSEN, *Devotio Moderna*, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, 185-186.

1.3.2. Duhovni velikani 16. stoljeća

16. stoljeće obilježeno je političkim, kulturnim i religioznim transformacijama u kojima se Crkva zauzima za različita područja, težeći ponajprije obnovi duhovnoga života, a onda i promijenjenim odnosima sa svijetom. Otkriće Amerike 1492. otvara perspektivu misionarenja i evangeliziranja novih naroda, a ujedno označava i veliku povijesnu prekretnicu. Ignacije Loyola (1491. – 1556.) se nakon vojničke karijere i dramatičnog obraćenja posvećuje služenju Crkve. Postaje apostol življene teologije koja se suočava s novim pitanjima i izazovima.⁹⁸ Naime, studirao je u burno vrijeme rane Reformacije u Parizu, gdje zajedno sa svojim prvim učenicima želi graditi osobnu vjeru koja je čvrsto usidrena u doktrinarni autoritet Crkve. „Ad maiorem Dei gloriam“ – „Na veću slavu Božju“ sažima jedno od osnovnih načela Ignacijevе duhovnosti, u kojoj se čovjeka promatra kao „capax boni“ – sposobnog za dobro.⁹⁹ Ignacije na svijet gleda kao na stvorenje prepuno Božjih tragova, stoga ova duhovnost njeguje veliku otvorenost i simpatiju za sve što čovjeka okružuje.

Ignacije postaje glavni predstavnik povezivanja mistike i poslanja u svijet te prototip načina nasljedovanja Isusa Krista kakav dotada nije postojao: Boga tražiti i pronalaziti u svim stvarima. Prema tome shvaćanju sav se čovjekov život poima kao bogoslužje, gdje se rad i molitva, religiozno i profano područje više ne razlikuju. Sve može postati oruđe većeg služenja Bogu na slavu, a čovjeku na spasenje, pa se zato pojedinca poziva da uđe u mistiku služenja.¹⁰⁰ Za Ignacija Loyolskog trojstveni je Bog živa stvarnost, uvijek prisutna u kreaciji i djelovanju, dok se u stvaranju i utjelovljenju objavljuje za spas čovjeka. U kontemplaciji čovjek uči ljubiti po Božjoj mjeri pronalazeći Gospodina u darovima ovoga svijeta.¹⁰¹ Pojedinaac je pozvan tražiti ono što sâm Bog ljubi i izraziti svoju ljubav u konkretnom djelovanju.¹⁰² Tako se stvara unutarnja poveznica između molitve i aktivnosti.

Duhovno vodstvo, koje zauzima jako važno mjesto u ignacijanskom konceptu duhovnosti, odvija se u razgovoru. Njegova je svrha spašavanja duše; ponajprije Ignacijevе, a onda i njegovih prvih drugova. Loyola daje snažan impuls povratku i obnovi individualnog duhovnog vodstva i duhovnih vježbi. Vodstvo za njega prije svega pretpostavlja duhovnog

⁹⁸ Usp. Bernard SESBOÜÉ, Ignatian Spirituality and theology, u: *Review of Ignatian Spirituality*, 38 (2007.) 2, 29.

⁹⁹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 115-118.

¹⁰⁰ Usp. Christoph BENKE, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, 155-161.

¹⁰¹ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, Duhovne vježbe, u: *Načela duhovnosti. Autobiografija-Duhovne vježbe-Duhovni dnevnik-Konstitucije-Pisma-Misli-Ratio studiorum*, Verbum, Split, 2016., br. 236.

¹⁰² Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 230.

vođu koji je pronašao Boga u svojem svagdanjem životu.¹⁰³ Tek takav može biti od koristi u duhovnom razvoju drugih, na putu ustrajnog rasta u kojem Bog unapređuje ono što je već započeo činom stvaranja čovjekove duše. Možemo primijetiti kako ni u „Duhovnim vježbama“ ni u „Konstitucijama“ Ignacije ne daje nacrt kako treba izgledati duhovni susret koji on traži i sâm njeguje. To je zato što Loyola poštuje Božju slobodu i raznovrsnost vremena, osoba i okolnosti.¹⁰⁴ Valja uvažiti originalnost i duhovni put svakoga ponaosob i osjetljivost prema Bogu koji je „uvijek veći u životima drugih.“¹⁰⁵

Ovakva univerzalna duhovnost, koja je vođena svjetlom Božjim, a ne ljudskim strastima, želi integrirati i nadići suprotstavljene stvarnosti u čovjeku, pa onda i u svijetu. Ignacije traži načina kako iskoristiti vrijednosti koje se nalaze razasute po raznim područjima čovjekove duše i života, želeći tako ujediniti nebo i zemlju, vječne i božanske vrijednosti s ljudskima. U takvome konceptu studij i rad postaju molitva, a molitva rad za Boga, dok se duhovnim vježbama dušu vodi do Krista, a po Kristu i u Kristu do Oca.¹⁰⁶ Taj kružni prijedlog u kojem se Boga otkriva po stvorenju i gdje se čitavo stvorenje ponovno vraća Bogu kao svome odredištu, izvor je univerzalnog jedinstva i posvete Kristu.¹⁰⁷ Posveta se događa po Crkvi i dušama, a da bi se „ušlo“ u taj Kristov tok i nasljedovalo njegov put, treba napustiti sve što sputava i ne vodi do njega. Na Ignacijevu misao još ćemo se obilno osvrnuti u poglavljima o duhovniku i duhovnom razlučivanju gdje je dao jako važne, ako ne i presudne impulse u razvoju katoličke duhovnosti.

16. stoljeće donosi svojevrsnu povijesnu prekretnicu u crkvenom djelovanju. Tridentski koncil (1545. – 1563.) pokušava odgovoriti na velike teološke i ekleziološke izazove što ih je postavila reformacija, koja je dovela do loma crkvenog jedinstva. Stoga Koncil utvrđuje nauk u gorućim pitanjima o spasenju, sakramentima i biblijskom kanonu. Upravo tih godina izrasta španjolska mistična škola 16. stoljeća, zbog koje će to razdoblje biti prozvano „siglo de oro“ – zlatnim stoljećem katoličke duhovnosti. Terezija Avilska (1515. – 1582.) i Ivan od Križa (1542. – 1591.) reprezentativni su likovi duhovnosti i religioznog života Španjolske, čiji je utjecaj obilježio mnoge naraštaje do danas. Djelo i osoba Terezije Avilske jednim je dijelom plod Tridenta, ali i živuća sinteza raznih elemenata koji sadrže bogatstvo

¹⁰³ Usp. William A. BARRY, *Spiritual direction in daily life*, u: *Review of Ignatian Spirituality*, 36 (2005.) 1, 71.

¹⁰⁴ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Konstitucije*, u: *Načela duhovnosti. Autobiografija-Duhovne vježbe-Duhovni dnevnik-Konstitucije-Pisma-Misli-Ratio studiorum*, Verbum, Split, 2016, X.12 [825]

¹⁰⁵ Usp. Philip ENDEAN, *The Ignatian Spirituality of the Way*, u: *The Way*, 42,(2003.) 1, 8-9.

¹⁰⁶ Usp. Ignacio IPARRAGUIRRE, Ignazio di Loyola (santo), u: *Dizionario enciclopedia di spiritualità II.*, 1259.

¹⁰⁷ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 97., 167., 189.

reforme katoličanstva, utjecaja „devotio moderne“ i duhovnosti „fuga mundi“, kako to vidi Frattallone.¹⁰⁸

Kao spisateljica, mističarka i obnoviteljica Karmela, koja je u tu svrhu proputovala cijelom Španjolskom, Terezija svoju duhovnost temelji na snažnim teocentričnim postavkama. Bog se nalazi na početku duhovnoga puta i On je milosrdan pa se spušta do čovjeka dok su ljudi pozvani živjeti dijalog s Njime. Slikom unutarnje palače Terezija predstavlja dušu, a njene brojne sobe mjesto su zagrljaja s Gospodinom, gdje Otac, Sin i Duh Sveti žive u duši, da bi se potom njihov život postepeno razvio u pojedincu. Dominantna racionalistička tendencija njezina vremena stavljala je u meditaciji naglasak na „ratio“ – razglabanje, a Terezija nije bila racionalan tip, nego afektivan pa u središte svoje molitve smješta osobno-čuvstveni razgovor s Gospodinom po kojem otkriva ljepotu i lakoću sabiranja.¹⁰⁹ Karmelska tradicija općenito, ali posebno Terezija Avilska, prepoznaju duboku potrebu čovjeka koji traži i čezne za nečim što ispunja duboki poriv nutrine: „Željela sam živjeti, jer sam dobro shvaćala da ne živim, nego da se borim sa sjenom smrti, a nije bilo onoga tko bi mi dao život“, ¹¹⁰ riječi su kojima opisuje tu potragu.

Terezija raste u „slobodi duha“, to jest slobodi od pretjerane zabrinutosti skrivene u pitanju: Ima li čovjek ili nema duhovne utjehe? Neovisno o tome pojedinac treba nastaviti činiti isto kao i u vrijeme kad je bio obasut utjehom, jer „nije ljubav prema Bogu u tome da se liju suze ili pak imaju slasti i ugođe, koje najčešće želimo i tješimo se njima, već u tome da služimo po pravdi te čvrstinom duha i poniznošću.“¹¹¹ Da bi se postigla istinska sloboda potrebno je postaviti čvrsti temelj zgradi molitvenoga života. Molitva naime baca svjetlo u još neproverene predjele duše. Ondje se očituju prisile, ovisnosti, krivi oblici življenja, iskrivljeno „ja“ i lažni bogovi kojima se robuje. Molitvenim procesom čovjek postaje više svoj.¹¹² Ovo katkada uznemirujuće iskustvo može dovesti do straha i bojažljivosti te do iskušenja da se odustane od započetoga puta. Upravo čovjekova samospoznaja otklanja sumnje, ali je pri tome važno integrirati i poteškoće u duhovnom razvoju. Terezija jasno doživljava kako samim svojim nastojanjem ne može steći željenu vezu s Bogom: „Gospodinova je naklonost neovisna o našim naporima“, ¹¹³ jer On čini prve korake i uvijek ide ususret onome koji čezne za Njim, što često zahtijeva strpljivo čekanje pojedinca. Hoće li

¹⁰⁸ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 121.

¹⁰⁹ Usp. Franjo PODGORELEC, Tendencije u suvremenoj duhovnosti u svjetlu iskustva i nauka sv. Terezije Avilske (1515. – 1582.), u: *Diacovensia*, 24 (2016.) 2, 306.

¹¹⁰ TEREZIJA AVILSKA, *Moj život*, Kršćanska sadašnjost - Karmelska izdanja, Zagreb, 2011., 8, 12.

¹¹¹ *Isto*, 11, 13.

¹¹² Usp. John WELSH, *Zeiten des Herzens. Die spirituelle Dynamik des karmelitanischen Lebens*, u: <https://karmeliten.de/fix/doc/Welch-Zeiten%20des%20Herzens.pdf>, 16-17. (viđeno: 11. travnja 2019.)

¹¹³ TEREZIJA AVILSKA, *Put k savršenosti*, Kršćanska sadašnjost-Karmelska izdanja, Zagreb, 2011., 31, 2.

neizmjerne čežnje naših srdaca u konačnici biti razočarane? Ili ipak postoji stvarnost koja nas čeka i koja odgovara našem traženju? Ova pitanja ustvari dotiču srž čovjekova duhovnoga putovanja.¹¹⁴ Vrijeme, izdržljivost te Božje milosrđe konačno će poništiti Terezijinu sumnju, a ona će Gospodina upoznati kao prijatelja, vjerna i puna razumijevanja.¹¹⁵ Bog je sam izvor, nositelj i jamac da božansko-ljudska ljubavna veza može postati stvarna.¹¹⁶ Zato je za Terezijin odnos s Bogom ključno nikad se ne umoriti primati sve od Boga. Najprije Njegovo milosrđe, a onda snagu i darove milosti koji su potrebni za izgradnju prijateljstva s Bogom.

U 20. stoljeću bilo je nekih strujanja koji prigovaraju Tereziji zbog, u velikoj mjeri, individualističke duhovnosti, koja je u funkciji vlastitoga osobnog odnosa s Bogom i vođena brigom oko spasenja vlastite duše, a gurnulo se u sjenu odnos prema drugima, svijetu i društvu. Sinonim za svetost bio je nutarnji život, a „subjektivna“ duhovnost (individualna molitva, askeza i sl.), zanemarivala je „objektivnu“, koja živi iz objektivnih izvora: Božje riječi, liturgije, sakramenata.¹¹⁷ Tome je doprinio i svojevrsni pesimizam prema svijetu kojega Terezija Avilska promatra isključivo kao mjesto gdje osoba treba pronaći put za sebe, za molitvu i susret s Bogom, te kao prostor gdje kušnje i iluzije usporavaju dušu da se ujedini s Bogom. Međutim, treba istaknuti kako njezin kontemplativni život nije bio bijeg iz stvarnosti svagdašnjice nego, baš naprotiv, integracija u njega. Promatrajući izblizega njezin je pristup ustvari solidarno zauzimanje za siromašnog čovjek i svijet u nevolji, gdje se Terezijina ljubav prema Bogu nužno ogleda u vanjskim djelima. Bog, koji ju je zahvatio, sâm potiče na djela ljubavi prema bližnjemu.¹¹⁸ To onda postaje mjerilo ponašanja i za čovjeka. Svakako je Terezijina uloga i pisana ostavština ostavila neizmjereno duboki trag u dubljem razumijevanju duhovnosti i čovjekova odnosa s Bogom, a u poglavlju o duhovniku svratit ćemo pozornost na dodatne poticaje i smjernice iz njezina promišljanja.

Bliski Terezijin suradnik i zajedno s njom obnovitelj karmelićana, čiji su spisi od prvorazredne važnosti za kršćansku duhovnost i španjolsku književnost bio je Ivan od Križa (civilno ime: Juan de Yepes y Alvarez; 1542. – 1591.). Njegova glavna djela su: “Uspon na goru Karmel”, “Duhovni spjev”, “Tamna noć duše” i “Živi plam ljubavi”.¹¹⁹ Vršio je uloge poglavara i duhovnika te bio neosporni autoritet na području mistične teologije. Uočavajući Boga u središtu života, Ivan ne razlikuje duhovnu stvarnost i egzistencijalno djelovanje.

¹¹⁴ Usp. John WELSH, *Zeiten des Herzens*, 17.

¹¹⁵ Usp. TEREZIJA AVILSKA, *Moj život*, 25, 15.

¹¹⁶ Usp. Norbert Jaroslav ŽUŠKA, Mit Teresa von Avila auf dem Weg zur Menschwerdung. Inspiration für eine Konzeption Geistlicher Begleitung, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche Begleitung*, 49.

¹¹⁷ Usp. Franjo PODGORELEC, *Tendencije u suvremenoj duhovnosti u svjetlu iskustva i nauka sv. Terezije Avilske*, 302.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 127.

¹¹⁸ Usp. Robert BAČVARI, Duhovni vidici sv. Terezije Avilske, u: *Crkva u svijetu*, 18 (1983.) 1, 87.

¹¹⁹ Usp. Gondulf MESTERS, Johannes von Kreuz, u: *Lexikon für Theologie und Kirche V.*, 1052-1053.

Ljudska osoba u svojem jedinstvenom totalitetu stvorena je da ljubi i pozvana je slobodno ostvarivati ljubav, dok se svaka druga težnja smatra nepravdom prema čovjeku.¹²⁰ Ivan razvija trojstvenu teologiju kao “ekonomiju spasenja”, uzetu ne samu po sebi i u samoj sebi, već promatranu kao otkupljujući odnos koji preobražava osobu koja vjeruje. Način otkrivanja Svetog Trojstva vjerničkoj duši otkriva ne samo supstanciju života u Trojstvu (nutarnje ljubavno zajedništvo) već postaje škola u kojoj se stječe ljubavna znanost (kontemplacija), kako zapaža Mamić.¹²¹ Ivana možemo promatrati kao proroka ujedinjena čovjeka i Boga. To ujedinjenje je dar, ali istodobno i plan čovjeka, koji treba shvaćati integralno, a ne samo kao njegov „unutarnji život“,¹²² što smo već rekli.

Osobu koja stupa u blizinu s Bogom Ivan od Križa promatra kao posred ljubavne priče, čije je srce ranjeno i gori za ispunjenjem. Tu čovjekovu čežnju ili duhovnu glad u konačnici može nahraniti jedino Bog.¹²³ Drugim riječima, ljudski životi prožeti su ljubavlju, iscjeljujućom Božjom prisutnošću i vječnom milošću, a duhovno putovanje znači ulazak u dublje stvarnosti samoga Boga. Taj put Ivan opisuje slikom penjanja na brdo Karmel, na brdo kontemplacije. Ondje je Bog Otac predstavljen kao muž i vođa koji prati dušu koja želi stići u mističnu kontemplaciju. Ivan u tome procesu uspijeva ostvariti jedan radikalni zaokret. Naime, krize u duhovnom životu prestaju biti iznimke i postaju normalno iskustvo duhovnog napretka. Stoga je u njegovoj duhovnosti važan ponajprije odgoj osjećaja, koji podrazumijeva vanjski i površinski dio ljudske osobe i njezina djelovanja: vanjska osjetila i zamišljanja s odgovarajućim afektivnim energijama. Odgoj osjećaja počinje odgojem za umjerenost.¹²⁴ Ovako Ivan sažima čišćenje osjećaja: „Valjano čišćenje osjećaja događa se kad počne čišćenje duha“.¹²⁵ Slijedi dakle „obnova duha“, koja obuhvaća ono najdublje u čovjeku što ga otvara Bogu. Ovaj stupanj naziva se i „noć duha“, ustvari „noć vjere“. Ivan, razlikuje noć osjetila i noć duha, odnosno dva procesa pročišćenja. Prvo je aktivno pročišćenje koje obavlja sam čovjek pročišćenjem vanjskih i nutarnjih osjetila te razuma i volje.¹²⁶ Drugo je pasivno pročišćenje koje Bog izvodi u čovjeku, a koje je najvažnije.

¹²⁰ Usp. Jakov MAMIĆ, Ivan od Križa u svjetlu svojih djela, u: *Obnovljeni život*, 32 (1977.) 4, 375.; usp. Loretta FRATTALE, «Aunques de noche»: esperienza, memoria e speranza della nottellenellapoesia di san Giovanni della Croce, u: *Teresianum*, 70 (2019.) 2, 343-361.

¹²¹ Usp. Jakov MAMIĆ, Mistično iskustvo kod svetog Ivana od Križa. Pokazatelji mističnog iskustva kao teološkog mjesta, u: *Crkva u svijetu*, 44 (2009.) 2, 127-128.

¹²² Usp. IVAN OD KRIŽA, *Duhovni spjev*, Verbum, Split, 2010., 8, 3.

¹²³ Usp. John WELSH, *Zeiten des Herzens*, 3.

¹²⁴ Usp. Federico RUIZ, Giovanni della Croce, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità II.*, 1150.

¹²⁵ IVAN OD KRIŽA, *Tamna noć*, Verbum, Split, 2004. 2,3,1.

¹²⁶ Usp. Federico RUIZ, *Giovanni della Croce*, 1151.

Potom će uslijediti sljedeća etapa – „obnova bića“ u kojoj je subjekt ljudski duh, dok Bog djeluje s većom inicijativom i dubinom. Pojedinaac ovdje može iskusiti i bol koja završava s prestankom krivih predodžbi koje čovjek stvara o Bogu, a ujedno se tako čiste vjera i ljubav, ne samo uklanjanjem lošega, već primanjem novih sposobnosti. Osoba je pozvana na strpljenje, povjerenje i ustrajnost. Lažni bogovi umiru u noći, dok duša treba proći kroz bolnu promjenu, u kojoj je važno poticati na suočavanje s teškoćama i na tzv. ljubavnu pozornost u kojoj se iščekuje Gospodina.¹²⁷ Tek kada Bog uđe u život i zapali ljubav duboko u čovjeku, ovaj se može osloboditi svojih idola. Posljednja je faza duhovnog puta sjedinjenje ljubavi, što je ujedno duša čitavog procesa. Riječ je o sjedinjenju u ljubavi s Bogom kada je duša otvorena Bogu tako da u njoj više nema ništa suprotnoga, nego u svemu, isključivo i potpuno, Božja volja.¹²⁸ Budući da je Ivan uvjeren kako je Bog središte duše, ovdje se ne radi o pronalaženju udaljenog Boga, već o stvarnosti Boga koja je oduvijek tu, blizu. Ovaj se stupanj sjedinjenja doseže „oblačeći novu nadnaravnu sposobnost po svim svojim moćima, na način da ljudsko djelovanje postaje božansko.“¹²⁹ Tako Ivan završava slikoviti i dojmiljivi prikaz svoje mistične duhovnosti.

1.3.3. Od stoljeća francuske duhovnosti do naših dana

Stoljeće tzv. „francuske duhovnosti“ obilježilo je dio 16. i gotovo cijelo 17. stoljeće. Vrijeme je to apsolutnih kraljevstava i apsolutizma, izrazito nemirno zbog brojnih ratova s protestantima, kao i pokušaja uspostavljanja mira i dijaloga. U duhovnom životu vidljivi su plodovi tridentske obnove, a među duhovnim velikanima, kojih nije manjkalo, izranja osobito apostol duhovnog vodstva svjetovnjaka – Franjo Saleški (1567. – 1622.). Njegova knjiga *Filotea* postaje pravi primjer duhovnog vodiča jer donosi sliku Boga koji je zabrinut za spasenje malih i poziva na svetost sve „kategorije“ ljudi.¹³⁰ Njegovu antropologiju možemo definirati kao „pobožni humanizam“, tj. kao vrstu autentičnog humanizam, koja stavlja u živi odnos Boga i čovjeka.¹³¹ Franjo Saleški njeguje veliki optimizam u svome pogledu na svijet, u kojem se uz pomoć vjere i kontemplacije, svaki vjernik može susresti s Bogom u ljubavi. Njegova uloga biskupa omogućila mu je da svoju duhovnost predstavi različitim djelatnostima u koje je bio uključen: rasprava s protestantima, formacija klera, pouka djeci,

¹²⁷ Usp. John WELSH, *Zeiten des Herzens*, 12.

¹²⁸ Usp. IVAN OD KRIŽA, *Uspomna na brdo Karmel*, Verbum, Split, 2004., 1, 11, 2

¹²⁹ Usp. *Isto*, 1, 5, 7

¹³⁰ Usp. Roko PRKAČIN, Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 1, 128.

¹³¹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 131-138.

odgoj mladeži, promicanje kulture, praćenje osoba i formacija redovnica. Svi humanisti i reformatori njegova vremena duboko su svjesni kako se civilizacija nalazi na oštrom zaokretu koja traži formaciju novoga čovjeka. Franjo Saleški stoga daje osobitu važnost odgoju i formaciji za puni razvitak ljudske osobe.¹³²

Važan i utjecajan lik cjelokupnog razdoblja, osobito u svojim teorijskim postavkama, bio je i kardinal Pierre de Bérulle (1575. – 1629.) koji svojom kristocentričnom, asketskom i mističnom teologijom postavlja temelje *École française de spiritualité* – Francuske škole duhovnosti, čiji će se utjecaji protegnuti sve do Drugog vatikanskog koncila. U središtu njegova asketskog puta stoji promatranje utjelovljenja Božjega, zbog čega je i prozvan „*Apostolus Verbi Incarnati*“. Izvršio je veliki utjecaj na francuski kler narednih stoljeća, a ovo razdoblje je općenito Crkvi podarilo obrazovaniji i moralniji kler.¹³³ Među Bérulleove učenike ubrajaju se Vinko Paulski, Ivan Eudes, Charles de Condren i Jean-Jacques Olier, a na njegov poticaj, između ostaloga, Ivan Eudes (1601. – 1680.) održava brojne pučke misije i piše knjige među kojima je najpoznatija „Isusov život i kraljevstvo u kršćanskoj duši“. U katoličkoj duhovnosti primjetan je opći utjecaj tradicionalnih izričaja duhovnosti koje je Tridentska obnova iznova valorizirala i oživjela.¹³⁴ Naglašena je i tendencija prema jačanju nacionalnih ili teritorijalnih Crkava.

U ovome razdoblju uočljivo je kako duhovni pastiri vjernicima posreduju stil života koji je u potpunosti nadahnut „čistoćom“ vjere. To je ponajprije zato da bi se puk obranio od protestantskog nauka, a ujedno da bi se uklonilo svako praznovjerje iz duhovnog života. Stoga ovo vrijeme snažno razvija pučko propovijedanje i misionarenje, što će oblikovati brojne nove kongregacije, pokrete i svetačke likove, među kojima treba istaknuti Leonarda da Porto Maurizia (1676. – 1751.).¹³⁵ Propovijedajući vječne istine, on vjernike pripravlja za ispovijed i euharistiju, želeći jačati njihov sakramentalni život. Pavao od Križa (1694. – 1775.) osnivač reda pasionista, u svojim govorima jasno naglašava značenje Gospodnje muke i križa. Alfonso Maria de' Liguori (1696. – 1787.) bio je snažan propovjednik koji također osniva novi red, redemptoriste, te osobito ističe spasenjsko obilježje molitve i štovanje

¹³² Usp. Morand WIRTH, Franjo Saleški: odgajatelj i pedagog?, u: *Kateheza*, 29 (2007.) 3, 243-244.

¹³³ Usp. Louis COGNET, Crkveni život u Francuskoj. Duhovnost u Francuskoj 17. stoljeća, u: Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve V.*, 69-74.

¹³⁴ Usp. Mladen PARLOV, Duhovna strujanja u crkvi u doba Majke Klare Žižić, u: *Majka Klara Žižić i njezina družba, 1706.-2006.*, Zbornik proslave 300. obljetnice preminuća službenice Božje majke Klare Žižić, utemeljiteljice Družbe sestara franjevki od Bezgrješne, (ur. s. Terezija Zemljić), Družba sestara franjevki od Bezgrješne, Šibenik, 2009., 277-280.

¹³⁵ Usp. Constantin POHLAMNN, Leonhard v. Porto Maurizio, u: *Lexikon für Theologie und Kirche VI.*, 966-967.; usp. Luigi BORRIELLO – Giovana DELLA CROCE – Bruno SECONDIN, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Borla, Torino, 1985., 102.

Marijina lika. U svojim se govorima obraća većem broju vjernika, što mu je omogućila služba biskupa koju vrši. Osobito podcrtava mjesto i ulogu Isusa Krista kroz misterij njegova rođenja, patnje i smrti, jer se u Kristovu liku bolje razumijeva misteriji čovjeka i njegova postojanja.¹³⁶ U duhovnosti ovoga vremena prevladava dosta pesimistična vizija svijeta, izražena bolom i patnjom. Vjernik je zatvoren u negativnim strukturama svijeta i zaziva Boga i svece koji će ga osloboditi.

Crkva se u narodnom stoljeću suočava s različitim filozofskim smjerovima koji su ugrožavali život vjere. Prvi vatikanski koncil (1869. – 1870.) želi obraniti katoličku vjeru od krivih nauka vremena te ujedno definirati odnos vjere prema znanosti. Koncil je osudio indiferentizam, racionalizam i materijalizam, ali i teološki panteizam, fideizam i tradicionalizam. Teološki, Prvi vatikanski koncil morao se pozabaviti pitanjem je li čovjek, sa svojim razumom, u stanju razlučiti postojanje i osobine Boga, što su ustrajno poricali predstavnici fideizma.¹³⁷ U duh toga vremena uklapa se i snažna pojava kršćanske duhovne baštine u liku Terezije iz Lisieuxa (1873. – 1897.). Ona svoj život shvaća kao sudjelovanje u Isusovu univerzalnom poslanju. Duh vremena koji je obilježen vjerom u znanost, sa snažnim materijalizmom i ateizmom, Tereziju dovodi do egzistencijalnog problema modernog čovjeka koji se sastoji od radikalne sumnje u Boga i gubitka transcendencije. Takvom stanju Terezija suprotstavlja snažnu privrženost ljubavi.¹³⁸ Ona u sebe pušta bolest grijeha i tamu nevjere, zastupajući i solidarizirajući se, poput Krista na križu, s onima koji ne vjeruju u Boga ili sumnjaju. Čovjek je primamljen brojnim svjetskim pojavama koje obećavaju ispunjenje; pojedinac poseže za ovim ili onim, ali svaki put ostaje razočaran. Terezijinim riječima rečeno: dolazimo do mnogih „obala“, ali svaki put shvatimo – to nije „vječna obala.“¹³⁹ „Vječna obala“ ili nebo potreba su čovjekova srca i jedino sigurno utočište.

Početak 20. stoljeća, razdoblje je kada dolazi do svojevrsnog stagniranja duhovnosti, koja se uglavnom referira na već otkrivene pokrete. Zapažen je sve snažniji religiozni indiferentizam, a jak znanstveni napredak ostavlja negativne tragove i na duhovnost. S druge strane, kod dobrog dijela vjernika, ovakvo stanje budi želju za življenjem produbljenoga kršćanstva, što posljedično dovodi do otkrića važnosti uloge Isusa Krista i naglašenog kristocentrizma. Ovakve tendencije mogu se, između ostaloga, iščitati kod Columbe Marmiona (1858. – 1923.), koji slovi kao značajan predstavnik duhovnosti s početka 20.

¹³⁶ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 141.

¹³⁷ Usp. Josef NEUNER – Heinrich ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Friedrich Pustet, Regensburg, 1965., 42.

¹³⁸ Usp. Christoph BENKE, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, 184.

¹³⁹ Usp. John WELSH, *Zeiten des Herzens*, 3-4.

stoljeća. U njegovom prikazu Božjega plana spasenja, vjernik po Isusu Kristu ima udioništvo na božanskom životu presvetog Trojstva.¹⁴⁰ Krist je uzor svake svetosti (*causa exemplaris*), on je Otkupitelj (*causa satisfactoria et meritoria*) i začetnik svake milosti (*causa efficiens*). Duša usvaja božanski život koji je darovan u Kristu, a osobiti naglasak stavljen je na krštenje, jer ono označava početak milosnog života.¹⁴¹ Djelo Romana Guardinija (1885. – 1968.) „Gospodin“,¹⁴² predstavlja još jedan izričiti primjer obnovljene kristocentrične duhovnosti. Taj spis na moderan način konkretizira Isusovu ljudskost, povijesnost i individualnost te predstavlja snažan predsaborski zahvat i poticaj modernome čovjeku u njegovim mukama, sumnjama i tjeskobama.¹⁴³ Možemo primijetiti kako se u crkvenom djelovanju pretkoncilskoga razdoblja, pored snažnog kristocentrizma, zapaža i određeno otvaranje zemaljskim vrijednostima te postupno otkrivanje mjesta i uloge laika u životu društva i Crkve.¹⁴⁴ Sve to bitno utječe na koncilsku teologiju koja je zauzeta za konkretnog čovjeka, promatranog u živom zajedništvu s drugima.

Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.), u jednom od svojih ključnih izraza – „narod Božji“¹⁴⁵ predstavlja koncept po kojemu su svi vjernici pozvani na svetost. „Svima je dakle jasno da su svi vjernici, bilo kojeg staleža i stupnja, pozvani na potpuni kršćanski život i na savršenu ljubav. Po toj se svetosti i u zemaljskom društvu promiče humaniji način života.“¹⁴⁶ I Koncil nastavlja: „Svatko prema svojim darovima i službama mora bez oklijevanja ići putem žive vjere koja budi nadu i djeluje po ljubavi.“¹⁴⁷ Ovaj poziv bitan je poticaj za obnovljenu duhovnost i u sebi neizravno uključuje i sposobnost za duhovno vodstvo, jer ono je sredstvo za postizanje svetosti. Ponovno otkrivanje zajedništva osobiti je doprinos Koncila. Crkva promatra vrijednost osobe na svim razinama, onoj obiteljskoj, ali i nacionalnoj te svjetovnoj, tražeći da svaki pojedinac realizira transformaciju od tjelesnog čovjeka ka duhovnom.¹⁴⁸ Zajednica potpomaže čovjekov rast, jer u njoj se otkriva Božja volja za svakog osobno. Potom se pojedinac, vršeći svoje poslanje, stavlja u službu braći i sestrana. Crkva, u tome procesu,

¹⁴⁰ Usp. Columba MARMION, *Krist – život duše*, Verbum, Split, 2008., 13-35.

¹⁴¹ Usp. *Isto*, 155-172.

¹⁴² Romano GUARDINI, *Gospodin. Razmatranja o osobi i životu Isusa Krista*, Verbum, Split, 2016.

¹⁴³ Usp. Josip ANTOLOVIĆ, Graditelji suvremene teološke misli - Romano Guardini, u: *Obnovljeni život*, 30 (1975.) 2, 150-155.

¹⁴⁴ Usp. Mladen PARLOV, Crkva i duhovnost prije Drugog vatikanskog koncila, u: Tonči MATULIĆ – Mario CIFRAK – Ružica RAZUM – Nenad MALOVIĆ – Andrea FILIĆ (ur.), *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugog vatikanskog koncila (1962.-2012.)*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu - Kršćanska sadašnjost - Glas Koncila, Zagreb, 2015., 489-498.

¹⁴⁵ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL – DOKUMENTI, *Lumen Gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. studenog 1964.), 9. (dalje LG)

¹⁴⁶ LG, 40.

¹⁴⁷ LG, 41.

¹⁴⁸ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 164-166.

ima zadaću pratiti svakoga člana, poštujuću njegovu autonomiju, a duhovno vodstvo, koje je dobrim dijelom ostalo zaboravljeno u prošlim desetljećima, sada dobiva ponovno na važnosti. Koncil teži tomu da vjernik laik postane dionikom „samoga crkvenog poslanja spasenja“, ¹⁴⁹ a to se poslanje nadahnjuje na otajstvu Krista, u čijem se svjetlu tumači otajstvo čovjeka. ¹⁵⁰

Posaborsko učiteljstvo nastojalo je obnovljenom snagom povezati duhovno vodstvo sa konkretnim životom i suvremenim svjetskim tokovima. Naime, duhovnost sada želi ostvariti sintezu između tradicionalnog iskustva vjere i nutarnjeg svijeta, s iskustvom traženja, kreativnosti i nade na svagdašnjim čovjekovim putovima. ¹⁵¹ Crkva osobito teži k obnovi osobnoga duhovnog vodstva. U svome se navještaju više ne obraća isključivo mnoštvu vjernika, nego traži put do osobnog kontakta s pojedinim vjernicima. Zato Ivan Pavao II. podcrtava: „Potrebno je ponovno otkriti bogatu baštinu onoga što se suvremenim rječnikom naziva 'osobna duhovna pratnja' koja je uvijek donosila toliko dragocjenih plodova u životu Crkve.“ ¹⁵² Papa naglašava odgojnu vrijednost duhovnog vodstva, jer ono je pedagoška i psihološka umjetnost za onoga tko ga vrši, a duhovna vježba poniznosti i povjerenja za onoga tko ga prima. ¹⁵³

U novom tisućljeću Crkva duhovnom vodstvu daje još zapaženiju ulogu. U tome procesu ističe se vlastita odgovornost i inicijativa vjernika te težnja za svetošću, bez koje bi vodstvo ostalo lišeno svoga pravoga cilja. ¹⁵⁴ Po vodstvu osoba može upoznati i nadići vlastitu krhkost u donošenju odluka, osjećaja te društvenih, kulturnih i psiholoških uvjetovanosti. Crkva naglašava kako duhovno vodstvo odgovara na tri pitanja: „Tko sam ja?“ (identitet); „S kim sam?“ (odnosi); „Koji je moj cilj?“ (poslanje). ¹⁵⁵ Pod djelovanjem Božje milosti kriteriji, želje, motivacije, vrijednosti i stavovi čovjeka preobražavaju se u vjeru, ufanje i ljubav i tako vode do života u Kristu.

Papa Franjo daje smjernice za vodstvo u svojoj prvoj pobudnici „*Evangelii gaudium*“. ¹⁵⁶ U procesu vodstva osobito je važno umijeće slušanja koje je „sposobnost srca

¹⁴⁹ LG 33.

¹⁵⁰ Usp. Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL - DOKUMENTI, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. prosinca 1965.), 22. (dalje GS)

¹⁵¹ Usp. Miljenko STOJČIĆ, Duhovno vodstvo u suvremenoj duhovnosti, u: *Obnovljeni život*, 51 (1996.) 4, 430.

¹⁵² IVAN PAVAO II., *Pastores dabo vobis – Dat ću vam pastire. Posinodska apostolska pobudnica*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992., 40.

¹⁵³ Usp. *Isto*, 80.

¹⁵⁴ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa. Pomoć za ispovjednike i duhovne vođe*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014., 79.

¹⁵⁵ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa*, 127-128.

¹⁵⁶ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.

koja omogućuje onu blizinu bez koje nema pravog duhovnog susreta“.¹⁵⁷ Papa Franjo u svojoj pisanoj riječi nudi i poticaje za temu razlučivanja duhova, o čemu će biti riječi u nastavku.

1.4. Uloga i značenje duhovnika – povijesna nadahnuća i suvremeni poticaji

Kratki povijesni presjek o ulozi duhovnika može poslužiti boljem razumijevanju njegova poslanja danas. Duhovnika se u povijesti nazivalo raznim imenima i upravo ta činjenica nudi priliku osvijetliti i produbiti njegove zadaće kroz različite vidike. Tako se u prošlosti govorilo o duhovnom ocu, duhovnom učitelju, pedagogu u Kristu, savjetniku ili pratitelju.¹⁵⁸ Pored povijesnih impulsa valja zapaziti i suvremene naglaske važne u shvaćanju duhovnikove uloge te što Crkva konkretno savjetuje onima koji prate druge na duhovnom putu.

1.4.1. Neka povijesna nadahnuća za shvaćanje uloge duhovnika

Među prvim monasima prevladavao je naziv „otac“ i „duhovni otac“, za one koji su druge duhovno pomagali. Ti su nazivi nastali zbog sličnosti s tjelesnim ocem koji rađa za život tijela, dok ovaj, uz djelovanje Duha, rađa za život vjere.¹⁵⁹ Pojam je zasigurno nadahnut i primjerom svetoga Pavla, koji svojim djelovanjem i propovijedanjem rađa nove naraštaje vjernika (usp. 1 Kor 4,15; Gal 4,19). Odnos između duhovnog oca i duhovnog sina oslanjao se na usmenu predaju i vlastiti primjer. Otac je bio učitelj života, a njegova je uloga praktična i konkretna više nego što je teorijska i znanstvena. Bio je duhovni otac koji je „porodio“ savršen život u duši svoga učenika, ponajprije svojim naputcima, a onda i molitvom, svetošću i primjerom.¹⁶⁰ U ranom monaštvu duhovna pratnja prije svega se shvaćala kao mistagogija, kao uvod u kontemplaciju i u susret s Božjim otajstvom. Preduvjet za taj proces jest da je duhovni vođa upoznat s nasljedovanjem Isusa i s otajstvenim Božjim putovima i da je u borbi sa svojim strastima i u sučeljavanju sa svojim osjećajima pronašao način kako se s njima ophoditi. U osami je većina duhovnih očeva došla do samospoznaje koja je neophodna za poznavanje psihičkih ili duhovnih procesa u drugima. Naime oni su već vodili duhovne borbe protiv strasti i u održavanju čistoće srca i mira, koje njihova "duhovna djeca" još imaju pred

¹⁵⁷ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 171.

¹⁵⁸ Usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 53.

¹⁵⁹ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 126.

¹⁶⁰ Usp. Peter KÖSTER, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung*, 16.; usp. Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, 14., usp. Andreas MÜLLER, *Geistliche Väter als Lebensbegleiter*, 239.

sobom.¹⁶¹ U toj duhovnoj pustolovini pustinjaških otaca osobita se važnost posvećivala vođenju i pripremi novaka, što je otac obavljao zaštitničkom i karizmatikom snagom te duhovnom vjerodostojnošću.

U benediktinskoj tradiciji uloga duhovnika promatrana je u liku opata koji stoji u središtu zajednice. Benedikta se kroz čitav život može promatrati kao osobu koja ima duhovnu pratnju.¹⁶² Odnos s ljudima je dakle ključan i za monaha. Opat uređuje dnevni red i život zajednice, pri čemu je važna njegova edukativna uloga koju vrši kao dobar poznavatelj čovjekova srca, u očinstvu koje je puno milosrđa. Premda mora biti nepopustljiv kada su posrijedi poroci, on je ipak pozvan prije svega nasljedovati nježnost Dobrog Pastira,¹⁶³ "pomagati radije no vladati".¹⁶⁴ U procesu duhovnog rasta bitno je da praćena osoba otvori svoje srce. U tom je smislu opat duhovni vodič monaha, koji ima dobar instinkt za pravi trenutak, sposobnost uvjeravanja, ozbiljnost gospodara i ljubaznost oca. Cilj opatove aktivnosti je ozdravljenje monaha, pa makar ga morao koriti.¹⁶⁵ U tom kontekstu Benedikt koristi i sliku liječnika kojim opisuje opatov odnos prema podređenima.¹⁶⁶

Da bi bio kadar odgovorno odlučivati, opat također mora slušati "savjete svoje braće" jer "Bog nerijetko najmlađemu došapne najbolje rješenje."¹⁶⁷ Opat je i uzor molitvenoga života te poput oca u obitelji organizira svakodnevni posao svih članova zajednice te održava odnose s vanjskim svijetom držeći svoju obitelj ujedinjenom. Kod benediktinaca duhovni otac je sudjelovao u *božanskom očinstvu*, jer opat predstavlja utjelovljenje Božjeg očinstva, dok Pravilo predstavlja Krista. Od redovnika se traži kontinuirano slušanje, zbog čega poglavar neprestance poziva na *lectio divinu*, božansko čitanje svetoga pisma.¹⁶⁸ Duhovno vodstvo u to vrijeme nije imalo posebnu funkciju odvojenu od funkcije opata pa ni od funkcije ispovjednika. Opat je istodobno bio kanonski prior svim redovnicima, ali i njihov duhovnik i ispovjednik koji vodi monahe cijeloga života. Ovdje duhovnik svoju ulogu vrši cjelovito jer se bavi osobom u cijelosti. Duhovnost nije promatrana kao život uma ili osjećaja, nego kao život cijele osobe.¹⁶⁹ Stoga duhovniku, kao starješini zajednice, treba s povjerenjem otkrivati vlastitu savjest.

¹⁶¹ Usp. Józef STRUŚ, *Duhovno vodstvo*, 228.

¹⁶² Usp. Christoph HENTSCHEL, *Geistliche Begleitung in der benediktinischen Spiritualität*, 34.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 78-80.

¹⁶³ Usp. PRAVILO SVETOGA BENEDITKA, 27, 8; usp. Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Benediktusregel*, 91.

¹⁶⁴ *Isto*, 64, 8

¹⁶⁵ Usp. Christoph HENTSCHEL, *Geistliche Begleitung in der benediktinischen Spiritualität*, 37.

¹⁶⁶ Usp. PRAVILO SVETOGA BENEDITKA 27-28

¹⁶⁷ *Isto*, 3, 2-3

¹⁶⁸ Usp. *Isto*, 4., 55.

¹⁶⁹ Usp. Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, 12.; 24.

Za svetog Bernarda (1090. – 1153.) i cistercitsku tradiciju opatu također pripada snažna uloga u duhovnom vodstvu. On je autoritet koji treba procijeniti vjernost svakoga monaha u duhu pravila koje je mjerodavno i za samoga poglavara. Redovnik se oslobađa od bijede sadašnjeg života usmjeravajući svoj pogled na slobodu nebeskog slavnog života.¹⁷⁰ Askeza i oslobađanje od grijeha pomažu pojedincu u približavanju Bogu koji je s druge strane postao blizak čovjeku kao „Utjelovljena Riječ“. Među cistercitskom braćom duhovnici stječu znakovitu reputaciju zahvaljujući svojoj sposobnosti čitanja i vođenja duša.

Kasnije u pokretu „Devotio moderna“, koji je s psihološkog aspekta bio najtradicionalniji pokret, od duhovnog se oca traži vođenje susreta kroz intenzivni dijalog koji služi tome da se u praćenu osobu unese svjetlo duha.¹⁷¹ U tom vremenu, a riječ je o kraju srednjeg vijeka, do izražaja dolaze i „duhovne majke“ koje vode i svjedoče duhovni put za one osobe koje zatraže pomoć i savjet.

U ignacijanskoj tradiciji duhovnom voditelju pripada središnje mjesto. Nekako u to vrijeme Crkva uvodi službu duhovnika i to najprije u bogoslovna sjemeništa koja su bila uspostavljena prema zaključcima Tridentskog sabora (1545. – 1563.).¹⁷² Unutarnja dinamičnost i narav duhovnih vježbi, kakve predlaže Ignacije, pojedincu pomažu u otkrivanja Božje volje u vlastitom životu. U tome procesu od velike je pomoći iskusni duhovnik, jer usredotočenost na njegovo iskustvo u praćenoj osobi potiče kontemplativan stav i potpomaže proces razlučivanja, koji je osobito važan u isusovačkom poimanju vodstva. Ignacije od duhovnika traži reakciju na djelovanje svakoga duha.¹⁷³ Duhovni je život zamišljen kao bojno polje na kojem bjesni rat između različitih vojska. Važno je znati razlučiti prijatelja od neprijatelja. U takvom procesu duhovnik ukazuje na razvoj te razne teškoće i otpornosti koje se javljaju u odnosu s Bogom. Jednom kada je neko iskustvo detaljno izrečeno, duhovnik pomaže osobi provjeravajući dolazi li to iskustvo od Boga. U dijalogu između vođe i vođenika ostvaruje se intenzivna, ponekada čak i svakodnevna formacija, u kojoj se daju jasne upute do sljedećeg susreta. Duhovnik prije svega treba pažljivo slušati i obraćati pozornost na ono što se događa u praćenoj duši koja svoj život stavlja u konkretan odnos s Bogom.¹⁷⁴ Njegova pomoć je u tome što potiče govor o duhovnome iskustvu i da se potom u tome iskustvu traži dodatna jasnoća.

¹⁷⁰ Usp. Enrico BACCETTI, Bernardo di Chiaravalle (santo), u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità I.*, 361.

¹⁷¹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 110.

¹⁷² Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 127.

¹⁷³ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 6.

¹⁷⁴ Usp. William A. BARRY, *Spiritual direction in daily life*, 65.

S Ignacijevim duhovnim vježbama dolazi do razdvajanja duhovnog vodstva od priznanja grijeha u ispovijedi. Duhovne vježbe zauzimaju najvažnije mjesto vjernikova duhovnoga rasta, a ispovijed je samo jedan od instrumenata unutar duhovnih vježbi.¹⁷⁵ Time je bitno promijenjena uloga i percepcija duhovnika. Prije je bio vođa i poglavar samostana, sada postaje onaj koji individualno vodi vježbe, predstavljajući za praćenu osobu lik idealnog i prokušanog kršćanina.

Za Tereziju Avilsku duhovnik je, zbog stroge klauzure i običaja da se s pratnjom ide u govornicu, bio ispovjednik.¹⁷⁶ Duhovnik treba usmjeravati dušu s kojom razgovara, brinući se osobito za one koji trpe duhovne boli, postupajući pri tome razborito, milosrdno i strpljivo.¹⁷⁷ Duhovnik pospješuje iskustvo vjere vodeći dušu do najviših mističnih doživljaja, a Terezija podcrtava kako je važna ispovjednikova učenost s pomoći koje će moći temeljito objašnjavati etape duhovnoga puta.¹⁷⁸ Pored učenosti, važno je da duhovnik bude razborit te iskusan u duhovnom životu. Najvažniji suputnik za Terezu bio je sam Isus, od kojega je naučila umijeće praćenja. Njega susreće po unutarnjoj molitvi.¹⁷⁹ Valja kazati kako Terezija nije uvijek imala najbolja iskustva s duhovnicima, iako je svjesna njihove važnosti: „Jer nisam našla učitelja, hoću reći ispovjednika, koji bi me razumio, premda sam ga tražila tijekom dvadeset godina... što mi je nanijelo veliku štetu da mnogo puta nazadujem i zamalo se posve izgubim. On bi mi ipak bio pomogao da se izvlačim iz prigoda koje sam imala kako ne bih uvrijedila Boga.“¹⁸⁰

Slično Tereziji i Ivan od Križa drži kako dobar duhovnik treba biti učen, razborit i iskusan, s tim da Ivan puno više ističe važnost osobnog duhovnog iskustva. Za njega je duhovnik iznad svega svjedok Božje ljubavi i po njemu je vidljiva majčinska prisutnost Crkve na putu do kršćanskog savršenstva.¹⁸¹ On potiče duhovnike na predanost duše Bogu i dobro poznavanje stanja čovjekova duha, jer u suprotnome mogu nanijeti mnogo štete vođenim dušama. Neke duhovne vođe oštro kritizira jer „ne dopuštaju dušama da, kada to Bog hoće, prijeđu na stvari veće od tih početaka i načina vezanih na razmišljanje i na uporabu mašte; jednom riječju, ne dopuštaju da duša izađe iz granica naravnih mogućnosti, a s naravnim mogućnostima ona može vrlo malo učiniti.“¹⁸² Znanje i razboritost su dakle ovdje temeljne odlike za vođenje duša.

¹⁷⁵ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale* 118-120.

¹⁷⁶ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 127.

¹⁷⁷ Usp. TEREZIJA AVILSKA, *Moj život*, 23., 6.10.

¹⁷⁸ Usp. TEREZIJA AVILSKA, *Put k savršenosti*, 5.; 2.

¹⁷⁹ Usp. Norbert Jaroslav ŽUŠKA, *Mit Teresa von Avila auf dem Weg zur Menschwerdung*, 57.

¹⁸⁰ TEREZIJA AVILSKA, *Moj život*, 4., 7.

¹⁸¹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 130.

¹⁸² IVAN OD KRIŽA, *Živi plamen ljubavi*, Symposion, Split, 2010., 3., 31.

Kasnije, u velikom stoljeću francuske duhovnosti (17. st.), duhovnik više nije toliko teoretičar koliko prosvijećeni vođa duša koji vodi prema idealu kršćanske savršenosti. Pri tome je važno da duhovnik uzme u obzir status vjerničkoga života (svećenik, redovnik/redovnica, laik) te partikularnu psihologiju i moral svakoga od njih, što je osobito primjetno kod Franje Saleškoga.¹⁸³ On govori o teškoćama u pronalasku pravoga duhovnika, jer istinski sposobni za obavljanje takvog rada su rijetki, dok su za duhovnika presudni ljubav prema znanosti i razboritosti bez kojih se ubrzo javljaju opasnosti na duhovnom putu.¹⁸⁴ Duhovni otac toga vremena naglašeno je kristocentričan, najprije u svome vlastitom kreposnom životu, a potom i u službi milosti koju vrši za druge. Alfonso Maria de' Liguori na primjer osobito ističe propovijedanje kao sredstvo duhovnoga rasta, dok život vjere bazira na slavljenju sakramenata i raznih pobožnosti. Praksa duhovnoga vodstva počela se sve više vezati uz sakrament pomirenja pa je autoritet duhovnog vođe ujedno imao udjela u jurisdikciji svećenika.¹⁸⁵ Pobornik takvoga duhovnog vodstva bio je Ivan Bosco (1815. – 1888.) koji je vođene duše upozoravao na vjernost ispovjednikovim savjetima.

Možemo se ovdje nakratko osvrnuti i na rusku književnost koja predstavlja likove izvanrednih duhovnika, „staraca“ i time donosi dragocjen izvor za duhovno vodstvo. Premda je *starac* bio karakterističan lik za mnoga razdoblja pravoslavne povijesti, posebno dobiva na važnosti u 19. stoljeću. *Starci* su sveti redovnici koji duboko utječu na duhovnost, ali i inteligenciju svoga vremena, dok je u monaškoj tradiciji *starac* osoba koja ima duhovno iskustvo, znanje i sposobnosti da utjelovljuje Božje očinstvo.¹⁸⁶ Fjodor Mihajlovič Dostojevski o *starcima* govori s velikim poštovanjem, jer predstavljaju savjest naroda u kojemu vlada moralna pustoš.¹⁸⁷ Njihovu se vodstvu u potpunoj poslušnosti podlažu novopridošli monasi, koji se odriču posve svoje volje, ali i mnogi ruski intelektualci i filozofi odlaze k njima, tražeći upute na duhovnom putu. Djelovanje staraca treba shvatiti i kao opiranje prosvjetiteljskim idejama koje su zahvatile Europu toga vremena. Na doprinos Dostojevskog osvrnut ćemo se i u filozofskom govoru o krizi očinstva na narednim stranicama.

¹⁸³ Usp. Morand WIRTH, *Franjo Saleški: odgajatelj i pedagog?*, 244.

¹⁸⁴ Usp. Franjo SALEŠKI, *Filotea. Uvod u pobožni život*, Verbum, Split, 2009., 1., 4.

¹⁸⁵ Usp. Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 58-59.

¹⁸⁶ Usp. Antun JAPUNDŽIĆ, Značenje i uloga staraca u istočnoj kršćanskoj duhovnosti, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1., 31-32. Autor napominje kako je tzv. *staraštvo* doživjelo preporod za vrijeme starca Paisija Veličkovskog (1722 – 1794.) i osobito Serafima Sarovskog (1759 – 1833.) iz manastira Optina.

¹⁸⁷ Usp. Frano MUSIĆ, Duhovno očinstvo starca Zosime u romanu F. M. Dostojevskog „Braća Karamazovi“, u: *Kateheza*, 26 (2004.) 3, 287. Navedene odlike osobito su vidljive u liku starca Zosime; usp. Andreas MÜLLER, *Geistliche Väter als Lebensbegleiter*, 213.; usp. Gerd STRICKER, *Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993., 68-71.

Crkva pak sa svoje strane ne prestaje isticati važnost drevne prakse duhovnoga vodstva, što je osobito primjetno u riječima i porukama papa. Tako Leon XIII. u pismu „Testem benevolentiae“ (1899.) ističe kako Duh Sveti vodi duše, ali autentičnost njegovih nadahnuća i poticaja u pojedinim osoba provjerava Crkva kojoj je Krist povjerio nepogrešivu zadaću poučavanja.¹⁸⁸ U posvećivanju ljudi Bog se redovito služi drugim ljudima što je sigurna i stalna nauka crkvenih otaca, naučitelja, teologa i svetaca, a tko ne prihvaća tu nauku i ne ravna se po njoj, stavlja svoj duhovni život u veliku opasnost. Nekoliko desetljeća kasnije papa Pio XII. u enciklici „Menti nostrae“ (1950.) obraćajući se svećeničkim kandidatima progovara o duhovnom vodstvu: „U vašem duhovnom hodu nemojte se pouzdati i oslanjati samo na sebe, već s jednostavnošću i poučljivošću tražite i prihvatite pomoć onoga koji može mudro i razborito voditi vašu dušu, upozoriti vas na opasnosti, preporučiti vam prikladna sredstva i u svim vašim nutarnjim i vanjskim teškoćama pravo vas usmjeriti prema sve većem savršenstvu.“¹⁸⁹

Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) duhovno vodstvo promatra zajedno sa antropološkim disciplinama, prije svega s psihologijom. To treba razumjeti i kao jedan od pokazatelja prevladavanja dotadašnjeg opterećenog obrasca dualističkog sučeljavanja Crkve i svijeta.¹⁹⁰ Koncil teži novoj otvorenosti svijetu, priznanju autonomije svjetovnih područja i posadašnjenju (*aggiornamento*) svoga nauka, što će se očitovati u snažnijem dijalogu i osjećaju solidarnosti za suvremenoga čovjeka. Crkva izravno spominje duhovno vodstvo, kada govori o odgoju i životu svećenika: „Neka se brižljivo izobrazu u umijeću duhovnoga vodstva da bi sve sinove Crkve mogli voditi u prvom redu k posve svjesnom i apostolskom kršćanskom životu i ispunjavanju njihova zvanja“;¹⁹¹ i „neka se rado povlače u duhovnu samoću i visoko cijene duhovno vodstvo“.¹⁹² Analizirajući koncilski nauk Frattallone ističe nekoliko odlika duhovnika:¹⁹³ a) kompetencija u različitim područjima kršćanskog života; b) spremnost duhovno iščitavati znakove vremena, Crkve i društva; c) posjedovanje autentičnog

¹⁸⁸ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, UPT, Đakovo, 2002., 620-621.

¹⁸⁹ PIO XII., *Menti nostrae. Apostolisches Mahnwort über die Heiligkeit des Priesterlebens*, Rom, (23. IX. 1950.), 1., 42., u: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html (viđeno: 12. svibnja 2019.)

¹⁹⁰ Usp. Nediljko Ante ANČIĆ, *Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor*, u: *Bogoslovksa smotra*, 75 (2005.) 3, 667-668.

¹⁹¹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL - DOKUMENTI, *Optatam totius. Dekret o odgoju i izobrazbi svećenika* (28. listopada 1965.), 19.

¹⁹² DRUGI VATIKANSKI KONCIL - DOKUMENTI, *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. prosinca 1965.), 18. (dalje PO)

¹⁹³ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Direzione spirituale*, 31.

duhovnog iskustva; d) sposobnost komuniciranja s osobom koja se povjerava, naglašavajući uvijek autonomiju njezina duhovnog života.

Vidljivo je dakle kako Koncil potiče samostalnost i autonomiju vjernika koji pristupaju duhovnom vodstvu. Treba poštivati slobodu i izbor vođene osobe tijekom cijeloga duhovnog procesa. Ta svijest naglašava kako vođena osoba sama odlučuje, dok pravi duhovnik nikada neće prijeći preko strahopoštovanja koje osjeća u njenoj prisutnosti.¹⁹⁴ Koncil stoga iznova ističe važnost duhovnoga vodstva i pokušava ga promatrati u skladu suvremenih izazova i znanstvenih postignuća. Koncilski poticaji našli su odjek i u izradi novog Zakonika kanonskog prava koji traži da „svako sjemenište ima barem jednog duhovnika“.¹⁹⁵ Odgajanicima se pak preporučuje da svaki ima slobodno izabranog voditelja svojega duhovnog života kojemu s povjerenjem može otkriti savjest.¹⁹⁶ Ovo ima veze i s društvenom krizom koju proživljava suvremena Europa zbog određenih strujanja koja su utjecala na uklanjanje lika Boga Oca. Psihoanaliza, marksizam i nihilizam, a potom i feminizam, smatrali su kako je uklanjanje Boga (Oca) s pozornice povijesti preduvjet da zapadni čovjek (i žena) konačno “odrase”.¹⁹⁷ O tome ćemo svakako još detaljnije govoriti u narednim stranicama, dotičući se krize očinstva.

Još jedna kritika kojom se suočavalo duhovno vodstvo jest prigovor kako ono pre naglašava duhovnost zanemarujući tijelo. Prema toj postavci, ugrožena je čovjekova cjelina što je postulat koji osobito naglašava moderna psihologija. Tijekom narednih godina duhovno vodstvo će se konfrontirati s brojnim izazovima i kritikama pokušavajući dati nove smjernice i tako na aktualan način iščitati i vrednovati važnost drevne crkvene prakse vodstva.

1.4.2. Neki suvremeni naglasici za ulogu i djelovanje duhovnika

Na tragu poticaja Drugog vatikanskog koncila i novih izazova koji su se pojavili s obzirom na duhovno vodstvo, treba uvažiti suvremene smjernice za duhovnike. U tim se smjernicama uočava kako tema duhovnog vodstva ponovno dobiva na važnosti, ponajprije u crkvenom diskursu. Duhovno vodstvo također počinje značajnije primjenjivati otkrića suvremenih znanosti kao i aktualne uvide u kompleksnost čovjekova bića. Izdvojiti ćemo nekoliko impulsa koji će okarakterizirati ulogu i značenje duhovnika.

¹⁹⁴ Usp. Józef STRUŚ, *Duhovno vodstvo*, 228.

¹⁹⁵ ZAKONIK KANONSKOG PRAVA, Glas Koncila, Zagreb, 1988., kan. 239, §2

¹⁹⁶ Usp. *Isto*, kan. 246, §4

¹⁹⁷ Usp. Mladen PARLOV, Očinstvo – poziv i poslanje, u: *Služba Božja*, 57 (2017.) 3, 397.

U govoru o kvalitetama duhovnika i njegovu djelovanju potrebno je prije svega ukazati na značajku crkvenosti. Naime, služba duhovnoga vodstva služba je Crkve, u kojoj je Crkva prva učiteljica i oblikovateljica vjernika.¹⁹⁸ Ona ima dužnost i pravo odgajati svoje vjernike vodeći ih do zrelosti u Kristu, što je potaknuto svetopisamskom baštinom i primjerom svetoga Pavla. On ne predstavlja Crkvu samo kao mjesto spasenja, nego i kao zajednicu koja ima zadaću voditi vjernike i dati im potrebnu intelektualno - moralnu izobrazbu i poučavanje (usp. Kol 1,28; 2 Tim 2,25). Crkva poučava i posvećuje vjernike ne samo zajednički nego i pojedinačno, gdje duhovni život znači ontološko i emocionalno povezivanje i udruživanje s Crkvom, ili bolje rečeno, s Kristom u Crkvi.¹⁹⁹ Duhovni otac prije svega treba biti netko tko sluša, prihvaća i daje osobi osjećaj da je pronašla svoj dom. On predlaže put Crkve, nikada svoj vlastiti. Formacija kršćanske savjesti zahtijeva danas više nego ikada autentičnu i skladnu izobrazbu duhovnika. Duhovno je vodstvo stoga poučavanje u duhovnom odrastanju te svojevrsni oblik pedagogije koja dovodi do slobode.²⁰⁰

Pored spomenute odlike crkvenosti treba naglasiti i božanski element duhovnog vodstva. Duh Sveti je unutarnji učitelj svakoga vjernika, a prisutnost i djelovanje Duha bitne su oznake duhovnog vodstva. Duh je glavni ostvaritelj Božjeg plana u pojedincu, pomažući na putu prema svetosti te usmjeravajući duhovnika, kao i praćenu osobu.²⁰¹ Tako je prvi duhovni vođa uvijek Duh Sveti, dok onaj ljudski duhovni voditelj ima zadaću razlučiti poticaje Duha te im pomoći da zažive u duši vođene osobe. I duhovnik kao i praćeni vjernik zauzeti su slušanjem Duha u drugome.²⁰² Da bi duhovnik naučio voditi duhovni razgovor potrebno je osloniti se na vodstvo Duha, pa oni koji prate druge prakticiraju dvostruku empatiju, kako to opisuje Kießling: za poticaje osobe prekoputa, kao i za poticaje i volju Božju.²⁰³ Stoga je duhovnik otvoren djelovanju koje predlaže Duh Sveti i ne svodi vodstvo isključivo na savjete i smjernice koje nudi logika i razum, nego ponajprije crpi iz duhovne snage vodeći pojedinca putem mudrosti.

Duhovnik prema ovim postavkama nije vođa u apsolutnom smislu već prije svega u jednom podređenom i relativnom značenju. Stoga ne smije poučavati svoju vlastitu metodu, niti neki određeni način molitve, jer je samo „Božji razvođač“ koji vodi duše na Božji način, a

¹⁹⁸ Usp. Luis M. MENDIZÁBEL, *La direzione spirituale*, 50-51.

¹⁹⁹ Usp. *Isto*, 52.

²⁰⁰ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 40.; 72.

²⁰¹ Usp. Józef STRUŚ, *Direzione spirituale*, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità I.*, 793.

²⁰² Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 78-82.

²⁰³ Usp. Klaus KIEBLING, *Erfahrung der Gnade. Ein konzeptioneller Zugang zu Geistlicher Begleitung*, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche Begleitung*, 23.

ne na svoj, kako to opaža Merton.²⁰⁴ Duhovnik ne bi smio zamjenjivati vođenu osobu, a još manje zauzimati mjesto Duha Svetoga, jer u središtu duhovnoga praćenja odnos je tražitelja, tj. vjernika s Bogom. U ovome kontekstu treba shvatiti pojam „vodstvo“ koje je nerijetko krivo interpretirano i kritizirano, o čemu će još biti riječi. Potom, za duhovnika bi bilo pogubno povesti vođenu osobu i putem vlastitoga duhovnoga rasta, jer je ozbiljna greška nametati vlastito iskustvo, kakogod ono blagotvorno bilo. Zato je za duhovnika osobito važno slušanje,²⁰⁵ gdje njegov stav šutnje pretpostavlja nutarnju sabranost i poštovanje pred drugim. Dakle, sposobnost slušanja i strpljivost pripadaju među presudne odlike duhovnika.

Pomažući učeniku u ostvarenju Božjega nauma, duhovnik nadalje treba biti pažljiv i oboružan velikom razboritošću. On se nipošto ne da ponijeti strastima kako bi pojedinca vodio k realiziranju projekta koji on želi. Stoga je razboritost jedna od najvažnijih kvaliteta u duhovnom vodstvu. Ukoliko ona nedostaje, često nedostaju i druge kvalitete.²⁰⁶ Duhovnikova je uloga u tome da prepozna posebne okolnosti i situacije u kojima se nalazi praćena osoba i da pruži savjet koji je potreban u danom trenutku. U tome procesu presudna je razboritost koja predstavlja čvrst oslonac i siguran putokaz duhovnoga rasta. Razboritost je poduprta molitvenim životom koji predstavlja neophodan uvjet za one koji žele pratiti druge. Duhovnik bi trebao naglašavati važnost razuma i spoznaje, nasuprot pretjeranim stremljenjima prema afektivnom i zanesenjačkom. Valja mu izbjegavati suženosti ili proturječja bilo koje vrste, a koja često, nažalost, karakteriziraju suvremene instant duhovnosti.²⁰⁷ Zato on traži prizemljen, prilagođen i razborit duhovni pristup, ne zdvajajući nimalo o važnosti ciljanja prema idealima sveopćeg poziva na svetost.

Crkva u svojim napucima za duhovnike nabraja još neke osobine potrebne za duhovnika kao što su: optimizam, nada, svjedočenje, dosljednost, usađivanje želje za svetošću, postojanost, jasnoća, vedrina, istinoljubivost, razumijevanje, širina ili pluralnost pogledâ, prilagodba i ustrajnost na putu svetosti.²⁰⁸ Zadaća je duhovnika da pojedinca čuva od ljudske slabosti, lomljivosti i njegova asistencija služi izbjegavanju raznih devijacija koje se mogu javiti u duhovnom životu. Duhovnik daje motivaciju za velikodušno darivanje i pomaže

²⁰⁴ Usp. Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, 19.

²⁰⁵ Usp. Thomas ACKLIN – Boniface HICKS, *Spiritual Direction. A Guide for Sharing the Father's Love*, Emmaus Road Publishing, Steubenville (Ohio), 2017., 75-106.; usp. Amy FRYKHOLM, Holy listening. The spiritual direction movement, u: *Christina Century*, 128 (2011.) 26, 28.; usp. Johannes PANHOFER, Raum schaffen zum Leben. Kleine Grammatik kirchlichen Leitens, u: Johannes PANHOFER – Matthias SCHARER – Roman SIEBENBOCK (ur.), *Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention*, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008., 143-144.

²⁰⁶ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 271.

²⁰⁷ Usp. Davor ŠIMUNEC, Nema duhovnosti bez duhovnog vodstva, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 24.

²⁰⁸ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa*, 102.

pojedincu predlažući sredstva posvećenja koja su prilagođena pojedinim osobama i okolnostima, imajući uvijek na umu različita ljudska zvanja.²⁰⁹ Sve to od duhovnog oca traži veliki dar prihvaćanja, osjećaj odgovornosti i raspoloživosti, a pristup čovjeku treba biti očinski i ponizan,²¹⁰ gdje se pravi duhovni vođa treba klonuti autoritarnosti i paternalizma kao i afektivnog vezivanja.

Za službu duhovnog savjetovanja važnu i neizostavnu ulogu igra i poznavanje (teorijsko i praktično) duhovnoga života. Duhovnika resi teološka pripremljenost i opsežno znanje pa je osim poznavanja dogmatske i moralne teologije, korisna upućenost u asketsku i mističnu teologiju, kao i poznavanje raznih prepreka na putu do kršćanskog savršenstva i potrebnih sredstava za rast u krepostima.²¹¹ Duhovnikov govor treba biti jednostavan i u duhu poniznosti, a svo znanje treba staviti u službu spasenja duša i njihova napretka na putu kršćanskog savršenstva i rasta. Duhovnik je čovjek molitve, po kojoj je slušatelj Božje riječi, ali i njezin revni izvršitelj. Ta mu riječ pomaže da otkriva dublji smisao Božjeg djelovanja u sebi, drugima i u svijetu.²¹² Ukoliko duhovnik zanemari vlastiti molitveni život, onemogućeno mu je gledati iznad grijeha i slabosti pojedinca kojega prati pa postaje teško, gotovo nemoguće, privući duše k Bogu.²¹³ Stoga, duhovnik prije svega osobu prati molitvom, usmjerujući ju k teologalnim i moralnim krepostima.

Duhovno vodstvo želi prodrijeti ispod površine čovjekova života, zaći iza vanjštine konvencionalnih gesta i stavova te dotaći najdublju istinu, odnosno ono što nazivamo kristolikost u duši.²¹⁴ Duhovni otac je osoba kardiognoze, poznavanja i čitanja srca. Ovo poznavanje drugoga nije neka osobina svojstvena tankočutnima, neko čudaštvo, nego plod Duha Svetoga koji se postupno razvija u nutrini duhovnika, a potom raste njegovim promišljanjem, iskustvima kao i iskustvima koja mu drugi pripovijedaju.²¹⁵ Zbog toga je cilj vodstva osobna svetost, a služba duhovnika potiče korjenito obraćenje pomažući vjernicima ići prema novom obliku ljudskog življenja.²¹⁶ Prema tome, duhovnik nije zaokupljen samo nekim hitnim problemom osobe, ili ovim ili onim grijehom, nego cjelokupnim životom duše,

²⁰⁹ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa*, 85.

²¹⁰ Usp. *Isto*, 101-102.

²¹¹ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 270.; usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 130.

²¹² Usp. Ivan CINDORI, *Odlike duhovnog vođe*, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 17-19.

²¹³ Usp. Francisco FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *La direzione spirituale. Come, perché, per chi e da chi*, Edizioni Ares, Milano, 2012., 25-28.; usp. Luis M. MENDIZÁBEL, *La direzione spirituale*, 33.

²¹⁴ Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, 14.

²¹⁵ Usp. Marko Ivan RUPNIK, *U vatri gorućega grma. Uvođenje u duhovni život*, Verbum, Split, 2006., 112.

²¹⁶ Usp. Miljenko STOJIC, *Duhovni vođa – „čovjek Božji“*, u: *Obnovljeni život*, 53 (1998.) 1, 35.; usp. József STRUŠ, *Direzione spirituale*, 798.

dok vodstvo dobiva svoj smisao samo ukoliko kod vjernika postoji iskrena volja da raste na putu svetosti. Stoga se duhovnik zalaže da u pojedincu promiče novo spoznavanje koje će biti kadro otpočeti postupak obraćenja, usavršavanja i pročišćenja u odnosu prema Bogu.

Aumann naglašava i moralne kvalitete duhovnika,²¹⁷ u koje ubraja: 1) *pobožnost*: prožeta je istinama kršćanskog života te bitno kristocentrična i usmjerena na Božju slavu; 2) *žar za posvećenje duša*: nalik onom Pavlovom predanju za druge, „biti svima sve“ (usp. 1 Kor 9,22); 3) *poniznost*: istinski duhovnik ne žuri ponuditi rješenja već ga poniznost poziva da dodatno promišlja, studira i meditira te po potrebi upita za savjet iskusnije duhovnike od sebe. Poniznost privlači duše, dok ih ponos odbija; 4) *ravnodušnost*: na prvi pogled iznenađujuća odlika, ali ona duhovniku osigurava slobodu kako pojedinca ne bi vodio zbog vlastita zadovoljstva. Nezainteresiranost će spriječiti mnoga iskušenja koja bi mogla nastati zbog čovjekova ponosa i emocija. Duhovnik, kao i vođena osoba trebaju uživati u slobodi. Naime, nijedan prijedlog duhovnika, koji nije motiviran slobodom, neće uroditi stabilnim i trajnim plodom u životu praćene osobe.²¹⁸ Umjesto da duhovnik pojedinca nagovara da vjeruje, puno je bolje i vjernije evanđelju potaknuti sposobnost da ljudi budu neovisni, kako bi koračali vlastitim putem vjere. Za razvoj neovisnosti potrebno je ozračje dobrog ljudskog odnosa i osjećaj sigurnosti.

Možemo zapaziti kako i promijenjeni društveni uvjeti kao što su sekularizacija, individualizacija, globalizacija zahtijevaju sve veću kompetenciju u savjetovanju i praćenju vjernika. U obzir valja uzeti i vrijeme postmoderne sa svojom neodređenošću, slabljenjem dogovorenih normi, gubljenjem svoga ja i njegove dubine, svojom ironijom i ravnodušnošću.²¹⁹ Osobito humanističko-egzistencijalna psihologija 20. stoljeća utječe na novo usmjerenje duhovnog vodstva, a jednim dijelom i na promjenu metode unutar vodstva.²²⁰ Pluralistička kultura mnogo je doprinijela poboljšanju pojma "čovjek" i važnosti međuljudske komunikacije zato se duhovno vodstvo više ne promatra vertikalno i autoritativno, nego se temelji na uzajamnom djelovanju koje je usmjereno poticanju ljudskih i duhovnih mogućnosti pojedinca. Stoga i zadatak duhovnika postaje snažnije poticanje i podržavanje osobe na njezinu putu, gdje snažnije prati osobu, a manje ju usmjerava.²²¹ Praćena osoba naime donosi odluke i vrednuje situacije, što je dobrim dijelom i u skladu s već

²¹⁷ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 272-273.

²¹⁸ Usp. Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, Human Adventure Books, Odessa, 2012., 77- 80.; usp. Franz JALICZ, *Die Geistliche Begleitung im Evangelium*, Echter, Würzburg, 2015., 28-29.

²¹⁹ Usp. Vlatko BADURINA, Otkrivati Božji trag – duhovno praćenje, u: *Kateheza* 25 (2003.) 3, 229-230.

²²⁰ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoral-psychologie*, 60-67.; 343-385.

²²¹ Usp. Bruno GIORDANI, *Duhovno vodstvo*, 224.; usp. Elizabeth A. MAYNARD – Jill L. SNODGRASS (ur.), *Understanding pastoral counseling*, Springer Publishing Company, New York, 2015.

spomenutim smjernicama Drugog vatikanskog koncila i stavljanjem čovjeka u središte crkvenog poslanja. Ovu zamjenu dodatno je postulirao uspjeh koji su antropološke znanosti (antropologija, psihologija, psihoterapija) postigle u našem vremenu pa je pojačan osjećaj jedinstva koji čovjek danas ima o sebi.²²²

Navedene postavke odrazile su se i na poimanje duhovnika. U suvremeno vrijeme sve češće ga se počelo nazivati savjetnikom, animatorom, pratiteljem i psihologom, pokušavajući novim pojmovljem istaći spomenutu središnju ulogu vođene osobe. Time se, kako upozoravaju neki autori, prenaglašavalo duhovnikovo ljudsko znanje, nauštrb znanja koje je stekao drugujući s Bogom.²²³ Rješenje je u tomu da se pokuša pomiriti ljudsku i nadnaravnu dimenziju duhovnog vođe i duhovnog vodstva. Nadalje, termin vodstvo i voditelj ukazuju na to da je jedna strana aktivna, a druga pasivna pa se javlja opasnost interpretirati duhovno vodstvo isključivo na liniji autoriteta. To nikako nije slučaj kod zdravog duhovnog vodstva. Stupanj utjecaja što ga duhovnik ima nad vjernikom ovisi o slobodnom izboru, a ne o bilo kakvom položaju moći. Pojam duhovno vodstvo, koji je prošao preispitivanje i produbljivanje, osobito u drugoj polovici 20. stoljeća, ostaje ispravan.²²⁴ Njegova uporaba ne predstavlja poteškoće ukoliko ga se tumači ispravno i ukoliko se računa na važnost Duha Svetoga u cjelokupnom procesu vodstva.

U kontekstu važnosti psihologije u duhovnom vodstvu, o kojoj će biti još iscrpnije riječi u šestome poglavlju ove cjeline, ovdje treba naglasiti kako u radu s čovjekom postoje pitanja koja su psihološkog, kao i ona koja su nadnaravnog (duhovnog) značenja. Idealni duhovnik i idealno duhovno vodstvo sjedinjuje psihološku intuiciju s dubokim nutarnjim životom.²²⁵ Duhovnik nije psihoanalitičar, jer bi se trebao držati svog božanski dobivenog poslanja i ne pokušavati baviti se izravno nesvjesnim nagonima, kao i emocionalnim problemima. Dovoljno je da uoči njihovu prisutnost, duboko poštujući nesvjesnu i instinktivnu čovjekovu narav. Stoga je duhovni otac dobro upućen u psihologiju, poznaje razne temperamentе i utjecaje kojima je podvrgnuta ljudska osobnost, kao i važnost emocija u životu pojedinca. Korisna je upućenost u osnovna načela psihijatrije kako bi se moglo prepoznati mentalne neravnoteže i emocionalne poremećaje.²²⁶ Općenito se psihologiji daje sve važnije mjesto, osobito djelovanjem tzv. pastoralne psihologije. Iako se nerijetko naglašava kontradikcija između psihologije i duhovnog vodstva treba težiti tome da se njihove

²²² Usp. Józef STRUŚ, *Direzione spirituale*, 794-795.

²²³ Usp. Mića STOJIC, *Duhovni vođa – „čovjek Božji“*, 35.

²²⁴ Usp. Józef STRUŚ, *Direzione spirituale*, 795.

²²⁵ Usp. Miljenko STOJIC, *Duhovni vođa – „čovjek Božji“*, 36.

²²⁶ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 270.; usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoral-psychologie*, 305-329.

uloge usklade. Tako psihološki doprinosi mogu uvelike osvijetliti otajstvo čovjeka i biti dragocjen doprinos duhovnom vodstvu.

Pod utjecajem više personalističkih struja koje su naglašavale poziv kršćanina, duhovno očinstvo je ponovno shvaćeno kao poziv. U tom svjetlu može se konstatirati procvat duhovnoga očinstva koje se shvaća na sintetičan način, gdje se u središtu nalazi karizma, dar, obogaćen tradicijom, znanjima i promišljanjem o duhovnom iskustvu.²²⁷ Naziv „otac“ nalazi se jasno u tradicionalnim nazivima upućenima svećenicima ili samostancima. Batuta zapaža kako je dojmljivo ustanoviti kako su tim lakše nazvani „ocem“ ljudi koji, u prirodnom smislu, nisu ničiji očevi. Upravo jer njihovo očinstvo nije izdvojeno ni na jednog pojedinca, ono može biti znakom sveopćeg Božjeg očinstva: ono je znak samo u posvemašnjem neposjedovanju onoga koji je po zvanju pozvan da ne rađa nikoga, prihvaćajući da ne bude nikome ništa kako bi bio Očev znak za sve.²²⁸ Na govor o očinstvu osvrnut ćemo se puno iscrpnije u nastavku, a ovdje želimo samo naznačiti njegovu važnost za našu temu.

Dolazimo tako do izbora duhovnika, što među raznim praktičnim problemima, predstavlja jedan od prvih i najtežih. Izboru valja pridati osobitu važnost, poštujući poticaje vlastitoga duhovnoga života. Duhovnik je izabran slobodno i može ga se napustiti u bilo kojem trenutku.²²⁹ Proces duhovnog vodstva i duhovnog praćenja ulazi u područje praktičnog života do te mjere dok osoba nije sama sposobna donositi prave odluke u svojem kršćanskom životu. Stoga se i kaže kako je duhovno vodstvo prolazne naravi, jer je nastalo da bi prestalo. Ta sinteza naglašava pedagoški cilj vodstva: pomoći osobi da stane na noge i da sama hoda. Zbog toga je važan, već više puta spominjani, prostor slobode koji ima praćena osoba, počevši od samoga izbora duhovnika, pa onda kroz čitav proces vodstva sve do njegova okončanja. Papa Franjo, govoreći o ulozi duhovnika, naglašava kako on treba poštivati situacije svake osobe pred Bogom i njezin milosni život. Riječ je o otajstvu koje se ne može izvana proniknuti.²³⁰ Dobar se duhovni otac nikad ne predaje fatalizmu ili malodušnosti, već poziva druge da ustanu, da prigrle križ kako bi započeo proces duhovnog ozdravljenja. Treba spomenuti kako duhovniku pripada i dar „razlučivanja duhova“ (1 Kor 12,10), o kojem će biti detaljnije riječi u narednom poglavlju. Duhovno vodstvo je umijeće koje treba biti

²²⁷ Usp. Marko Ivan RUPNIK, *U vatri gorućeg grma*, 111.

²²⁸ Usp. Jean-Pierre BATUT, *Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje*, 11.

²²⁹ Usp. Luis M. MENDIZÁBEL, *La direzione spirituale*, 43-44.; usp. Usp. Józef STRUŚ, *Duhovno vodstvo*, 228.

²³⁰ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 172.

odmjereno i ohrabrujuće, puno poštovanja i suosjećanja za čovjeka koji po tom susretu ozdravlja i raste u kršćanskom životu.²³¹

Zaključno možemo reći kako je uloga duhovnika od neizmjerne važnosti u duhovnom rastu kršćana. To pokazuje pogled u povijest gdje su duhovnici bili uzori intenzivnog duhovnog života, što se osobito odnosilo na monahe i poglavare samostana. Nekoć je pojam duhovnika bio znatno širi od onog danas jer je poticao savršen život u duši svog učenika, cjelokupnim svojim životom i primjerom, a onda tek naputcima i savjetima. Ulogu i važnost duhovnika na putu duhovnoga rasta osobito potkrepljuju veliki duhovni autoriteti: Terezija Avilska, Ivan od Križa, Ignacije Lojolski te Franjo Saleški. Oni daju razne naglaske te obogaćuju shvaćanje te službe. Osobito Ignacije ističe intenzivnu, čak i svakodnevnu formaciju u kojoj duhovniku pripada središnja uloga u praćenju i osluškivanju Božje volje. Na tragu poticaja Drugog vatikanskog koncila, koji u središte crkvenog poslanja stavlja konkretnoga čovjeka, uz uvažavanje doprinosa suvremenih znanosti, pogotovo psihologije, duhovno je vodstvo tijekom 20. stoljeća prošlo kroz svojevrsnu revalorizaciju. Time je dodatno produbljeno njegovo značenje, važnost i aktualnost. Crkva snažno ističe potrebu za boljom pripremom služitelja, kako bi mogli revno i predano pružati službu savjetovanja, razlučivanja i vodstva.²³² I sama osoba koja prati druge treba biti u pratnji te se teološki i psihološki dalje izobražavati.²³³ Istina je da se Bog može obraćati ljudima bez posredovanja bilo koga drugog, međutim, uobičajeni Božji način je da stupa u kontakt s čovjekom po drugom čovjeku. Stoga kvaliteta crkvenih službenika mora biti velika briga Crkve. U središtu pozornosti nije samo njihovo znanje, već cijelo biće. Njihov jedini autoritet je autoritet ljudi koji pripadaju Bogu i Božjem narodu i koji ozbiljno shvaćaju vlastiti odnos prema Bogu i prema Božjem narodu.²³⁴ Zbog toga ih drugi članovi zajednice mole za pomoć.

Duhovnik svoju službu shvaća kao poslanje Crkve u kojem je Božji suradnik koji ne zasjenjuje djelovanje Duha nego ga pospješuje. Pomažući učeniku u ostvarenju Božjega nauma, duhovnik treba biti pažljiv i oboružan velikom razboritošću, a neizostavnu ulogu igra njegovo teorijsko i praktično poznavanje duhovnoga života, kao i uvažavanje slobode praece

²³¹ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 169.

²³² Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa*, 66.

²³³ Usp. Klaus KIEßLING, *Erfahrung der Gnade*, 27.; usp. Michael SCHNEIDER, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung. Hilfen und Hinweise*, Köln, 2000., 79.

²³⁴ Usp. William A. BARRY – William J. CONNOLLY, *The practice of spiritual direction*, Harper Collins, New York, 2009., 143-145.; Duhovnik se treba kloniti svih manira ili načina govora koji ukazuju na to da on zna put, ili da ima odgovore ili da može jamčiti "uspjeh". Istodobno, duhovnici mogu otići u suprotnu krajnost i postati toliko opušteni, toliko "bratski" ili "sestrinski" da ostavljaju dojam da nemaju što ponuditi ljudima osim prijateljstva.

osobe. Duhovnik u pojedincu promiče novo spoznavanje koje će biti kadro otpočeti postupak obraćenja, usavršavanja i pročišćenja u odnosu prema Bogu.

1.5. Razlučivanje – važan element duhovnog vodstva i rasta

Da bismo napravili korak dalje u našem istraživanju, trebamo se zaustaviti na temi razlučivanja duhova. U duhovnom procesu i rastu pojedinca postoje situacije kada je Božja volja određena, npr. Svetim pismom ili crkvenim naukom. Postoje i trenuci kada je Božja volja neodređena i nije potpuno jasna. Tada ju treba dodatno tražiti u molitvi i propitivanju, kao primjerice u izboru zvanja, u praksi duhovnog života, ili u prihvaćanju nekoga zadatka ili službe. Kršćanski je poziv, s antropološkog gledišta, usko povezan sa samonadilaženjem te je čovjek neprestano suočen s problemima prosuđivanja i odlučivanja, a oni se odnose na preoblikovanje i promjenu njegove osobe.²³⁵

Svaki je čovjek kao razumno biće obdaren sposobnošću rasuđivanja. Ta sposobnost nije dana svima jednako, ali nikome nije uskraćena. Ona je naravna podloga za dar Duha Svetoga i za duhovni osjet koji se odnosi na Božje stvari (*sensus fidei*). Taj, po krštenju uliveni osjet, kršćanima pokazuje je li nešto od duha Božjega, je li od samoga čovjeka ili možda od zlih duhova.²³⁶ Nije to dakle ljudska razboritost ni pastoralna mudrost ili snalažljivost, nego dar odozgo, a dar razlučivanja duhova dan je čitavoj Crkvi, ne samo pojedincima, dok „sud o njihovoj ispravnosti i urednoj upotrebi spada na one koji upravljaju Crkvom, i na koje osobito spada ne ugasiti Duha, nego sve ispitati i zadržati ono što je dobro“, kako naglašava Koncil.²³⁷ Razlučivanje duhova može se prema tome odnositi na život pojedinog kršćanina, a i na život pojedine zajednice vjernika (redovničke, župne i slično). U oba slučaja uz razlučivanje duhova može se obaviti još i pastoralno i apostolsko razlučivanje, gdje će se osobito uvažiti karizme pojedinih vjernika, odnosno kako konkretno djelovati u Crkvi i misijski naviještati evanđelje.²³⁸ O zajedničkom razlučivanju bit će još riječi.

Pojedinac je po razlučivanju pozvan otkriti božanske poticaje u sebi a oni su mu dani posredstvom nadnaravnih kreposti i milosnih poticaja. Duhovni život bitno se kreće oko iskustvene Božje milosne nazočnosti u nama. To iskustvo potrebno je razlučiti i pripisati njegovom pravom principu i uzročniku. Tako se razlučivanje očituje u ljudskoj savjesti,

²³⁵ Usp. Luigi M. RULLA, *Antropologija kršćanskog poziva. Interdisciplinarne osnove*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 105.

²³⁶ Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008., 148.

²³⁷ LG 12.

²³⁸ Usp. Pietro SCHIAVONE, *Il discernimento evangelico oggi*, ESUR-CIS, Messina-Roma, 1988., 25.

činima i osjećajima, nikada mimo njih, premda se od njih razlikuje.²³⁹ Osobito na počecima djelovanja duhovna su zbivanja višeznačna, pa se mogu tumačiti različito. U takvim je trenucima potreban dar razlučivanja, ne samo radi pojedinačnog spasenja nego još više radi dobra zajednice.²⁴⁰ Po daru razlučivanja pojedinac jasnije spoznaje svoje poslanje. U procesu razlučivanja očituju se znanje, prosuđivanje, dokazivanje, vrednovanje i odluka. Sposobnost razlučivanja nije nešto tehničko, već je sposobnost slušanja i odgovaranja na poticaje.²⁴¹

Prema Drugome vatikanskom saboru duhovno razlučivanje providonosno je sredstvo rada i apostolata. Dekret o životu i djelovanju prezbitera, „Presbyterorum ordinis“, govoreći o razabiranju znakova vremena, svećenicima predlaže: „Ispitujući duhove jesu li od Boga, s osjećajem vjere neka otkriju mnogovrsne karizme laikâ, kako one neznatne tako i one više, te ih radosno priznaju i brižljivo promiču.“²⁴² Proces razlučivanja neizravno potiče i pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, „Gaudium et spes“, kada kaže: „Dostojanstvo čovjeka zahtijeva da postupa prema svjesnom i slobodnom izboru, to jest osobno iznutra potaknut i vođen, a ne prema unutrašnjem slijepom nagonu ili pukome vanjskom pritisku.“²⁴³ Koncil u tome smislu cijeni ljudski napredak i razvoj, ali želi propitati vrijednosti koje su zbog pokvarenosti ljudskog srca nerijetko skrenute sa svoga dužnog smjera pa im je potrebno pročišćenje.²⁴⁴ Govor o razlučivanju ustalio se u Crkvi nakon Drugog vatikanskog koncila, premda, kao što ćemo vidjeti, od početka pripada njezinoj duhovnoj tradiciji.

Papa Franjo temi razlučivanja daje dosta prostora u svojoj apostolskoj pobudnici „Gaudete et exsultate“, u kojoj progovara o kršćanskom pozivu na svetost. Papa ističe kako je razlučivanje dar koji treba izmoliti te je danas postao osobito neophodan stav u svijetu koji se nalazi u brzim promjenama.²⁴⁵ Rimski Prvosvećenik naglašava kako je razlučivanje sredstvo borbe po kojem se bolje slijedi Gospodina i ne propušta njegova nadahnuća u otajstvenom planu ljubavi.²⁴⁶ Razlučivanje iziskuje raspoloženje u kojem se pažljivo sluša evanđelje i crkveno učiteljstvo te se odustaje od vlastitih nedovoljnih uvida i čovjek se odgaja za Božje strpljenje i Njegova vremena. Razlučivanje postaje izlazak iz sebe samih prema Bogu, kako zaključuje Papa.²⁴⁷ O temi razlučivanja papa progovara i u Postsinodalnoj apostolskoj

²³⁹ Usp. Luis M. MENDIZÁBEL, *La direzione spirituale*, 25.

²⁴⁰ Usp. Mladen PARLOV, *Dar razlučivanja duhova*, u: Isti, *U snazi Duha*, CuS, Split, 2007., 258.

²⁴¹ Usp. Luigi VARI, Discernimento, u: *Dizionario Biblico della Vocazione*, 251.

²⁴² PO, 9.

²⁴³ GS 17.

²⁴⁴ Usp. GS 11.

²⁴⁵ Usp. FRANJO, *Gaudete et exsultate - Radujte se i kličite. Apostolska pobudnica o pozivu na svetost u suvremenom svijetu*, Veritas, Zagreb, 2018., 102.

²⁴⁶ Usp. Isto, 103-104.

²⁴⁷ Usp. Isto, 105-107.

pobudnici „Christus vivit“ te osobitu pozornost posvećuje razlučivanju u kontekstu otkrivanja poziva, potičući mlade vjernike da svoj život promatraju u odnosu na druge.²⁴⁸ U hodu razlučivanja osobit naglasak treba stavljati na slušanje i osjetljivost kojom se razaznaju milosti i kušnje u drugome.²⁴⁹ Duhovnici su osobito obdareni darom razlučivanja, jer iz svoga iskustva intuitivno shvaćaju koji impulsi i procesi više odgovaraju Isusovu stavu, a koji ne. Njihova je zadaća što je moguće slobodnije percipirati ono što se događa u pojedincu, ponajprije bez ocjenjivanja.²⁵⁰ Razlučivanjem poglavito treba biti obdaren duhovnik jer mu ono osigurava duhovnu, afektivnu i razumsku trezvenost. Takvo razlučivanje će spriječiti invaziju duhovnoga oca u intimna i potpuno osobna područja drugoga. Ujedno se takvim postupanjem prenosi umijeće razlučivanja na praćenu osobi, koja po razlučivanju postaje zrelija.²⁵¹

1.5.1. Svetopisamski temelji razlučivanja

Stari nam zavjet pripovijeda kako Bog djeluje birajući određene pojedince kojima nalaže da ispune Njegov plan: poziv Adama (Post 2,17), Abrama (Post 12,4), Mojsija (Izl 3,10), židovskog naroda (Izl 19,8; 24,3; Još 24,15), Davida (1 Sam 16,13) proroka i drugih. Već se u starozavjetnoj predaji susreću temelji duhovnoga razlučivanja pa Božji poziv motivira Kajina da izabere dobro, a ne zlo (usp. Post 4,6), dok Abraham naslućuje što Bog od njega traži i to čini (Post 12,4). Stvoritelj je ucijepio razlučivanje dobra i zla u ljudsku narav, a upravo je manjak razlučivanja dobra i zla doveo prve ljude do pada u grijeh.²⁵² Za čovjeka mogućnost biranja ne znači samo nešto učiniti nego i razlučiti odakle taj poticaj dolazi (usp. Izl 32,21). Sveto pismo donosi situacije u kojima se pojavljuju i dva duha od kojih je jedan zao i dopušteno mu je da napastuje, dok dobri duh povezuje s Bogom (1 Sam 16,14). Ovdje se također ostvaruje razlučivanje. Da bi se ispunio Božji poziv, nužno je stupiti u samo Božje razlučivanje, tj. usvojiti način gledanja samog Boga, a to, uključuje dvoje: *pasivnost*, tj. dopustiti Bogu da preuzme vodstvo, znati mu zahvaljivati, prisjećati se njegovih dobročinstava, uvijek se iznova vraćati na izvore poziva, te obnavljati pouzdanje u obećanja; *aktivnost*, tj. staviti se u pokret, u nastojanje da se ispuni ono što Bog nalaže, pod Njegovim

²⁴⁸ Usp. FRANJO, *Christus vivit - Krist živi. Posinodska apostolska pobudnica*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019., 282 – 286.

²⁴⁹ Usp. Isto, 291-295., Philippe MADRE, *La chiamata di Dio. Discernimento di una vocazione*, Edizioni San Paolo, Milano, 2007., 113-129.

²⁵⁰ Usp. Peter KÖSTER, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung*, 199-120.

²⁵¹ Usp. Marko Ivan RUPNIK, *U vatri gorućeg grma*, 113.

²⁵² Usp. Roko PRKAČIN, Teorija i praksa duhovnog razlučivanja, u: *Obnovljeni život* 58 (2003.) 2, 217-219.

vodstvom.²⁵³ Kako bi se odgovorilo na Božji poziv pojedinac treba nadići poteškoće, iskoraknuti i stupiti u hod vjere u kojem se onda jasnije prepoznaju Božji poticaji i nagnuća. Razlučivanje se tako jača u hodu, u hodu vjere.

Novi zavjet ističe potrebu vjere u Isusa Krista i pomoć Duha Svetoga za razlučivanje (Mt 2,5-6). Duhovno razlučivanje je vrsta otkrivanja koje pomaže shvatiti tko je Isus i što čini, a tko je pak davao i kakva su mu djela. Učenje koje Isus iznosi u prisposodobama iziskuje također duhovno razlučivanje, kao npr. prisposodba o „sijaču“ i „zrnu gorušičinu“ (Mt 13,3. 31.). Može se naznačiti odlomak iz Mt 16,3 gdje Isus zamjera onima koji ga slušaju što ne znaju razumjeti ono što čuju; nedostatak razlučivanja i nedostatak slušanja i prihvaćanja Njegove riječi.²⁵⁴ U Kristovoj mucu nalazi se novi moment raspoznavanja duhova, gdje je riječ o duhovnom razlučivanju za one koji vjeruju u Isusa. Petar je po vjeri razlučio i upoznao božanski izvor Isusove misije (usp. Mt 16,13), dok Učitelj poziva učenike na dublje razlučivanje jer su priznali Isusa „Sinom Božjim“ (Mt 16,16) te im stoga otvoreno govori o svojoj mucu i križu (Mt 16,21).

Za govor o razlučivanju neizostavan je doprinos svetoga Pavla. Razlučivanje je tako za njega posebni dar kojim se uočava podrijetlo nutarnjih poticaja, odnosno jesu li ti poticaji od Božjeg Duha, od zlog duha, ili su od ljudske naravi (1 Kor 12,10). Vjernike u Korintu Apostol poziva da uđu u svoju nutrinu gdje „prebiva“ Duh Sveti (1 Kor 4,16) kako bi ispravno znali postupati. Iako „razlučivanje duhova“ Pavao navodi kao posebni dar, ipak ga sustavno ne razrađuje već ga konkretno primjenjuje. Ono znači da je osoba spremna, uz pomoć Duha Svetoga, uočiti znakove Božje volje i protumačiti ih u svjetlu vjere, gdje 'razabirati' znači uočavati znakove Božje volje i razlučivati ih od suprotnih znakova (usp. Rim 12,2). Snaga razlučivanja raste s rastom ljubavi.²⁵⁵ Karizme (1 Kor 12,8-11), među kojima je i razlučivanje, Apostol povezuje sa slikom ljudskog tijela (12,12-31) i tzv. hvalospjevom ljubavi (13,1-13). Slika tijela s mnogim udovima posvješćuje kršćanima kako je različitost u crkvenoj zajednici nužna, dok se bez ljubavi ne mogu razumjeti posebni darovi. Ljubav ispravlja svako nasilno posezanje za darovima.²⁵⁶ Trebamo istaknuti kako istinski i autentični darovi izgrađuju Crkvu (1 Kor 14,4), dok lažni razgrađuju, zato je potrebna sukladnost posebnih darova sa zajedničkim učenjem Crkve (1 Kor 14,37-38). Dar razlučivanja „potreban je ne samo radi pojedinačnoga spasa nego još više radi dobra zajednice, pogotovo kad se govori o upotrebi

²⁵³ Usp. Mladen PARLOV, *Dar razlučivanja duhova*, 253.

²⁵⁴ Usp. Luigi VARI, *Discernimento*, u: *Dizionario Biblico della Vocazione* (ur. Giuseppe DE VIRGILIO), 251-253.; usp. Roko PRKAČIN, *Teorija i praksa duhovnog razlučivanja*, 221.

²⁵⁵ Usp. Roko PRKAČIN, *Teorija i praksa duhovnog razlučivanja*, 221-222.

²⁵⁶ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 519-530.

karizmi.²⁵⁷ Pavao jasno izdvaja važnost zajednice ispred svakoga individualnog dara, učeći korintsku zajednicu ispravnom vrednovanju partikularnih darova u kontekstu služenja tijelu Kristovu.

Dar razlučivanja daje pronicljivost i sposobnost otkrivanja tajni srdaca te sigurnost i uvide u ono duboko skriveno u ljudskom srcu. Čovjek u svome djelovanju donosi sud, no prije toga suočava se s različitim poticajima na djelovanje, čije podrijetlo nije jasno. Istinito i ispravno razlučivanje traži izvor unutarnjih pokreta kako bi utvrdilo dolaze li poticaji od dobrog ili lošeg duha.²⁵⁸ Dobar i zao duh se prema Pavlu raspoznaju po plodovima (Gal 5,19-22). Mir i ljubav popratni su čini izvanrednih Božjih darova (1 Kor 14,32; Rim 2,18), dok je za duhovno razlučivanje potrebno mnogo vremena, sabranosti i duhovne zrelosti, pa Apostol poziva vjernike da budu „zreli pameću“ (1 Kor 14,2). Slične opomene nalazimo i u drugim poslanicama, kao na primjer: „Ljubljani, ne vjerujte svakom duhu, nego provjeravajte duhove jesu li od Boga, jer su mnogi lažni proroci izišli u svijet.“ (1 Iv 4,1) i: „Duha ne trnite, proroštava ne prezirite! Sve provjeravajte: dobro zadržite, svake se sjene zla klonite“ (1 Sol 5,19-22). Ili pak: „A za zrele je tvrda hrana, za one koji imaju iskustvom izvježbana čula za rasuđivanje dobra i zla“ (Heb 5,14). Dakle, razlučivanje u biblijskom smislu označava razdvajanje i ispravno vrednovanje neke stvari, misli i osjećaja, da bi se saznalo njihovo podrijetlo i konačno moglo donijeti ispravnu odluku u skladu s Božjom voljom.²⁵⁹ To je moguće samo ukoliko pojedinac nema duh svijeta, nego se prepušta vodstvu Duha (usp. Rim 12,2), a ljubav prema Bogu, bližnjemu i Crkvi postaju pravi put pronalaženja Božje volje.

1.5.2. Duhovi i kriteriji za njihovo razlikovanje

Kao što potvrđuju svetopisamska mjesta uloga je razlučivanja prosuditi proizlazi li određeno djelo iz Božjeg duha, đavolskog duha ili duha pojedinca. Neki autori, poput Aumanna,²⁶⁰ razlikuju stečenu i ulivenu vrstu razlučivanja duhova. Stečeno razlučivanje je komplementarno uobičajenom razlučivanju unutar duhovnog vodstva i može ga primijeniti svaki vjernik. Uliveno razlučivanje je karizmatički dar, *gratia gratis data*, koji je od Boga dodijeljen određenim pojedincima, napose svecima poput, primjerice sv. Padru Piju ili sv. Leopoldu Mandiću. Ono je nepogrešivo zato što je rezultat unutarnjeg pokreta i nadahnuća

²⁵⁷ Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 147.

²⁵⁸ Usp. Agostino CAPPELLETTI, Discernimento degli spiriti, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità I.*, 807.

²⁵⁹ Usp. Roko PRKAČIN, *Teorija i praksa duhovnog razlučivanja*, 226 -227.

²⁶⁰ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 283-284.

zadobivenog od Duha Svetoga koji ne može griješiti. Razlučivanje je i čin znanja, odnosno čin uma, ali ne u isključivo teoretskom smislu, već više u konkretnom, egzistencijalnom i dinamičnom značenju koje bitno uključuje čovjekovo srce kao ljudsko središte i mjesto slobode.²⁶¹

Za jasan koncept razlučivanja duhova, dobro je pokušati definirati što se podrazumijeva pod „duhom“. Možemo ga opisati kao impuls, kretanje ili nutarnje nagnuće (sklonost) duše, a u odnosu na čovjekov intelekt može biti istinito ili lažno, dok u odnosu na volju može biti dobro ili loše.²⁶² Poticaj za djelovanje može se nalaziti u samome čovjeku koji je potaknut nekim sklonostima i nagnućima koja djeluju u podsvijesti ili u njegovim svjesnim odlukama. Međutim, poticaj može dolaziti i izvana: od ambijenta, osobe ili osoba, demona (đavla), anđela i Boga. Sam naziv – razlučivanje duhova, već jasno uključuje višestrukost duhova. Svi se duhovi mogu svesti na tri osnovna: božanski, đavolski i ljudski. Razlučivanje je stoga složeno i zahtjevno umijeće koje nastoji okarakterizirati duhovne pokrete, istražiti ih, ispitati i zatim uočiti njihovo podrijetlo. Neki duhovni autori, poput sv. Bernarda, nabrajaju pet duhova:²⁶³ Božji, đavolski, ljudski, anđeoski i duh svijeta.

Božji Duh nutarnje je nagnuće (sklonost) koje uvijek smjera istini, odvrćajući od lažnog te potičući na dobro. Ovaj duh stalno teži svetosti i traži djelovanje, pokrećući volju i rasvjetljujući čovjekov intelekt. Božji Duh djeluje na redoviti način ili intervenirajući izvanredno posebnim milostima. Međutim, Božju volju ne doseže se bez napora razmišljanja, preuzimanju odgovornosti i suočavanju sa stvarnošću, kako uočava Costa.²⁶⁴ U razabiranju božanskog duha pojedinac jasnije integrira svoju osobnu povijest u univerzalnu povijest spasenja, a duh potiče i uvažava čovjekovu slobodu, stavljajući ga u odnos prema njegovoj konačnom poslanju i svrsi.²⁶⁵

Đavolski duh (zli duh) nutarnji je impuls koji uvijek vodi laži ili zlu pa time udaljava čovjeka od dobra. Zli duh, demon nema moć djelovati neposredno na čovjekove duhovne sposobnosti, ali može utjecati na njegov intelekt (um) i volju. Đavolski duh ne djeluje uvijek izravno, nego se može poslužiti ljudima, stvarima, pojavama i drugim sredstvima kako bi poticao i vodio čovjeka zlu. Osobito u početku duhovnoga gibanja, zao duh se ponaša lukavo pretvarajući se u dobrog, dok se u nastavku procesa to prividno dobro zamjenjuje nečim manje dobrim ili zlim. Demonska lukavost teži tome da se pretvara u anđela svjetlosti. Tako

²⁶¹ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 198.; 222-223.

²⁶² Usp. Agostino CAPPELLETTI, *Discernimento degli spiriti*, 806.; usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 284.

²⁶³ Usp. Enrico BACCETTI, Bernardo di Chiaravalle, u: *Dizionario enciclopedico di spiritualità I.*, 360-362.

²⁶⁴ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 200.; 218.

²⁶⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Dar razlučivanja duhova*, 252.

se u pojedinca postepeno uvlači grijeh dok naposljetku suvereno ne zavlada porok. U nekim prilikama, uz Božje dopuštenje, đavao može usmjeriti svoju moć na pojedinca kroz opsjednuće ili čak posjednuće.²⁶⁶ Redovito je đavolski utjecaj na pojedinog kršćanina ograničen na jednostavna iskušenja dok većina preostalih iskušenja ne proizlazi iz neposredne i izravne intervencije đavla.²⁶⁷ On nije napasnik u smislu da u našem duhu može proizvesti nove ideje, nego se prilijepi uz kakvu okolnost ili doživljaj za koji zna da nas muči.

Ljudski duh nagnuće je i sklonost ljudske naravi ranjene istočnim grijehom. Može se definirati i kao poticaj na djelovanje koje dolazi iz same osobe. Ukoliko to nagnuće ima izvor u naravnom svjetlu zdravoga razuma, ono je dobro; a ako dolazi iz naravi ranjene istočnim grijehom, ono je loše.²⁶⁸ Ljudska narav nerijetko je sklona tjelesnim probitcima. Um je pak sposoban doprijeti do duhovne zbilje, makar je zbog grijeha djelomično zasjenjen i oslabljen, što potvrđuje i Koncil.²⁶⁹ Može se reći kako je čovjek stvoren da razlikuje, identificira i prihvaća dobro, prepoznaje i odbacuje zlo te tako svjesno dostiže svoje ostvarenje. Stvoritelj pak ne napušta čovjeka u snazi smrti, već mu dolazi u susret kako bi prosvijetlio i ojačao njegov duh koji naginje slabostima.

Možemo uočiti kako se može dogoditi da u jednom te istom djelovanju budu isprepleteni različiti duhovi. Štoviše, nije nimalo neobično da su mistična i nadnaravna djelovanja prekinuta isključivo ljudskim duhom, ili da se, uz Božje dopuštenje, uvodi i đavolski utjecaj.²⁷⁰ Nije lako odrediti kada Božje djelovanje završava, a kada započinje ljudsko ili đavolsko kretanje. Ako postoji mješavina nekoliko duhova, jedan ili drugi uvijek će prevladati. Duhovnim se pak razlučivanjem ne traži ontički uzročnik naših djela, nego ozračje iz kojeg dolaze i pravac kamo vode.²⁷¹ Budući da je čovjekov unutarnji život složen, pojedinac lako može pripisati Božjem Duhu, ili s druge strane zloduhu nešto što je njegova subjektivna elaboracija i što proizlazi iz njega samoga. Poteškoća proizlazi iz činjenice da Božji Duh djeluje u ljudskom duhu, dok zloduh nastoji imitirati Božji Duh kako bi zaveo čovjeka i otrgnuo ga od puta spasenja.²⁷² Stoga treba slijediti opće odlike božanskog duha: istinitost, ozbiljnost, prosvjećenost, poslušnost, diskreciju, poniznost, mir, povjerenje u Boga,

²⁶⁶ Usp. Agostino CAPPELLETTI, *Discernimento degli spiriti*, 806.; usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 286. U hrvatskom jeziku se je, za najstrašnji oblik đavolske prisutnosti u čovjeku ustalio izraz „opsjednuće“, premda bi točnije bilo reći „posjednuće“. Po sebi opsjednuće je niži oblik đavolskog utjecaja na čovjeka u kojemu demon „opsjeda“ čovjeka, ali njime ne vlada; dok u posjednuću demon „zaposjeda“ čovjeka te se služi njegovim tijelom kao sredstvom protiv volje samoga čovjeka.

²⁶⁷ Usp. Ivan CINDORI, *Odlike duhovnog vođe*, 18.

²⁶⁸ Usp. Agostino CAPPELLETTI, *Discernimento degli spiriti*, 807.

²⁶⁹ Usp. GS 15; usp. Pietro SCHIAVONE, *Il discernimento evangelico oggi*, 48.

²⁷⁰ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 284 – 285.

²⁷¹ Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 151.

²⁷² Usp. Mladen PARLOV, *Dar razlučivanja duhova*, 252.

fleksibilnost volje, čistoću nakane, strpljenje u patnji, samoodricanje, jednostavnost, slobodu duha, želju za nasljedovanjem Krista i bezuvjetnu ljubav.²⁷³ S pomoću ovih „alata“ dobro se uočava djeluje li čovjek po Božjem Duhu ili je posrijedi ljudski ili đavolski duh.

1.5.3. Objekt i subjekt razlučivanja, pojedinačno i zajedničko razlučivanje

Razlučivanje, kako smo vidjeli, ima svoje duboke temelje u svetopisamskoj baštini i uključuje razlikovanje duhova koji mogu utjecati na čovjekove odluke. Razlučivanja duhova promatramo u širem kontekstu kao dio kršćanskog poziva, odnosno kao dio cjelokupnog čovjekova odnosa s Bogom. U dijaloškoj perspektivi zapažamo Boga koji poziva i s druge strane čovjeka koji može odgovoriti na taj poziv. Kako bi taj dijalog mogao započeti treba ponajprije raspoznati ono što Bog govori, odnosno valja razlučiti. Važno je i da proces razlučivanja bude usmjeren prema određenom objektu. To je ponajprije Božja volja za pojedinca u konkretnom vremenu, okolnostima i uvjetima u kojima se on nalazi. U tome smislu razlučivanje može biti korišteno kada se odnosi na važna životna pitanja s dalekosežnim posljedicama (npr. životni poziv, izbor bračnog partnera), a može se ticati i nečega konkretnog, nečega što nema dalekosežne posljedice već se odnosi na svakodnevno čovjekovo djelovanje.²⁷⁴ Razlučivanje se može odnositi i na izbor nekih prioriteta u čovjekovim aktivnostima ili na određene okolnosti u kojima pojedinac djeluje (vrijeme, mjesto i/ili ljudi). Objekt razlučivanja može se odnositi i na neku apostolsku aktivnost u Crkvi.

Razlučivanje, nadalje, razumijevamo iz širega konteksta cjelokupnog duhovnog vodstva. Duhovno vodstvo može poslužiti kao prostor u kojem će pojedinac prepoznati jasne poticaje i smjernice za razlučivanje, pri čemu će od izuzetne važnosti biti uloga duhovnika. Danas prijeti opasnost individualizma i subjektivizma koji pretjerani naglasak stavljaju na čovjekovu individualnu razinu i potpunu slobodu u donošenju odluka. Stoga je osobito na duhovnom putu važno naglasiti podršku i prisutnost drugih koji su iskusniji i prokušaniji po pitanju razlučivanja. Bitan je tako savjet i usmjerenje duhovnika koji u procesu razlučivanja ipak ne smije zamijeniti osobu koja razlučuje. Duhovnik je oboružan posebnim umijećem kojim ispituje i prepoznaje različite kategorije duhova, tj. impulse i tendencije duše i on prati, procjenjuje i pomaže savjetom, ali ne donosi odluke.²⁷⁵ Ivan od Križa naglašava važnost

²⁷³ Usp. Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, 285 – 286.

²⁷⁴ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 203-225.

²⁷⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Dar razlučivanja duhova*, 261.

razlučivanja kada kaže kako je svećenik koji preuzima odgovornost voditi duše bez znanja razlučivanja, krivac za nemarnost.²⁷⁶ To ističe i Merton kada kaže: „Vrijednost duhovnika leži u jasnoći i jednostavnosti njegova razlučivanja; u zdravoj prosudbi.“²⁷⁷ Duhovnikov uvid i smjernice bit će od velike pomoći na putu sazrijevanja i razlučivanja.

Kao što je slučaj u cjelokupnom duhovnom vodstvu tako je i u procesu razlučivanja prvi djelujući subjekt Duh Sveti, po čijem se sudjelovanju ostvaruje kvalitetno razlučivanje. Ljudski subjekt razlučivanja najčešće je pojedinačna osoba, ali ponekada i čitava crkvena zajednica ili grupa od više ljudi. U prvome slučaju govori se o „osobnom razlučivanju“, dok je u drugom riječ o „razlučivanju zajednice“ ili „razlučivanju u zajednici“ u kojem se po razlučivanju zajednice traga za božanskom voljom.²⁷⁸ Treba zapaziti kako je ustvari svako razlučivanje na neki način čin zajednice zato što se događa u Crkvi i usmjereno je na izgradnju bližnjih, braće i sestara. Ako je riječ i o pojedinačnom razlučivanju, predmet istraživanja ni tada nije pojedinac uzet odvojeno, već kao dio zajednice koja je ujedinjena u Gospodinovo ime. Zajedničko razlučivanje može se odnositi na župnu, redovničku ili molitvenu zajednicu, ili pak na grupu ljudi koji su povezani zajedničkim djelovanjem i/li karizmom. Ovdje je važna sloboda od svih vanjskih okolnosti i unutarnjih strasti te otvorenost Bogu i Njegovoj volji u potpunosti. Zajedničko se razlučivanje donosi na osnovu temeljitog ispitivanja kod kojega je potrebno odmjeriti sve okolnosti, osobito one koje su usmjerene na budućnost.²⁷⁹ Zajednički razlučivati ne može se ako tome nije prethodilo osobno iskustvo razlučivanja. To možemo promotriti i na iskustvu prve kršćanske zajednice, točnije u Antiohiji (usp. Dj 13,1-3) kada Duh traži da se odvoje Pavao i Barnaba. Iz ovoga ranokršćanskog primjera možemo izvući neke zaključke:²⁸⁰ 1) poticaj Duha događa se unutar liturgijskog slavlja, odnosno želje zajednice da slavi Boga, da stupa Božjim putovima; potom 2) javlja se poticaj, ali to ne znači odmah da je Duh Sveti; treba ga „verificirati“ i to zajednica čini 3) postom i molitvom. To je obrazac koji vrijedi za svu kršćansku povijest. U nastavku ćemo uz ignacijanske poticaje spomenuti i jedan konkretan primjer zajedničkog razlučivanja koji se odnosi na njihovu karizmu.

²⁷⁶ Usp. IVAN OD KRIŽA, *Živi plamen ljubavi*, 3.31

²⁷⁷ Thomas MERTON, *Duhovno vodstvo i meditacija*, 44.

²⁷⁸ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 221-224.

²⁷⁹ Usp. Pietro SCHIAVONE, *Il discernimento evangelico oggi*, 205-221.

²⁸⁰ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 297.

1.5.4. Ignacijanski poticaji za razlučivanje

Nakratko se treba osvrnuti i na bogatu ignacijansku baštinu s obzirom na razlučivanje. Ignacije Loyolski u svom razlučivanju duhova pretpostavlja kako Bog izravno komunicira s ljudima u srcima, umovima i dušama, u različitim unutarnjim pokretima, osjećajima, mislima i željama. Neki poticaji doista su svete želje koje dolaze od Boga, dok druge dolaze iz drugih izvora, od negativnih duhova koji su neprijatelj ljudske prirode.²⁸¹ Božja volja rijetko je za vjernika posve jasna pa se ne otkriva bez unutarnje borbe, a bit je Ignacijeva razlučivanja shvatiti koje su unutarnje želje, misli i osjećaji od Boga, a koje to nisu. Razlučivanju treba pristupiti otvorena uma i srca jer se Božju volju ne pronalazi ukoliko se u proces donošenja odluka uđe s unaprijed osmišljenim ishodom koji se temelji na čovjekovoj samovolji, predrasudama i vezanostima.

Ignacije ponajprije razlikuje vremena u kojima pojedinac razlučuje, pa govori o prvom vremenu kada Gospodin čovjeka pokreće i privlači.²⁸² Potom slijedi drugo vrijeme u kojemu pojedinac doživljava „utjehe“, ali i suhoće te dobiva iskustvo u prepoznavanju različitih duhova. Ignacije u svojim vježbama donosi točke što ih sadržava dobar izbor, a koje se mogu sažeti na sljedeći način:²⁸³ 1) prednošenje stvari koju čovjek namjerava učiniti i o kojoj se razlučuje; 2) molitva; 3) stavljanje Božje slave i spasa duše u središte procesa, uočavajući prednosti i mane određene odluke; 4) otkrivanje kojoj odluci razum naginje; 5) ponovno prikazivanje izbora Gospodinu u molitvi.

Potrebno je ući u proces poznavanja vlastite nutrine i u iskrenosti ju prihvatiti takvu kakva ona jest. Kod ovakva postupanja valja osjetiti različite pokrete duše i zapaziti u kojem se pravcu kreću, uočavajući vode li prema Bogu ili odvođe od njega. Misli, poticaje i podražaje treba prije svega procijeniti kao neutralne, a ono što je doživljeno treba prepoznati i izreći. Duhove treba doživjeti iskreno i trijezno te ih uzeti u njihovoj istinitosti.²⁸⁴ To nije jednostavno, jer nerijetko pojedinac potiskuje ili izbjegava neugodne duhove, pretvarajući se ili lažući sebe, svjesno i nesvjesno. Za Loyolskog je vrlo važan kriterij „utjeha“ ili „neutješnost“ što ju pojedinac osjeti u duhovnom procesu. Pod utjehom se misli na ono unutarnje stanje čovjeka koje ga otvara za Boga.²⁸⁵ Utjeha dakle nije samo blagostanje nego

²⁸¹ Usp. Warren SAZAMA, Some Ignatian principles for making prayerful decisions, u: <https://www.marquette.edu/faith/ignatian-principles-for-making-decisions.php> (videno: 25. svibnja 2019.)

²⁸² Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 175-176.

²⁸³ Usp. *Isto*, br. 178-183.

²⁸⁴ Usp. Stefan KIECHLE, Gott will es, u: *Jesuiten. Informationsschrift der Deutschen Jesuiten*, Jun/2015., 2-3.

²⁸⁵ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 316.

unutarnja raspoloživost za Božje djelovanje koje donosi duhovnu utjehu i mir kod odluke.²⁸⁶ Često je međutim to duhovno osjećanje utjehe i mira varljivo stoga je važno vrijeme koje slijedi, vrijeme zdrava razuma, ali i razuma Crkve. Duhovno osjećanje ne smije se protiviti zdravu razumu, posebno razumu vjere. Štoviše, istinitost se duhovne utjehe očituje u konkretnoj poslušnosti Crkvi: nauku, biskupu, poglavaru, a posebno duhovnomu ocu.²⁸⁷ Svaka prava duhovna utjeha osvjetljava cijelo postojanje, zahvaća misli, osjećaje, odluke i postupke. U iskustvu duhovne utjehe raste spremnost za donošenje odluke, a ona je uvijek plod Duha Svetoga i ne može se dobiti osobnim trudom i postignućem.²⁸⁸ Duhovna utjeha stoga nije samo pozitivan osjećaj, već uvijek kretanje prema Bogu, popraćeno utješnim iskustvom. Neizmjereno je važna uloga duhovnika koji će u nestabilnim situacijama i trenucima razočaranja pomoći usmjeriti pogled na Boga.²⁸⁹ Ujedno duhovnik svojom prisutnošću jamči element crkvenosti.

Istinitost će se dobra duha pokazati i u poniznosti. Samim time što pojedinac priopćuje duhovniku svoja iskustva, pokazuje određenu poniznost izlažući se drugomu i njegovu promišljanju, kritici i upozorenju. Raguž zapaža da poniznost ima još jednu dimenziju. Maska joj je svaka intelektualna i duhovna umišljenost, zato ona rado prihvaća siromaštvo, ne bojeći se ograničenosti u običnost svakodnevice, u skrivenosti i malenosti.²⁹⁰ Ignacije dodatno savjetuje duše da za vrijeme kada nastupe duhovne suhoće, ustraju u strpljivosti i opiranju različitim uznemiravanjima, napadima neprijatelja, s čvrstom nadom da će uskoro nastupiti utjehe.²⁹¹ U vremenu bez utjehe Ignacije preporučuje da se ne donosi odluke, odnosno jednom donesenu odluku tada ne treba mijenjati, jer je u stanju unutarnje beznadnosti i zbunjenosti mala vjerojatnost da se vidi jasno i donese promišljenu odluku.²⁹² Treba se čuvati „zlog anđela“, kojem je svojstveno da se odijeva u anđela svjetla. Taj anđeo na početku pobuđuje dobre i svete misli, pa onda malo-pomalo nastoji doći do svoga cilja i dušu zaplesti u tajne zamke i opake namjere.²⁹³ Tada postoji opasnost da se „zli anđeo“ ugnijezdi u duši pa onda više nije lako razlikovati dobre namjere od zlih postupaka. Zlo dakle djeluje perfidno jer nije

²⁸⁶ Usp. Klemens SCHAUPP, *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Topos, Würzburg, 2011., 110-112.

²⁸⁷ Usp. Ivica RAGUŽ, O razlikovanju duhova, u: <https://www.svetlorijeci.ba/kolumne/o-razlikovanju-duhova> (viđeno: 20. kolovoza 2019.)

²⁸⁸ Usp. Peter KÖSTER, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung*, 121-123. ; usp. Monika UECKER, *Trost und Trauer. Vom Umgang mit der Traurigkeit*, u: *Jesuiten*, 12 (2015.) 2, 10-11. U rješavanju duhovne neutješnosti posebno je važno ne davati prostora predrasudama o sebi i o drugima, kao i osjećaju krivnje.

²⁸⁹ Usp. Klemens SCHAUPP, *Gott im Leben entdecken*, 114.

²⁹⁰ Usp. Ivica RAGUŽ, *O razlikovanju duhova*, 2.

²⁹¹ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 321.

²⁹² Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 318.

²⁹³ Usp. *Isto*, br. 332.

očigledno i primjetno. Pretvarajući se ulazi u dušu u trenucima kada pojedinac pokušava duhovno napredovati. Ovdje Ignacije ističe kako je važno i u vremenima nakon kojih je duša osjetila utjehe obratiti dodatnu pozornost kako se ne bi počeo nametati osobni interes, prohtjevi i želje. Može se biti siguran u Božji duh ako se analizira početak, sredinu i svršetak duhovnog procesa te procijeni kako su sva tri dijela dobra.²⁹⁴

Moramo još spomenuti primjer zajedničkoga razlučivanja iz života Ignacija Loyolskog kada se u njegovoj Družbi javilo pitanje oko zavjeta poslušnosti. Tada se Družba odlučuje na zajedničko razlučivanje: „Mnogo smo dana ustrajno molili i razmišljali, ali nismo ni na što naišli što bi nam zadovoljilo duh. Tada započesmo, pouzdajući se u Boga, razgovarati među sobom o nekim sredstvima kako bi se bolje riješila nejasnoća.“²⁹⁵ Ovdje opažamo kako je ono što se komunicira u zajedničkom razlučivanju sazrelo u osobnom razmišljanju i molitvi te je od Gospodina nadahnuto i potvrđeno.

Dakle, u proturječnosti osjećaja i misli valja dobre duhove razlikovati od zlih. Što pojedinac na kraju prepoznaje kao dobro, to slijedi, a ono što je loše ili zlo to odbija. To je nerijetko dug i zahtjevan put koji, iako na prvu zvuči relativno jednostavno, uključuje otvorenost osjećaja, jasnoću u sudu, poniznost i razumnost, a na koncu i odlučnost te snagu volje kako bi se u unutarnjem procesu kritički razlučilo duhove i dobilo jasnoću za pojedine odluke i postupke.

1.6. Neke antropološko – psihološke pretpostavke za produbljeno shvaćanje duhovnog vodstva

Svaka pastoralna djelatnost odgoja, vodstva i upravljanja u Crkvi, više ili manje izričito pretpostavlja i slijedi smjernice određene vizije o čovjeku, odnosno određene antropologije koja je u pozadini.²⁹⁶ Duhovno vodstvo, u užem smislu riječi, smjera u prvom redu na duhovni razvoj i veće približavanje Bogu. Da bi se postigao taj nadnaravni cilj, pojedinac ili zajednica mogu se poslužiti naravnim kao i nadnaravnim sredstvima. Dok je psihološka terapija savjetovanja, imajući u vidu probleme koji se odnose na prilagođavanje osobe, u službi psihologije, duhovno vodstvo, naprotiv, imajući za predmet nadnaravni život milosti, u službi je duhovne teologije. Međutim, kako bi duhovni proces tekao pravim putem i

²⁹⁴ Usp. IGNACIJE LOYOLSKI, *Duhovne vježbe*, br. 333.

²⁹⁵ IGNACIJE LOYOLSKI, *Konstitucije*, V.

²⁹⁶ Usp. Luigi M. RULLA, *Antropologija kršćanskog poziva*, 19.

kako bi se postigao konačni cilj, duhovnik se svakako treba utjecati ne samo nadnaravnim sredstvima nego i onim naravnim.²⁹⁷

Budući da je stvarnost osobe postala ključem za rješavanje mnogih humanističkih problema te mnogih etičkih dimenzija u naše vrijeme, duhovno vodstvo stoji ponajprije pred antropološkim izazovom.²⁹⁸ Humanističko-egzistencijalna je psihologija svojim novim poimanjem osobe i terapijskom metodom koja se njom nadahnjuje, izvršila snažan utjecaj na odnose među osobama i na način kako promicati proces sazrijevanja, bilo na psihološkoj, bilo na duhovnoj razini. Tako se vremenom stvorio senzibilitet koji nastoji u središte svakoga odgoja staviti ponajprije individu.²⁹⁹ Metoda koja je usredotočena na osobu želi pojedincu olakšati kako bi bio potpuno svjestan vlastitih unutarnjih bogatstava te ispitivao sadašnje stanje sučeljavajući ga s ciljem prema kojemu teži, produbljujući želju rasta na putu usavršavanja.

Pitanje o čovjeku temeljno je za one koji žele razumjeti i živjeti kršćanski poziv. Na to se pitanje ne može odgovoriti samo u okviru fideističkih smjernica teološke antropologije, nego treba uključiti i znanja humanističkih znanosti.³⁰⁰ Teologija je u pokušaju da poveže klasični objektivizam i moderni subjektivizam prepoznala antropologiju kao mjesto susreta raznih znanosti te potom postavila temelje svoga „antropološkog obrata“. Taj obrat sadrži shvaćanje čovjeka kao bića autotranscendencije.³⁰¹ Iako moderni čovjek ne razmišlja u metafizičkim kategorijama ipak posjeduje osjećaj za transcendenciju te čezne za onim što ga nadilazi i što mu daje dublji smisao. Primjetno je kako danas puno ljudi vjeruje u neku transcendentnu stvarnost, iako je ta stvarnost nerijetko daleko od kršćanske slike Boga. Moramo tragati za antropologijom koja je otvorena transcendenciji kako bi se nadišle duboke rane ideoloških totalitarizama i nihilističkih svjetonazora. Kršćanstvo se na tome putu jasno opredjeljuje za integralnu antropologiju. Ona nadilazi svaku vrstu opasnog antropološkog dualizma (duh-tijelo) i priznaje postojanje složene mnogostrukosti razina osobe (psihička, fizička, društvena, duhovna) koje stoje u komplementarnom odnosu, kako zapaža Domazet.³⁰² U tome smislu teološka je antropologija kritična prema odveć individualističkoj slici čovjeka i njegova samoostvarenja, koji su danas često propagirani.

²⁹⁷ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 133.

²⁹⁸ Usp. Luigi M. RULLA, *Antropologija kršćanskog poziva*, 215.

²⁹⁹ Usp. Bruno GIORANI, *Duhovno vodstvo*, 224.; usp. Theodore LITZ, *The Person: His And Her Development Through out The Life Cycle*, Basic Books, New York, 1983.

³⁰⁰ Usp. Luigi M. RULLA, *Antropologija kršćanskog poziva*, 88.

³⁰¹ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 2, 271.

³⁰² Usp. *Isto*, 271-272.

Pitanju o čovjeku treba dakle pristupiti ponajprije integralno, čuvajući vrijednosti i doprinose brojnih znanosti koje se njime bave. To osobito vrijedi danas kada zbog sve veće diferenciranosti društva i raznih okolnosti, životna povijest svakoga pojedinca postaje sve složenija i kompliciranija stvarnost.³⁰³ Ovo je važna točka u kontekstu duhovnog vodstva jer ono zastupa konkretnu kršćansku antropologiju koja nije ideološka nadgradnja, već promišljanje proizašlo iz življene stvarnosti pojedinca i zajednice.³⁰⁴ Sva njezina načela i postavke trebaju imati odjeka u stvarnosti i važno je da ih se, na neki način, može provjeriti. Kršćansko poimanje osobe očituje se osobito kroz prizmu čovjeka kao „slike Božja“, koja jamči teološko-antropološku ravnotežu. U njoj se, s jedne strane, afirmira čovjekovo ontološko dostojanstvo te njegova posebnost u odnosu na ostatak stvorenja, a s druge se strane čuva pojedinca od prevelike uzornosti ili autodivinizacije, što je danas česta pojava.³⁰⁵ Ovakvim se teološko-antropološkim pristupom jamči čovjekova naravna, stvorenjska samostojnost i cjelovitost uz istovremenu afirmaciju njegove otvorenosti za nadnaravno i transcendentno.

Čitajući razna djela posvećena temi duhovnog vodstva gotovo redovito možemo naći i temu o njegovom odnosu prema psihologiji. Potrebno je zato toj temi dati dostatnog prostora. Za kvalitetno duhovno vodstvo „potrebna su osnovna psihološka saznanja o razvoju antropoloških i psiholoških znanosti, a danas više nije moguće i dopustivo preuzeti ulogu duhovnog vođe bez poznavanja barem osnovnog psihološkog zakona ljudskog i religioznog dozrijevanja.“³⁰⁶ U živopisnom i složenom suodnosu psihoterapije i teološkog promišljanja nailazimo na dvije suprotne tendencije, kako nas poučava prošlost. Prva je obilježena napetostima i nerazumijevanjem, sve do otvorenih sukoba, dok je druga, osobito od strane pastoralne, pokazivala veliki interes za rezultate istraživanja i metode rada psihologije i psihoterapije. Psihologiji i psihoterapiji je pak bilo potrebno gotovo cijelo stoljeće, da nadvladaju „obrambeni mehanizam“ početnoga nijekanja ili odbacivanja ljudske religioznosti te da, kroz različite škole i terapijske pristupe, integriraju religioznost i duhovnost kao sastavnicu ljudskoga bića i iskazuju poštovanje prema klijentovu/pacijentovu duhovnom i religioznom kontekstu.³⁰⁷

³⁰³ Usp. Vlatko BADURINA, *Otkrivati Božji trag – duhovno praćenje*, 232.

³⁰⁴ Usp. Luigi M. RULLA, *Antropologija kršćanskog poziva*, 53.

³⁰⁵ Usp. Richard PAVLIĆ – Martina VLAHOVIĆ, Čovjek – slika Božja. Teološka interpretacija i suvremeni izazovi, u: *Riječki teološki časopis*, 50 (2017.) 2, 385.

³⁰⁶ Egidio VIGANO - Joseph AUBRY - Jacques SCHEPENS, *Duhovno vodstvo*, 69.

³⁰⁷ Usp. Antun VOLENIK, Perspektive suradnje integrativne psihoterapije i pastoralne prakse, u: *Diacovensia*, 23 (2015.) 3, 333-334.

U povijesti duhovnosti dobri duhovnici redovito su bili i dobri poznavatelji ljudske naravi, primjerice Ivan od Križa i Ignacije Loyolski. Pokazivali su duhovnu i psihološku mudrost u vodstvu duša. Iako je psihološki element oduvijek igrao važnu ulogu u brizi za duhovno vodstvo, ipak je primjetno kako psihološki doprinos osobito u zadnja dva i pol stoljeća sve više utječe na razvoj duhovnog vodstva. Tako se od polovice 18. stoljeća prodorom empirijsko-deduktivnog razmišljanja može zapaziti svojevrсни „pastoralno-psihološki pristup“, kako ga imenuje Isidor Baumgartner.³⁰⁸ Takav model razvija se posebno u pastoralnim istraživanjima i u crkvenom odgoju unutar svećeničke formacije. U tom kontekstu treba spomenuti doprinos pastoralnih teologa njemačkog govornog područja: A.J. Rosshirta, F.Ch. Pittroffa i J.M. Sailera.³⁰⁹ Kasnije će, pod utjecajem neotomizma, mostove suradnje između teologije i psihologije graditi kardinal D. Mercier u Belgiji, A. Gemelli u Italiji te isusovci J. Froebes i njegov učenik J. Lindowsky u Nizozemskoj i Njemačkoj.³¹⁰ To razdoblje obilježavaju mnoge nove spoznaje pastoralne teologije, koje u najvećoj mjeri ostaju na razini špekulacije i time nedovoljno korisne za dušobrižništvo.

Krajem 19. stoljeća uslijedila je dalekosežna pojava dubinske psihologije. Ona sa svoja tri glavna predstavnika – Freudom, Adlerom i Jungom – polazi ponajviše od negativnog utjecaja religije na čovjeka. Tako je za Sigmunda Freuda (1856. – 1939.) religija neuroza civilizacije opsesivno-prisilnog tipa, jer od pojedinca zahtijeva bespotrebno žrtvovanje sreće zbog iracionalnih uvjerenja.³¹¹ Religijska želja i potreba imaju svoju genezu jer su oblikovane od najranijega djetetova iskustva bespomoćnosti i čežnje za ocem, a religijske predodžbe su iluzije koje zdrav pojedinac nadilazi svojim sazrijevanjem. Freud stvarnost shvaća isključivo materijalistički i pozitivistički, dok njegova psihoanaliza, iako daje mnoštvo novih uvida, vrlo često ne ide dalje od igre transfera i kontratransfera, u kojoj se sva terapeutova umjetnost sastoji u tome da odlučno ostane neutralan, izvan dosega pacijenta i tako ga neumoljivo usmjeri nazad k njemu samome, u postepeno prihvatanje frustracije.³¹² Ne čudi stoga teološka kritika psihoanalitičkih postavki zato što niječu stvaralačku moć koja umije preoblikovati međuljudske odnose i dovesti do ozdravljenja. Freud polazi od relevantnosti onoga što još nije stiglo do svijesti, od nesvjesnoga, te se tako isključuje u traganju za objektivnom istinom. Recepcija Carla Gustava Junga (1875. – 1961.) u teologiji je nešto drugačija. Njegov se

³⁰⁸ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, 45-46.

³⁰⁹ Usp. Heinrich POMPEY, *Zur Geschichte der Pastoralpsychologie*, u: Isidor BAUMGARTNER (ur.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1990., 26-29.

³¹⁰ Usp. Isto, 34-35.

³¹¹ Usp. Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986., 327-339.

³¹² Usp. Ivan PLATOVNJAK, *Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija*, u: *Obnovljeni život*, 63 (2008.) 1,52.

prihvat u teologiji kretao između radikalnog odbijanja i oduševljenog odobravanja, dok se najčešći prigovor od katoličke teologije odnosio na Jungov „kršćanski gnosticizam“, ili povratak gnostičkom poimanju Boga.³¹³ Jung misli na „unutarnjega boga“, esencijalno božanstvo, koje je prisutno u svakom ljudskom biću.

Primjetno je dakle kako Crkva prema psihoanalizi razvija svojevrсни otpor, što se očituje u zatvorenosti njenih odgojnih zavoda prema psihologijskim uvidima. Dok na sveučilištima prevladava isključivi racionalizam, Crkva zbog stava nepovjerenja pokazuje teološku nebrigu prema društvenim i empirijskim znanostima. Moderna se psihologija učinila Crkvi kao izričaj ideološkog agnosticizma, prosvjetiteljskog liberalizma i moralnog libertinizma kojima se treba suprotstaviti jasnim ograničenjima.³¹⁴ Iako se na nekim katoličkim sveučilištima u Nizozemskoj, Italiji i SAD-u razvijala suradnja teologije i empirijsko-eksperimentalne psihologije, prevladao je neprijateljski stav koji rezultira konačnim i oštrim odbacivanjem psihoanalize „Opomenom“ Pija XII., u kojoj se protivi psihoanalizi i njezinoj primjeni u dušobrižništvu; a nešto slično ponovio je i Ivan XXIII. u „Monitumu“ iz 1961.³¹⁵ Paralelno se na američkom kontinentu razvija nova pastoralno-psihološka inicijativa potaknuta ponajviše od evangeličkih teologa. Naime, kliničkom izobrazbom primijenjenom za dušobrižnike želi se ostvariti recepcija nekih psihoanalitičkih i empirijsko-eksperimentalnih otkrića. Istaknuti autori takva pristupa su Anton Boisen i Seward Hiltner i oni pokreću plodonosnu suradnju s psihoterapijom. Razdoblje je to rađanja humanističke psihologije koja se javlja 60-ih i 70-ih godina u ozračju 1968. i *hippy pokreta*, te najave New Agea. Taj se je pristup usprotivio biheviorizmu i psihoanalizi, inzistirajući na viziji novoga čovjeka, a najutjecajniji su predstavnici: Abraham Maslow, Carl Rogers i Fritz Perls.³¹⁶ Glavna obilježja te psihologije postaju: razvoj ljudskog potencijala, samoostvarenje i eklektičko ophođenje s tradicijom.

Tih godina Drugi vatikanski Koncil označava odlučujući zaokret u odnosu Crkve prema psihologiji. Naime, uvelike su umanjene prijašnje neprijateljske tenzije, a Crkva izričito priznaje važnost i doprinos psihologije. Psihologiji se kao znanstvenoj disciplini priznaje zakonita samostalnost. To posebno dolazi do izražaja u dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika „*Optatam totius*“. Načela se kršćanskog odgoja po ovome trebaju

³¹³ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 265-266.

³¹⁴ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, 46.

³¹⁵ Usp. ACTA APOSTOLICA SEDES – *Commentarium officiale*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953., str. 278-286; 1958, str. 288-282; 1961., 571., u: https://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm (videno: 21. lipnja 2019.)

³¹⁶ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 268.

upotpuniti novijim spoznajama zdrave psihologije i pedagogije,³¹⁷ a odgajanje valja poučiti kako će se služiti pomoćnim sredstvima koja im pruža pedagogija, psihologija i sociologija.³¹⁸ Koncil naglašava kako psihologija ima značajnu ulogu, ne samo u psihičkom nego i duhovnom sazrijevanja osobe.³¹⁹ Nadalje, Crkva iskreno žali zbog trenutaka kada je bila gluha na doprinos i vrijednost znanosti: „Stoga se metodičko istraživanje ni u jednoj struci, ako se doista obavlja znanstveno i prema čudorednim načelima, nikad neće stvarno protiviti vjeri, jer profane stvari i stvari vjere imaju izvor u istome Bogu. Štoviše, onaj koji ponizna i ustrajna duha nastoji istražiti tajnu stvari, vođen je - a da toga nije ni svjestan – takoreći rukom Boga, koji time što uzdržava sva bića čini da budu ono što jesu. Stoga neka bude dopušteno požaliti zbog nekih stavova kojih je pokatkad bilo i među samim kršćanima zato što nisu dovoljno uviđali opravdanu autonomiju znanosti.“³²⁰

Treba se ovdje, makar u najgrubljim crtama, osvrnuti na psihoterapiju Carla Rogersa (1902. – 1987.) koja je po mnogo čemu pridonijela boljem razumijevanju čovjeka u njegovom socijalnom kontekstu te je bila vrlo aktualna tih godina. Ujedno, njegov je pristup bio vrlo konstruktivan partner u dijalogu s duhovnim vodstvom. Tridesetih godina 20. stoljeća Rogers započinje tzv. „Client-centered-Therapy“ u kojem klijent počinje i razvija dijalog, dok je terapeut onaj koji ima zadaću olakšati klijentu da se izrazi te mu potom pomoći stvoriti i preuzeti osobnu odluku. Američki psihoterapeut pridaje veliku važnost osobi terapeuta te razvijanju njegovih kompetencija koje su u potpunoj funkciji klijenta. Klijent, koji stoji u središtu procesa, bezuvjetno je prihvaćen, a njegovi su osjećaji na putu rasta i sazrijevanja puno važniji od terapeutovih apstraktnih spoznaja ili ideja.³²¹ U takvom procesu klijent postaje svjestan svojih sposobnosti što mu omogućuje zbližavanje s drugim ljudima i ozdravljanje od izolacije koja stoji u temelju svake patologije. 'Filozofija' ove, ali i cjelokupne humanističke psihologije pretpostavlja kako svaki pojedinac u sebi ima dovoljno snage da može na najbolji način ostvariti svoje želje i potrebe. Rogers nepokolebljivo vjeruje u moć samoostvarenja ljudi.³²² Svatko tko doživi međuljudski odnos na zahvalan, empatičan i iskren način može preuzeti ovaj odnos sa samim sobom i biti zahvalan, pošten i empatičan prema sebi.

³¹⁷ Usp. OT, 11.

³¹⁸ Usp. OT, 20.

³¹⁹ Usp. GS, 62.

³²⁰ GS, 36.

³²¹ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, 429.

³²² Usp. Christiane BUNDSCHUH - SCHRÄMM, *Personzentrierter Ansatz zur Geistlichen Begleitung*, 171-173., usp. Regina BÄUMER-Michael PLATTIG, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandschaft?!*, Echter-Verlag, Würzburg, 1998.

Ne postoji drugi psihoterapijski postupak koji je tako temeljito istražen metodama empirijskog istraživanja kao što je psihoterapija usmjerena na osobu. Našao je priznanje i primjenu daleko izvan područja psihologije, osobito u praktičnoj teologiji i pastoralu.³²³ Popriličan broj protestantskih pastora i katoličkih svećenika, koji su čak bili Rogersovi učenici, složili su se u mišljenju kako bi ta teorija mogla biti primjenjiva u njihovom pastoralnom radu. Tako započinje „Pastoral counseling“ koji se vrlo brzo raširio po čitavoj Europi.³²⁴ U udruživanju Rogersove psihoterapije s dušobrižništvom neki autori³²⁵ prepoznaju drevnu crkvenu službu pomaganja potrebitima, zvanu „diakonia“. Prihvaćajući i uvažavajući drugoga u njegovom stanju, razgovor postaje služenje koje izvire iz bratskog zajedništva te potpunog uvažavanja osobe, a ne iz snage autoriteta koja bi bila nametnuta odozgo. Prema kršćanskom shvaćanju, čovjek je u svojoj najdubljoj srži slika Božja i stoga ima nedvojbeno pozitivnu osnovnu orijentaciju koju mu je usadio Stvoritelj. Stoga cjelokupini Rogersov pristup počiva na temeljnom povjerenju u ljudsku prirodu.

U Rogersovom „Client-centered-Therapy“³²⁶ dodatno je produbljen i konkretiziran terapijski pristup nedirektivnosti s osobitom naglaskom na osjećajni svijet klijenta. Ovdje više nije važna samo verbalizacija osjećaja već proces vlastitog iskustva i spoznaje, a ujedno se razvijaju i prva empirijska istraživanja u kojima Rogers snima intervju s pacijentima te ih potom analizira. Pristup američkog psihoterapeuta predstavlja određenu novinu jer karakterizira kritično i transparentno praćenje psihoterapeutskog procesa, paritetski i benevolentni način ophođenja u psihoterapiji te nekonvencionalno ophođenje s institucijom psihoterapije.³²⁷ Ovakav psihoterapeutski rad naglašava jedinstvenost svakoga pojedinca, donoseći pozitivnu i konstruktivnu antropologiju, što je znatan zaokret s obzirom na razdoblje psihoanalize koja je predstavljala čovjeka kao iracionalno stvorenje, neopozivo izloženo svojoj prošlosti, podsvijesti i nagonima. Duhovna pratnja, koja se nadahnjuje na Rogersovom predlošku, pokušava zaroniti u životna pitanja čovjeka i ponuditi Božje spasenjsko djelo za konkretnu životnu stvarnost u kojoj se pojedinac nalazi. Ovdje se pokazuje sposobnost vjere da se poveže s pluralnim životnim situacijama ljudi. Međutim, vrijedi i obrnuti slijed: mogućnost da se životne situacije povežu s transcendentnom dimenzijom.³²⁸ U tom kontekstu duhovni proces postaje otvoren za proces traženja Boga i njegovu nazočnost u

³²³ Usp. Peter KÖSTER, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung*, 19-21.

³²⁴ Usp. Miljenko STOJIC, Duhovno vodstvo u suvremenoj duhovnosti, u: *Obnovljeni život*, 51 (1996.) 4, 427.

³²⁵ Usp. Lorenz WACHINGER, Wie in Psychotherapie/Beratung Seelsorge geschieht, u: Isidor BAUMGARTNER (ur.), *Hanbuch der Pastoralpsychologie*, 112.

³²⁶ Carl R. ROGERS, *Client-Centered Therapy*, Houghton Mifflin, Chicago, 1965.

³²⁷ Usp. Ivan ŠTENGL, Perspektive dijaloga pastoralna i trendova aktualne psihoterapije, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 2, 438-439.

³²⁸ Usp. Christiane BUNDSCHUH-SCHRAMM, *Personzentrierter Ansatz zur Geistlichen Begleitung*, 182-183.

svijetu. Oblik pastoralna i duhovne pratnje koji je usmjeren na osobu postat će u narednim godinama sve pluralniji.

Treba reći kako Rogersov pristup nije nepodijeljeno prihvaćen. Poprilično je glasna optužba kako mu nedostaju specifične tehnike i strategije, pa neki smatraju da psihoterapiju pretvara u vrstu svjetonazora; u neku vrstu životne filozofije.³²⁹ U njegovom se pristupu gubi poimanje profesionalnog odnosa u korist nekonvencionalnog ophođenja dviju osoba na istoj razini. Prema cjelokupnoj humanističkoj teoriji čovjekova „ja“ osobito je kritičan bio Paul Vitz, kojega se smatra jednim od utemeljitelja kršćanske psihologije u SAD-u. Vitz svojom knjigom „Psihologija kao religija“³³⁰ potiče rast interesa duhovnosti i religioznosti u psihologiji i psihoterapiji. U postulatima humanističke filozofije zapaža se svojevrsna „filozofija samoobožavanja“, u kojem samoostvarenje postaje najvažnije narcističko načelo osobnosti, pa pojedinac ugađa svojim porivima do mile volje.³³¹ Humanistička je psihologija naizgled srodnija kršćanskoj slici čovjeka od prethodnih psiholoških škola, koristeći čak i sličnu terminologiju. No, u takvoj psihologiji prevladava sekularni humanizam. Zato kršćanska poruka riskira zaniijekati svoju nadnaravnost ukoliko se udruži s psihologijom. U tom smislu kod Rogersova govora o samoostvarenju i samospasenju postoji opasnost da se zapostavi teološku dubinu i nauk o izvornom grijehu, transcendenciji i milosti.³³² Takav pretjerano egoistični psihoterapijski pristup humanističke psihologije, osobito s obzirom na duhovno vodstvo, neizravno kritizira i papa Franjo kada kaže: „Praćenje bi bilo kontraproduktivno ako bi postalo neka vrsta terapije koja jača zatvorenost ljudi u same sebe, a prestalo bi biti putovanje s Kristom prema Ocu. Stoga treba izbjegavati da se ljudi neprestance vrte u krug oko samih sebe jer tada njihov put ostaje bez ikakvog cilja.“³³³

Ostaje ipak neosporan Rogersov utjecaj i činjenica kako je uvelike doprinio naglom rastu zanimanja za psihologiju tijekom druge polovice 20. stoljeća unutar crkvenih krugova. To je i vrijeme stvaranja vrlo šarolikog konglomerata različitih psihoterapijskih škola i pravaca, pa se može govoriti o čak 480 terapijskih škola.³³⁴ Kada je riječ o našoj temi, važno je naglasiti kako mnoge terapijske škole u svojoj kliničkoj praksi pokazuju veliko zanimanje za duhovnost, dok su predstavnici moderne psihologije otvoreniji za teologiju, osobito za refleksiju o čovjekovu iskustvu vjere unutar određene religijske tradicije. Noviji psihoanalitičari (E.H. Erikson, R. May, V. Frankl i dr.) utvrdili su tako znakovitu vezu između

³²⁹ Usp. Ivan ŠTENGL, *Perspektive dijaloga pastoralna i trendova aktualne psihoterapije*, 440.

³³⁰ Usp. Paul C. VITZ, *Psihologija kao religija. Kult samoobožavanja*, Verbum, Split, 2011.

³³¹ Usp. Isto, 137-157.

³³² Usp. Ivan PLATOVNJAK, *Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija?*, 56.

³³³ FRANJO, *Evangelii gaudium*, 170.

³³⁴ Usp. Antun VOLENIK, *Perspektive suradnje integrativne psihoterapije i pastoralne prakse*, 323-326.

slabljenja religioznosti te jačanja dezorijentacije i nedostatka normi i značenja, što su karakteristične neuroze našega vremena.³³⁵ Suvremena je psihologija stoga dobro uočila kako je zdrav društveni razvitak uvjetovan postojanjem određene perspektive, svjetonazora i pogleda u budućnost, kojim se omogućuje smisleno i svrsishodno organiziranje raznih iskustava, osobito onih koja se tiču životnog smisla, patnje i smrti.³³⁶ Redoviti duhovni i molitveni život, osim što osobu povezuju s Bogom, pomažu jačanju nutarnjega svijeta te kao popratni efekt imaju pozitivan učinak na duševno zdravlje.

Iz spomenute humanističke psihologije razvila se posljednjih desetljeća i transpersonalna psihologija, u kojoj dolazi do fuzije između psihologije i duhovnosti. Međusobni odnos teologije i psihologije iščitava se na način kao da su te dvije discipline oduvijek postojale jedna u drugoj, a njezini su glavni predstavnici anglikanski pastor Alan Watts (1915. – 1973.); psihijatar Stanislav Grof (r. 1931.) i utemeljitelj ‘nove psihologije’ i istražitelj svijesti Ken Wilber (r. 1949.).³³⁷ Ta psihologija predstavlja zaseban sustav mišljenja i ne može se uvrstiti u znanstvenu psihologiju ni u teologiju, jer se miješa i izjednačuje s parapsihologijom, okultizmom, spiritizmom i astrologijom, a rabi princip a-personalnog shvaćanja Boga. Svakako i unutar nje postoje raznovrsni i diferencirani pristupi. Stoga valja istaknuti kako pojedinačne smjerove u psihoterapiji ne treba shvatiti kao monolitne i nepomične blokove, jer ime jednog psihoterapeutskog pravca razumijevamo daleko više kao neku vrst zajedničkog nazivnika unutar kojega svaki od autora razvija posebnosti svog pristupa.³³⁸ Moramo ovdje spomenuti i nastojanje Eugena Drewermann (r. 1940.), bivšeg njemačkog katoličkog svećenika i psihoanalitičara, koji je pokušao pomiriti dubinsku psihologiju i teologiju. Njegov pristup naišao je na podijeljena mišljenja osobito s obzirom na njegovo psihološko tumačenje Svetoga pisma, kao i na razumijevanje grijeha i nekih aspekata moralne teologije.

Treba naglasiti kako je integracija duhovnog vodstva i psihologije svakako moguća. Pri tome je potrebno istaknuti kako svaka disciplina treba slijediti svoj vlastiti put i poštivati epistemološki status druge. Važno je da se integracija ponajprije oslanja na zajedničku antropologiju, koja u središte postavlja osobu i čovjekovu transcendentnost.³³⁹ Za teologiju su neprihvatljivi pojedini pristupi koji s neopozitivističkog stajališta tvrde kako znanstveno relevantno postaje samo ono što se može dokazati u eksperimentu, čime isključuju pitanje

³³⁵ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 270-274.

³³⁶ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Psihologija duhovnog života*, FTI, Zagreb, 2011., 175-177.

³³⁷ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 268.

³³⁸ Usp. Ivan ŠTENGL, *Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije*, 435.

³³⁹ Usp. Ivan PLATOVNJAK, *Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija?*, 58.

duha.³⁴⁰ Teologija poštuje tradiciju fenomenološko-deskriptivne metode u psihologiji, ali se protivi svakom obliku antropološkog redukcionizma kojim se pokušava psihičke pojave svesti isključivo na biološke procese ili pak religiozne pojave na psihičke procese. Poznavanje psihologije kao znanosti uvelike pomaže duhovniku u dubljem upoznavanju i razumijevanju osobe, njezina karaktera, njezinih osobina, stremljenja i nadahnuća. Psihoterapija je, razvijajući stav empatije kao iskrena suosjećanja s pacijentom te potičući pacijenta na hrabro i odvažno suočenje sa samim sobom i svojim unutarnjim svijetom, utjecala na praksu duhovnoga vodstva.³⁴¹

Psihologija može pastoralu pružiti niz modela razumijevanja psihološke zbilje. To se odnosi ponajprije na prilike rasta i razvoja kao i na devijacije te psihopatološke oblike ovisnosti. Psihološke informacije na poseban će način biti značajne kada su u pitanju bolesni religiozni izričaji pojedinca, a prema Štenglu³⁴² trebalo bi promišljati uzus supervizije u psihoterapiji za pastoralne djelatnike, posebno kad je riječ o sakramentu sv. ispovijedi te za izvjesne fenomene, poput opsjednuća ili napada straha zbog osjećaja grješnosti. Teologija i dušobrižništvo od psihologije očekuju dublje uvide i saznanja o tome što čovjeka današnjice pokreće i koja su mu pitanja od egzistencijalne važnosti. Interdisciplinarni će dijalog biti od velike koristi za obje znanosti te će umanjiti opasnosti koje prijete, a od kojih je jedna psihologizam, koji svodi duhovni život na isključivo psihičku dimenziju i ne uvažava postavke duhovnosti, kao ni vjere ni teologije.³⁴³ Druga je opasnost spiritizam koja skoro potpuno isključuje čovjekovu tjelesnu i psihološku dimenziju pa smatra kako su svi problemi rješivi samo na duhovnoj razini i natprirodnim sredstvima, kao što su molitva, post ili odricanje.

Možemo zapaziti kako i teologija daje svoj obol kako bi druge znanosti i njihovo istraživanje bili djelatniji i korisniji. „Teološko promišljanje može biti i jest obogaćenje za znanstvenu zajednicu, a međusobna suradnja humanističkih znanosti i pastoralnog rada može pridonijeti smanjenju obostranih predrasuda, izmjenjivanju korektnih informacija o vlastitim stajalištima, te koordiniranom djelovanju na dobrobit čovjeka.“³⁴⁴ Psihologija se sa svoje strane svakako treba dodatno senzibilizirati za propitivanje religioznog ponašanja i pastoralne prakse iako su posljednjih godina već učinjeni veliki pomaci, o čemu je bilo riječi. U

³⁴⁰ Usp. Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 272.

³⁴¹ Usp. Mario TOMLJANOVIĆ - Matteo JELENC, Duhovno vodstvo i psihoterapija, u: *Riječki teološki časopis*, 55 (2020.) 1, 173-191.; usp. Benedict J. GROESCHEL, *Psihologija duhovnoga razvoja*, Verbum, Split, 2009., 134-151.

³⁴² Usp. Ivan ŠTENGL, *Perspektive dijaloga pastoralna i trendova aktualne psihoterapije*, 453-454.

³⁴³ Usp. Ivan PLATOVNJAK, *Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija?*, 49.

³⁴⁴ Anđelko DOMAZET, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga*, 278.

kontekstu rasta interesa prema duhovnosti i religioznosti u psihologiji i psihoterapiji treba se čuvati ekstrema, gdje bi jedan bio pobjedonosno zaključivanje kako se konačno otkrio jedini i ispravan put integracije kršćanstva i psihoterapije. Takvoga puta nema i vjerojatno ga nikada neće biti.³⁴⁵ Drugi prijeteci ekstrem još je uvijek prisutna bojazan i odbacivanje psihoterapije među mnogim pripadnicima kršćanskih denominacija.

Važno je s obzirom na duhovno vodstvo u prvi plan stavljati njegov duhovno-teološki karakter. Ono bi izgubilo svoj identitet ukoliko bi ga se poistovjetilo s psihološkim „savjetovanjem“ jer ono nije samo psihološka, nego ponajviše crkvena i teološka činjenica.³⁴⁶ Teološki gledano, susret s psihologijom treba uvijek odgovarati novom životu u Kristu, a svaki teološki prihvata psihološko-terapijskih ideja mjeri se po tome koliko čini pristupačnim Isusovo evanđeosko dušobrižništvo, a ono ostaje zadnje mjerilo crkvene prakse, kako to podcrtava Baumgartner.³⁴⁷ Duhovnik nije psihoterapeut, ali ipak mora poznavati osnove psihologije i spojiti ih s teologijom, iznad svega onom duhovnom. U svome djelovanju treba ići za rješavanjem duhovnih teškoća, a ne psiholoških problema ili problema fizičkoga zdravlja. Nerijetko i poriv za većom cjelovitošću i integritetom kod onih koji traže terapiju i savjetovanje može u konačnici imati isti izvor kao i želja za dubljim sjedinjenjem s Bogom u onima koji traže duhovno vodstvo.³⁴⁸ Na ovu pojavu valja obratiti osobitu pažnju i time poticati suradnju psihologije i duhovnosti.

Zaključno treba istaknuti kako pastoral u psihoterapiji neće imati uniformnog partnera, ali svakako moramo tražiti putove suradnje, dopunjavanja i integracije između tih dviju stvarnosti. Pastoralna skrb i psihoterapija ostaju samostalna područja koja se ne mogu svesti jedno na drugo, ali prisilno razdvajanje je također nepotrebno i štetno.³⁴⁹ Zato valja iskoristi dijaloški potencijal ovih dviju stvarnosti. Danas se svakako nalazimo u zrelijoj fazi odnosa između psihologije i teologije, gdje i različite teološke struje ističu važnost društvenih znanosti za teološku antropologiju, u smislu dubljega sagledavanja bio-psihičke realnosti ljudske osobe. Prostor za daljnje produbljivanje i dijalogiziranje svakako je prisutan i iskoristiv.

³⁴⁵ Usp. Mark R. McMINN – Clark D. CAMBELL, *Integrative Psychotherapy: Toward a Comprehensive Christian Approach*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2007., 32.

³⁴⁶ Usp. Roko PRKAČIN, *Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi*, 129.

³⁴⁷ Usp. Isidor BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, 44., 58-62.

³⁴⁸ Usp. William A. BARRY – William J. CONNOLLY, *The practice of spiritual direction*, 144-148.; usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 63-65.

³⁴⁹ Usp. Lorenz WACHINGER, *Wie in Psychotherapie/Beratung Seelsorge geschieht*, 120.

1.7. Liderstvo. Vrline i karakteristike svjetovnog vodstva

Duhovno vodstvo u svome djelovanju može zasigurno učiti od nekih elemenata i postavki svjetovnog vodstva, tzv. liderstva popularno zvanog *leadership*. U našem ćemo se kratkom presjeku koristiti hrvatskim pojmom *vodstvo*, a za pojedince koji vrše ulogu vodstva koristit ćemo pojmove *vođa* i *lider*. Čini se kako bi u perspektivi budućnosti suradnja svjetovnog i duhovnog vodstva mogla uroditi novim doprinosima i otkrićima. U društvenim se znanostima, općenito govoreći, izraz vodstva odnosi na planiranje, koordiniranje i kontrolu aktivnosti u skupinama i organizacijama.³⁵⁰ Vodstvo je tema koja već dugo izaziva zanimanje ljudi. Poznato je kako su podvizi hrabrih i pametnih vođa sadržaj mnogih legendi i mitova, a značajani dio povijesti su priče o vojnim, političkim, vjerskim, društvenim i poslovnim liderima koji su zaslužni za velike uspjehe i pokrete. U njima su vođe vodili i usmjerili druge ljude, katkada i čitave narode. Pitanja o vodstvu dugo su bila predmet pukog nagađanja sve dok području vodstva nije dana veća znanstvena pozornost u dvadesetom stoljeću.³⁵¹ Tada počinje i intenzivnije bavljenje vodstvom pri čemu istraživanja pokušavaju dokučiti osobine, sposobnosti, ponašanja i moć određenog vođe, kao i razne aspekte situacije u kojima se utječe na sljedbenike.

Općenito govoreći svrha vodstva je utjecati na stavove i ponašanje drugih radi postizanja nekoga ciljeva. Vodstvo je proces u kojem pojedinac utječe na skupinu pojedinaca kako bi postigli zajednički cilj, ističe Northous.³⁵² Uloga vodstva osobito je važna u organizacijama gdje ljudi rade zajedno na postizanju određene svrhe. Liderstvo je usklađivanje ljudi sa svrhom, odnosno strategija s obzirom na to kako se postiže svrhu, veli Hruška.³⁵³ Riječ je o korištenju utjecaja kako bi se pojedinci približili zajedničkom cilju. Postoji pet uobičajenih i važnih izvora moći o kojima se govori unutar vodstva, a to su: nagrada, prisila, zakon, uzor i stručnost.³⁵⁴ Mnoga zanimanja kao što su suci, liječnici, treneri i učitelji, primjeri su ljudi koji imaju moć i potencijal utjecati na druge. Upravo oni koriste

³⁵⁰ Usp. Wolfgang H. STAEHLE, *Management. Eine verhaltenswissenschaftliche Perspektive*, Verlag Franz Vahlen, München, 1994., 308.

³⁵¹ Usp. Gary YUKL - William GARDNER, *Leadership in organizations*, Pearson, Albany, 2020., (9. izdanje), 35-39.

³⁵² Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership. Theory and Practice*, SAGE Publications, Thousand Oaks, 2019. (8. izdanje), 43.

³⁵³ Usp. Domagoj HRUŠKA, *Radical Decision Making: Leading Strategic Change in Complex Organizations*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., 23-39. Vođa treba pronaći nove načine postizanja organizacijske svrhe. Takav proces može se naziva: upravljanje strateškim promjenama.

³⁵⁴ Usp. Maja GOTAL, Pregled odabranih pristupa vodstvu i njihova primjena u suvremenim organizacijama, u: *Tehnički glasnik*, 7 (2013.) 4, 406. Koncept snage i moći povezan je s vodstvom jer je dio procesa utjecaja.

svoju moć kao resurs kako bi izvršili promjenu u drugima.³⁵⁵ Danas se u suvremenom vodstvu izbjegava govor koji bi uključivao korištenje prijetnje i kazne u svrhu postizanja određene promjene kod sljedbenika. Vodstvo se sve više promatra kao transakcijski događaj, tj. kao događaj između vođe i sljedbenika u kojem se veća važnost daje sljedbenicima te njihovom ponašanju i motivima. Moć koju vođa ima promatra se iz odnosa dviju strana koja nužno uključuje osobu ili grupu na koju se utječe. Stoga vodstvo promatramo kao interakcijski odnos gdje vođa utječe na sljedbenike ali je i on sâm pod utjecajem svojih sljedbenika.

Potkraj prošlog stoljeća fokus koji se usmjerava na sljedbenike postaje sve važniji, osobito s obzirom na prelazak s proizvodnog i manufakturnog gospodarstva na tržišno gospodarstvo. Ne čudi stoga da u svijetu financija, marketinga i poslovanja, tema upravljanja ljudima postaje sve važnija.³⁵⁶ Uočava se kako u organizacijama nerijetko ključnu ulogu igraju međuljudski odnosi pa se vodstvo promatra kao način poboljšanja osobne, društvene i profesionalne dimenzije života. Korporacije sve češće traže pojedince sa sposobnošću vođenja, jer vjeruju kako takvi donose poseban profit i doprinose poboljšanju rezultata na svim razinama.³⁵⁷ Zato su na suvremenom tržištu rada sve više cijenjene vođe koje znaju razviti ljudske potencijale unutar organizacije. Brojne akademske institucije pružaju programe i sadržaje kojima se nudi mogućnost za usavršavanje vodstva.

Govoreći općenito o funkciji vodstva važno je znati kako se tu službu najčešće percipira kao društvenu ulogu u kojoj ključnu ulogu igraju organizacijske sposobnosti vođe.³⁵⁸ Domena vodstva sastavljena je od tri elementa: vođe, sljedbenika i situacije. Prema Robertu L. Katzu, američkom psihologu koji je među prvima razvijao koncept menadžerskih vještina, vodstvo ovisi o trima temeljnim osobnim vještinama:³⁵⁹ tehničke vještine (znanje i stručnost u određenoj vrsti posla ili aktivnosti; uključuju sposobnosti u određenom području, analitičke sposobnosti i sposobnosti korištenja prikladnih oruđa i tehnika), međuljudske vještine (znanje i sposobnost rada s ljudima; omogućuju vođi da uspješno surađuje s podređenima, kolegama i nadređenima u ostvarenju ciljeva poduzeća) te vještina apstraktnog mišljenja (sposobnost rada s idejama i pojmovima). Iako određeni ljudi imaju posebno urođene kvalitete koje ih čine

³⁵⁵ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 49.

³⁵⁶ Usp. Dirk VAN DIERENDONCK, Building a People-Oriented and Servant-Led Organization, u: Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018., 169-177; Autor spominje kako čitanje godišnjih izvješća organizacija u sklopu njegovih istraživanja pokazuje da se većina njih slaže kako su ljudi njihova najvrjednija imovina.

³⁵⁷ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 32.

³⁵⁸ Usp. Heinz SCHULER, Auswahl von Mitarbeitern, u: Lutz VON ROSENSTIEL - Erika REGNET - Michel E. DOMSCH (ur.), *Führung von Mitarbeitern*, Schäffer-Poeschel Verlag, Stuttgart 1999., 151-182.

³⁵⁹ Usp. Robert L. KATZ, Skills of an effective administrator, u: *Harvard Business Review*, 33 (1955.) 1, 33-42.

vođama, suvremena gledište sugeriraju da je vodstvo proces koji se može naučiti.³⁶⁰ Ralph M. Stogdill identificirao je skupinu važnih osobina vodstva.³⁶¹ Njegovi su rezultati pokazali kako se pojedinac na vodećoj funkciji razlikuje od prosječnog člana grupe s obzirom na osam osobina: inteligencija, budnost, uvid, odgovornost, inicijativa, upornost, samopouzdanje i društvenost.

Današnje česte i ubrzane promjene osobito se odražavaju na razvojne razine podređenih u organizacijama. Zbog te ambivalentnosti ključno je da vođe budu iznimno prilagodljivi u svome pristupu. Dok dio podređenih treba vođu koji će ih samo usmjeravati, drugima je potreban vođa koji će brinuti o njima i podržavati ih. U suvremenim organizacijama uspješan vođa je onaj koji zna ispravno procijeniti koji je stil kada potrebno upotrijebiti.³⁶² Ako je vođa usmjeren na zadatke onda to uključuje planiranje, pojašnjavanje, praćenje i rješavanje operativnih problema. Ako je pak usmjeren na ponašanje i odnose, onda su važne odlike podržavanja, prepoznavanja potreba i razvijanja potencijala. Bitno je pri tome kazati da vođa pomaže podređenima u definiranju ciljeva koji trebaju biti realni, mjerljivi, objektivni, izazovni i operativni. U tom procesu pojedinačni ciljevi trebaju biti usklađeni s glavnim ciljevima organizacije.³⁶³ Današnji stil vodstva treba biti obazriv na davanje slobode podređenima kako bi svoje sposobnosti koristili na najbolji način i tako se uključili u procese rada. Stoga je suvremeni vođa pozvan brinuti mnogo o međuljudskim odnosima, koristeći specifične vrste ponašanja koje su relevantne za konkretnu situaciju.³⁶⁴ Takva vrsta vodstva razlikuje se od one u prošlosti, koja je u velikoj mjeri bila usredotočena na kontroliranje ljudi i radnog procesa.

U današnjem kontekstu dosta se govori o tzv. *transformacijskom vodstvu* koje je dio paradigme *novoga vodstva* i jedan od najopsežnijih suvremenih pristupa temi vodstva.³⁶⁵ Transformacijsko vodstvo osobitu pozornost daje karizmatičnim i emocionalnim elementima vođe koji se posvećuju procesu inspiriranja svojih sljedbenika. Pristup naglašava kako vođe ili

³⁶⁰ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 57.

³⁶¹ Usp. Ralph M. STOGDILL, Personal factors associated with leadership: A survey of the literature, u: *Journal of Psychology*, 25 (1948.) 1, 35–71. Nalazi Stogdillovog istraživanja pokazali su da se vođom ne postaje samo zato što se posjeduje određene osobine, jer osobine koje se posjeduje moraju biti relevantne za razne situacije. Vođe u jednoj situaciji ne moraju nužno biti vođe u drugoj situaciji. Stogdillova istraživanja pokazuju da vodstvo nije pasivno stanje već rezultat odnosa između vođe i ostalih članova grupe. Njegovo istraživanje označilo je početak novog pristupa vodstvu koje se usredotočilo na ponašanje i vodstvo u konkretnoj situaciji.

³⁶² Usp. Maja GOTAL, *Pregled odabranih pristupa vodstvu*, 409. U suvremenim organizacijama situacijski pristup zapravo podrazumijeva da vođe shvaćaju kako zaposlenici napreduju ili nazaduju što se tiče vlastitih sposobnosti i spremnosti te sukladno tome primijeniti odgovarajući stil vodstva.

³⁶³ Usp. Isto, 412. Vođa podređenima mora pomoći i prilikom određivanja puta kojim će doći do definiranih ciljeva. Ako se na njihovom putu pojave prepreke, uspješan vođa pomoći će im da se s njima suoče i otklone ih.

³⁶⁴ Usp. Gary YUKL - William GARDNER, *Leadership in organizations*, 143.

³⁶⁵ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 300.

lideri moraju razumjeti potrebe i motive svojih sljedbenika kojima se u procesu vodstva valja prilagoditi. Transformacijski lideri prepoznati su kao dobri uzori jer jasno izražavaju viziju organizacije i osnažuju sljedbenike. Sljedbenici postaju svjesniji važnosti i vrijednosti njihova rada, dok lider u njima razvija samopouzdanje te pruža podršku i ohrabrenje za održavanje entuzijazma, čak i u poteškoćama.³⁶⁶ U suvremenim je organizacijama *transformacijsko vodstvo* poželjnije i rezultira boljim učincima nego tzv. *transakcijsko vodstvo* koje je poznato i kao rukovodno vodstvo. *Transakcijsko vodstvo* se usredotočuje na ulogu supervizije gdje su vođe usmjerene na određene zadatke, gdje koriste nagrade i kazne kako bi motivirali svoje sljedbenike.³⁶⁷ *Transakcijsko vodstvo* vodi se logikom kako ljudi najbolje rade kad je lanac zapovijedanja jasan, dok nagrade i kazne potiču radnike. Takav oblik vodstva dobrim dijelom pripada prošlosti i sve je manje zastupljen.

Suvremeni pristupi vodstvu daju puno veću važnost, kao što smo već spomenuli, međuljudskim odnosima. Stoga su neki od poželjnih oblika ponašanja vođa sljedeći: pažljivo slušanje (vođa pokušava prikupiti i izrečene činjenice i emocije koje se iza njih skrivaju), davanje emocionalne potpore i pokazivanje željenih oblika ponašanja vlastitim ponašanjem.³⁶⁸ Primjetno je kako emotivna inteligencija postaje sve važniji dio uspješnog vodstva, a ona se prema Danielu Golemanu sastoji od skupa osobnih sposobnosti (samosvijest, samopouzdanje, samoregulacija, savjesnost i motivacija) i socijalnih sposobnosti (empatija i socijalne vještine poput komunikacije i upravljanja sukobima).³⁶⁹ Takve odlike postaju sve važnije na radnome mjestu, a osobitu važnost imaju za nadređene, tj. vođe. Odnos emocionalne inteligencije i vodstva još je nedovoljno istražen, ali sve je više doprinosa koji unutar radnog procesa ističu sposobnosti uviđanja, intuicije, pa čak i kontemplacije.³⁷⁰

Vrijednosti emocionalne inteligencije osobito su tražene kod tzv. *autentičnog vodstva* (*authentic leadership*) koje predstavlja jedno od novijih područja istraživanja vodstva.³⁷¹ Kao što naslov ovog pristupa implicira, autentično vodstvo naglašava autentičnost i

³⁶⁶ Usp. Gary YUKL - William GARDNER, *Leadership in organizations*, 630-641.

³⁶⁷ Usp. John SAEE, Effective leadership for the global economy in the 21st century, u: *Journal of Business Economics and Management*, 6 (2005.) 1, 3-11.

³⁶⁸ Usp. Maja GOTAL, *Pregled odabranih pristupa vodstvu*, 412.

³⁶⁹ Usp. Daniel GOLEMAN, *Emocionalna inteligencija. Zašto može biti važnija od kvocijenta inteligencije*, Mozaik knjiga, Zagreb, 2012.; usp. Maja GOTAL, *Pregled odabranih pristupa vodstvu*, 407-410.

³⁷⁰ Usp. Clara LEJEUNE GAYMARD, *Life is a Blessing: A Biography of Jérôme Lejeune*, National Catholic Bioethics Center, Philadelphia, 2011., 31.; usp. Josef PIEPER, *Happiness and Contemplation*, Saint Augustine Press, South Bend, 1998., 69.

³⁷¹ Usp. Bruce J. AVOLIO – William L. GARDNER, Authentic leadership development: Getting to the root of positive forms of leadership, u: *The Leadership Quarterly*, 16 (2005.) 2, 315–338.; usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 308; 339.

vjerodostojnost vođa. Autentično vodstvo nastaje kao odgovor na društvene zahtjeve za istinskim i pouzdanim vodstvom i kao posljedica pogrešaka iz prošlosti. U prvom redu ovaj oblik vodstva podcrtava transparentnost i moralnu utemeljenost odluka, uvažavajući potrebe ljudi unutar sustava rada. Vođe koje primjenjuju autentično vodstvo imaju izraženu samosvijest, moralnu perspektivu i relacijsku transparentnost. *Bihevioralni pristup vodstvu (behavioral approach)* usredotočuje se na ono što vođe rade kombinirajući dvije vrste ponašanja: ponašanje u zadacima i ponašanja u odnosima.³⁷² Još jedan pristup koji se često razmatra i istražuje je *situacijsko vodstvo (situational approach)*. To je preskriptivni pristup vodstvu koji liderima sugerira kako bi se trebali ponašati na temelju određene situacije i njezinih zahtjeva.³⁷³ Situacijski pristup podrazumijeva da vođe osobito uočavaju zaposlenike i njihov napredak ili nazadovanje. Uspješni vođa treba odrediti na kojem se stupnju razvoja sljedbenici nalaze te uvidjeti njihove mogućnosti i odrediti koju vrstu vodstva primijeniti. *Prilagodljivo vodstvo (adaptive leadership)* u prvi plan stavlja potporu i pomaganje ljudima u radnome procesu. Ono traži da se sljedbenici prilagode novim situacijama, dok je zadatak vođe da potiče druge kako bi se dali na rješavanje problema. *Prilagodljivo vodstvo* mobilizira ljude da se suoče s izazovima i teškoćama i tako napreduju.³⁷⁴ Ovdje lider ne nudi rješenja nego potiče na učenje, kreativnost i prilagodbu sljedbenika za složene situacije i izazove.

Most suradnje između govora o duhovnom vodstvu i svjetovnom vodstvu može se na osobit način uspostaviti preko autora koji ističu kreposti i vrline u odnosu podređenih i nadređenih. Jedan od njih je i Alexandre HAVARD čije je djelo „Istinsko vodstvo. Put osobne izvrsnosti“ doživjelo pohvalne recenzije u svijetu vodstva.³⁷⁵ Autor promatra vrline kao važan i neodvojiv dio poslovnoga rasta. Stručnost ne podrazumijeva samo puko „posjedovanje“ tehničkog ili akademskog znanja, nego zahtijeva korištenje znanja na ispravan i koristan način. Velikodušnost i poniznost, prema Havardu, čine stupove liderstva. One su vrline srca.³⁷⁶ Stožerne krjeposti - razboritosti, pravednosti, jakost i umjerenost odnose se na um i

³⁷² Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 161.

³⁷³ Usp. Maja GOTAL, *Pregled odabranih pristupa vodstvu*, 409.; usp. Martin G. EVANS, The effects of supervisory behavior on the path-goal relationship, u: *Organizational Behavior and Human Performance*, 5 (1970.) 3, 277–298.; usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 193–225.; *Teorija puta do cilja* tzv. *path-goal theory* često se veže uz situacijsko vodstvo i objašnjava liderima kako motivirati sljedbenike da budu produktivni i zadovoljni svojim radom.

³⁷⁴ Usp. Ronald HEIFETZ - Alexander R. GRASHOW - Marty LINSKY, *The practice of adaptive leadership: Tools and tactics for changing your organization and the world*, Harvard Business School Press, Boston, 2009.

³⁷⁵ Usp. Alexandre HAVARD, *Virtuous Leadership. An Agenda for Personal Excellence*, Scepter Publishers, Strongsville, 2007.; usp. Alexandre HAVARD, *Istinsko vodstvo. Put osobne izvrsnosti*, Verbum, Split, 2015.

³⁷⁶ Usp. Alexandre HAVARD, *Istinsko vodstvo. Put osobne izvrsnosti*, Verbum, Split, 2015., 13–20. Autor spominje kako se karakter jača isključivo stalnim prakticiranjem zdravih moralnih navika. Na taj način karakter ostavlja neizbrisiv trag na temperamentu, koji onda prestaje dominirati osobnošću. Vrline su dinamičke sile, među kojima autor osobito ističe vladanje sobom i poniznost.

volju vođe. Za Havarda je liderstvo metafora za usredotočenost, sukladnost i ravnotežu u čovjekovu životu dokojih se dolazi vlastitim naporima.³⁷⁷ Istinskom lideru uvijek je stalo do rasta i usavršavanja sebe, ali i do brige za profesionalno i osobno usavršavanje drugih. Zaposlenicima unutar sustava i organizacija nije stalo isključivo do pristojne plaće i dobra radnoga mjesta, nego i do osobnoga razvoja i spremnosti da se u tom razvoju pomogne i drugima. Tako se potiče tzv. korporacijska kultura služenja u kojoj se razvija snažan osjećaj lojalnosti.

Stručnjak vještine upravljanja unutar procesa u organizacijama, Jim Collins, utvrdio je da je za razvoj poduzeća najvažnija poniznost vođa.³⁷⁸ On je označio je dva tipa vođe. Prvi, nije voljan podrediti se općem dobru jer svoj zadatak promatra kroz prizmu vlastitog profita pa mu rast i izgradnja osoba, kao i doprinos društvu nisu toliko bitni. Drugi tip vođe svoj posao ponajprije vidi kao priliku da se podredi rastu i napretku ostalih u organizaciji. Takav vođa će imati snažan osjećaj empatičnosti i etičnosti. O tim vrijednostima sve se više govori posljednjih desetljeća pa na tome tragu valja spomenuti tzv. *etično vodstvo (leadership ethics)*. Ono pruža skup načela koja pomažu vođi u donošenju odluka, poštujući moralna načela i odredbe. Ako se promotri zapadna tradicija etičkih teorija primjetno je kako su se one obično dijelile u dvije vrste teorija: teorije o ponašanju i teorije o karakteru. Teorije o ponašanju naglašavaju posljedice ponašanja vođe (teleološki pristup) ili pravila koji upravljaju ponašanjem (deontološki pristup).³⁷⁹ Teorije utemeljene na vrlinama usredotočuju se na karakter vođe, ističući kvalitete hrabrosti, poštenja i vjernosti. Jedan od glavnih imperativa za etične vođe jeda se prema sljedbenicima i njihovim idejama odnose s poštovanjem i dostojanstvom.

S obzirom na našu temu duhovnoga vodstva i duhovnih očeva, osobito zanimljiv može biti koncept tzv. *servant leadership*, kojeg ćemo ovdje prevesti kao *vodstvo služenja*. *Vodstvo služenja* ponajprije ima u sebi nešto paradoksalno, budući da je pristup koji je u suprotnosti s uobičajenim konceptom vođe u kojem podređeni trebaju slijediti neke upute i smjernice. Za *vodstvo služenja* od ključnog je značenja vođa koji služi i vlastiti interes ostavlja po strani.³⁸⁰ Vođa u procesu rasta nije stalo isključivo do vlastitog zadovoljstva i moći, jer tako gubi

³⁷⁷ Usp. Alexandre HAVARD, *Istinsko vodstvo*, 44. Ta je želja rezultat jasne i čvrste čovjekove svijesti o čovjekovu uzvišenom pozivu. Liderstvo nikad nije individualističko. Istinski je vođa uvijek „vođa vođa“.

³⁷⁸ Usp. Jim COLLINS, *Good to Great*, Random House, New York, 2001., 36-38.

³⁷⁹ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 486-523.

³⁸⁰ Usp. Justin A. IRVING, *Leader Purposefulness and Servant Leadership*, u: Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, New York, 2010., 27.

doticaj s objektivnom stvarnošću i kvari krepost razboritosti.³⁸¹ Vođa je u ovome pristupu pozvan autentično razmatrati potrebe drugih, pa *vodstvo služenja* naglašava kako kvalitete i raspoloženja vođe bitno utječu na procese dotle da i sami podređeni mogu osjetiti želju za služenjem u granicama svoga djelovanja. Iako *vodstvo služenja* dovodi u pitanje tradicionalna uvjerenja o vodstvu, ono je pristup koji nudi jedinstvenu perspektivu. Za sam pojam *vodstva služenja*, kao i započetni razvoj, ključan je doprinos Roberta K. Greenleafa (1904. – 1990.) čiji su spisi značajno utjecali na praktični i teorijski razvoj pristupa.³⁸² Greenleaf je osnovao i centar za primijenjenu etiku 1964. koji se danas zove „Greenleaf Centar“ te se bavi istraživanjem *vodstva služenja*.

Vodstvo služenja pristup je koji se usredotočuje na ponašanje vođe, a ukorijenjeno je u univerzalnom ljudskom nagonu za služenjem pa postoji u svim kulturama.³⁸³ Larry C. Spears je u Greenleafovim spisima identificirao neke karakteristike koje su ključne za razvoj *vodstva služenja*, a one su: slušanje, empatija, uvjeravanje i upravljanje s odgovornošću.³⁸⁴ Za Greenleafa je vrlo važno da vođa bude usmjeren rastu svakoga pojedinca unutar organizacije, tj. da se svakoga tretira kao jedinstvenu osobu čija unutarnja vrijednost nadilazi opipljive doprinose organizaciji. Zato njegov pristup poziva vođe da budu pažljivi prema brigama svojih sljedbenika i da suosjećaju s njima. Istinske vođe stavljaju sljedbenike na prvo mjesto, osnažuju ih i pomažu im da razviju sposobnosti do punine.³⁸⁵ Paralelno se uz razvoj pojedinca i njegove individualnosti odvija izgradnja čitave zajednica (organizacije) i dobro društva u cjelini. Nadalje, lidera u *vodstvu služenja* krasi moć konceptualizacije i predviđanja, koje uključuju etičku dimenziju i spremnost preuzimanja odgovornosti.³⁸⁶ *Vodstvo služenja* stoga najbolje funkcionira kada su vođe altruistični te imaju snažnu motivaciju i duboko

³⁸¹ Usp. Sen SENDJAYA - James C. SARROS - Joseph C. SANTORA, Defining and measuring servant leadership behaviour in organizations, u: *Journal of Management Studies*, 45 (2008.) 2, 402–424.; usp. Alexandre HAVARD, *Istinsko vodstvo*, 100–101. Uz kvarenje razboritosti vrlo često ide i sljepilo duha i nemoć da se donese odluka. Valja stoga paziti na temeljne sposobnosti moralne osobe: sposobnost da se u tišini donese odluku primjerenu trenutnoj situaciji i konkretnomu djelovanju.; usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 367.

³⁸² Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 350.; Greenleaf je nakon umirovljenja počeo istraživati funkcioniranje institucija te kako one mogu bolje služiti cjelokupnom društvu. Zaintrigiralo ga je kako bi pojedinci u organizacijama mogli kreativno podržavati druge zaposlenike. Greenleaf se osobito zalagao za korištenje komunikacije u izgradnji konsenzusa, suprostavljajući se principima moći.

³⁸³ Usp. Don M. FRICK, Wisdom as a Pillar for Servant Leadership, u: Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON (ur.), *Practicing Servant Leadership. Developments in Implementation*, 23; usp. Peter SUN, The Motivation to Serve as a Corner Stone of Servant Leadership, u: *Practicing Servant Leadership. Developments in Implementation*, 76.

³⁸⁴ Usp. Larry C. SPEARS, Tracing the past, present, and future of servant-leadership, u: Larry C. SPEARS - Michele LAWRENCE (ur.), *Focus on leadership: Servant-Leadership for the 21st Century*, John Wiley & Sons, New York, 2002., 1–9.

³⁸⁵ Usp. Peter G. NORTHOUS, *Leadership*, 348–350.

³⁸⁶ Usp. Larry C. SPEARS, *Tracing the past, present, and future of servant-leadership*, 10–16. Spears spominju i zanimljivu odliku vođa – *liječenje*. *Liječenje* se odnosi na podržavanje sljedbenika u prevladavanju problema. Proces ozdravljenja je dvosmjernan jer i vođe postaju cjelovitiji (zdraviji) kroz proces suradnje.

ukorijenjeni interes za pomaganje drugima. Za uspješno vodstvo, zasnovano na ovim principima, važno je i da sljedbenici budu otvoreni za vođe koje im žele pomoći u rastu.

Iako se *vodstvo služenja* ponekad tretira kao osobina, ima autora koji se zalažu da ga valja proučavati kao ponašanje.³⁸⁷ Vodstvo služenja je za neke pojedince prirodnije nego za druge, ali svatko može naučiti principe ovoga modela. *Vodstvo služenja* dobiva sve važnije mjesto unutar akademske literature, uključujući i vrhunske časopise iz područja poslovanja i liderstva. U rješavanju novih izazova i izgradnji organizacijske kulture ono zauzima važno mjesto u upravljanju ljudskim resursima. Lideri su danas pozvani kontinuirano čitati situaciju i određivati kako prilagoditi svoje ponašanje, nastojeći razumjeti raznolikost zahtjeva, situacija, a osobito međuljudskih odnosa koji se pred njih stavljaju. U sve turbulentnijem svijetu fleksibilno i prilagodljivo vodstvo čini se još relevantnijim nego prije, posebno za ekstremne kontekste i događaje (npr. prirodne katastrofe, teroristički napadi). Pri tome je unutar *vodstva služenja* razvoj osobnog identiteta vođe važnije od drugih tehničkih i specifičnih vještina.³⁸⁸ Svrhovite organizacije trebaju lidere koji ponajprije poznaju sebe i imaju unutarnji kompas koji ih usmjerava, naglašava Baldoni.³⁸⁹ To znači da učinkovito vodstvo drugih počinje s učinkovitim vođenjem samih sebe.

Na koncu zaključujemo kako moderni oblici svjetovnog vodstva nude poticaje duhovnom vodstvu i duhovnicima. Naime, danas se sve više cijeni vodstvo koje ima sposobnost vođenja složenih procesa s integritetom i poticanjem razvoja drugih. To su kvalitete koje su ključne i u duhovnom procesu. Sve je jasnije kako istraživanje svjetovnog vodstva postaje usredotočeno na aspekte poniznosti, autentičnosti i etičnosti. Osobito valja istaknuti doprinose *vodstva služenja*, tzv. *servant leadership-a* koje promiče vrijednosti empatije, osluškivanja i napretka osoba unutar organizacije, uz uvažavanje etičkih normi. Takvi oblici vodstva nude brojne dodirne točke i poveznice s duhovnim vodstvom.³⁹⁰ Stoga mogućnost suradnje duhovnog i svjetovnog vodstva valja dalje poticati i produbljivati, uvažavajući i vrednujući doprinose humanističkih znanosti na što Crkva često poziva.

³⁸⁷ Usp. Larry C. SPEARS, *Servant leadership and Robert K. Greenleaf's legacy*, u: Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON (ur.), *Servant leadership: Developments in theory and research*, Palgrave Macmillan, New York, 2010., 11-24.

³⁸⁸ Usp. Gary YUKL - William GARDNER, *Leadership in organizations*, 209-210.; usp. Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON, *Introduction*, u: Dirk VAN DIERENDONCK - Kathleen PATTERSON (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, 2-4. Osobe koje sebe doživljavaju kao sluge vođe dopustiti će da se to odrazi na njihove ciljeve i težnje. Vodstvo služenja izričito je dinamičan i dugotrajan proces. Vođa u središte stavlja krepostan stav u smislu poniznosti, zahvalnosti, oprosta, altruizma, pa čak i suosjećajne ljubavi.

³⁸⁹ Usp. John BALDONI, *Lead with Purpose: Giving Your Organization a Reason to Believe in Itself*, Amacom, New York, 2011., 3.

³⁹⁰ Usp. Johannes PANHOFER, *Raum schaffen zum Leben*, 147-148.

II. POGLAVLJE

ELEMENTI KRIZE OČINSTVA

2.1. Početna motrišta

Krizu očinstva možemo definirati kao civilizacijsku, socio-psihološku, kulturološku i religijsku krizu muškog identiteta koja potresa zapadni svijet. Taj proces nastaje nakon raspadanja patrijarhalnog sustava usred kojega se muškarcu pridaje sve manja važnost u obitelji i društvu.¹ U patrijarhalnom sustavu otac je označavao autoritet koji se, više-manje, bespogovorno slijedio. Na krizu očinstva bitno utječe i na nju se nadovezuje i opća kriza autoriteta, proizašla iz druge polovice 20. stoljeća, a koja se zasniva na koncepciji samoutemeljenja i samodostatnosti pojedinca. Kriza očinstva nerijetko je poduprta od samih muškaraca koji ne žele sudjelovati u duhovnom, psihičkom, kulturnom i intelektualnom podizanju vlastitog potomstva. U nekim studijama se potvrđuje bojazan muškaraca koji s obzirom na očinstvo govore o tjeskobnim očekivanjima i strahu od odgovornosti.² Dakle mnogi muškarci se sami isključuju iz iskustva očinstva.

Izazovna i često nasilna vremena u kojima svijet živi utjecala su i promijenila formiranje muškog identiteta, pa krizu očeva treba promatrati u surječju s općom krizom muškaraca. Proces formiranja muškog identiteta daleko je osjetljiviji nego što se moglo pretpostaviti u doba patrijarhalne samorazumljivosti. Na to ukazuje i bio-psiho-socijalni razvoj dječaka koji je skloniji konfliktima u usporedbi s djevojčicama.³ Dječaci su više od djevojčica zabrinuti za uspostavljanje i osiguravanje svog muškog identiteta. Neka će povijesna istraživanje pokazati kako je muški identitet obilježen kriznim stanjem koje je trajno.⁴ Sve to dodatno otežava davanje jasnog koncepta i definicije muškosti, ali i očinstva. Očito je kako se mnoge ideje s obzirom na očinstvo mijenjaju pa je „institucija oca“ u trajnoj

¹ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, Kriza očinstva, u: *Služba Božja*, 57 (2017.) 3, 415-418.

² Usp. Hans-Geert METZGER, Der Übergang vom Mann zum Vater und die Phantasie der Untsterblichkeit, u: Frank DAMMASCH – Hans-Gert METZGER – Martin TEISING (ur.), *Männliche Identität, Psychoanalytische Erkundungen*, Brandes & Apsel, Frankfurt a.M., 2009, 82-83.

³ Usp. Frank DAMMASCH, Die Angst des Jungen vor der Weiblichkeit. Gedanken zu den Klippen männlicher Identitätsentwicklung, u: Frank DAMMASCH – Hans-Gert METZGER – Martin TEISING (ur.) *Männliche Identität, Psychoanalytische Erkundungen*, 15-32.

⁴ Usp. John MACINNES, *The End of Masculinity*, Open University Press, London, 1998., 10-12.; usp. Janice LIEBERMAN, Masculinity in the Twenty-First Century: An Introduction, u: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54 (2006.) 4, 1059-1066.; usp. Simone KORFF SAUSSE, Das Vaterwerden in Familie und Gesellschaft heute, u: Hans-Geert METZGER-Frank DAMMASCH (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression. Zur Psychoanalyse männlicher Identität und Vaterschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2017., 92-94.

tranziciji, u kolektivnom nesvjesnom, ali i u svijetu rada i u obitelji.⁵ Stari model očinstva više ne funkcionira, dok je novi još uvijek u procesu traganja.

Na sve promjene oko očeve uloge i poslanja nametnule su se brojne vanjske okolnosti i promjene u suvremenom društvu. Krizu očinstva želimo promotriti s više polazišta, ponajprije filozofsko-psihološki, zatim sociološki, te pedagoški. Svakako valja istaknuti marksističku borbu za radnička prava koja je ostavila velikoga traga na obitelj, a posljedično i na oca. I današnje tržište rada, kao i socijalne okolnosti, oca često stavljaju u nezavidan položaj. Očinska uloga uzdrmana je Nietzscheovom filozofijom bogoubojstva, freudovskom psihoanalizom i sve snažnijim individualizmom, na što svraćamo osobitu pozornost. Na ove izazove naslonila se i borba za seksualne slobode, kontrolu rađanja i emancipaciju žena. Od 1970 -ih intenzivno se promiču mogućnosti društvenog i obrazovnog razvoja za djevojčice i žene. Pedagogija, obrazovna znanost i politika s pravom su u prvi plan stavile promociju djevojčice i žene, čija se uloga dugo smatrala nepovoljnom. Žena je posljednjih desetljeća stekla visok stupanj neovisnosti na što je osobit naglasak stavio feministički pokret. Međutim, to se događalo često uz otvoreno poticanje sukoba muškarca i žene te nauštrb brige o muškom identitetu. Otvorile su se tako mnoge spoznaje koje ukazuju na sve ugroženiju i složeniju ulogu muškarca. Suvremena ekonomija i društvo reagirali su neadekvatno na promijenjenu ulogu oca i doprinijeli općoj deinstitutionalizaciji obitelji.⁶ Rezultat je da očinska uloga često djeluje potpuno suvišna u suvremenom društvu, zbog čega je sve manje muškaraca uključeno u obiteljski život i procese unutar njega. Potrebno je stoga snažnije govoriti o emancipaciji muškarca kao supruge i oca. Naime, očiti su brojni pozitivni učinci očeve uloge na djecu, počevši od jačeg razvoja samokontrole i samopoštovanja pa sve do boljeg razvoja kognitivnih, emocionalnih i društvenih vještina.⁷ Iako društvo nerijetko odbacuje oca, primjetna je duboka potreba za očinskom figurom, zato se bez oklijevanja može govoriti o svojevrsnoj „gladi za ocem.“⁸

Na sve izazove očeve uloge u društvu nadovezuje se i duhovni aspekt krize očinstva. Ovdje se odražavaju svi prethodno navedeni elementi krize. Manjak duhovnosti očeva u obitelji odražava se na brojne teškoće koje otac ima u svome autoritetu i življenju. Treba zato

⁵ Usp. Eike HINZE, Der Wandel Männlicher Identität in neuerer Zeit – der Einfluss der Zeitgeschichte, u: Frank DAMMASCH – Hans-Gert METZGER – Martin TEISING (ur.), *Männliche Identität, Psychoanalytische Erkundungen*, 93-94.; usp. Serge HEFEZ, *Dans le coeur des hommes*, Fayard/Pluriel, Paris, 2010., 141.

⁶ Usp. Liz MOHN, Vorwort, u: Karin JURCZYK - Andreas LANGE (ur.), *Vater werden und Vater sein heute. Neue Wege – neue Chancen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2009., 9-10.

⁷ Usp. Barry CARPENTER, Inside the Portrait of the Family: The Importance of Fatherhood, u: *Early Child Development and Care*, 172 (2002.) 2, 195-202.

⁸ Usp. Michele NOVELLINO, *L'arco e la freccia. Origini, crisi e sviluppo del rapporto tra padre e figlio*, Franco Angeli, Milano, 2009., 69.

uočiti hitnost potrebe za izgradnjom duhovnosti koja će biti prilagođena muškarcima, osobito očevima, jer se očinsko poslanje ne može shvatiti bez duhovnosti. U tom kontekstu i vjera u Boga Oca također prolazi svoju krizu i revalorizaciju. Ponajprije, u modernim misaonim strujanjima vjera u Boga nerijetko predstavlja smetnju u sazrijevanju i humanizaciji čovjeka. Središnja potvrda kršćanske vjere, prema kojoj je Bog Otac svih ljudi, danas više nije tako očita kao u prijašnjim vremenima. Kriza Oca i očeva ostavlja trajne posljedice na duhovno vodstvo te na djelovanje i rad duhovnika (svećenika), što je središnja misao našega rada. Ljudi su sve nepovjerljiviji prema svećeniku (duhovnom ocu), što ima svojih uzroka i u nejasnom konceptu svećeničkog djelovanja i poslanja. Stoga nam kriza očinstva i njezini izazovi pomažu cjelovitije sagledati krizu duhovnog vodstva, ali i krizu svećeničkoga identiteta danas, o čemu ćemo govoriti u posljednjem dijelu istraživanja.

„Ako je polazna točka kulturne revolucije bilo odbacivanje očinske ljubavi, ne znači li to da bismo rješenje sadašnje krize trebali početi tražiti u povratku ocu i u očinskoj ljubavi?“⁹ s pravom se možemo pitati. Očinstvo svakako valja puno više zaštititi kao vrijednost te poticati razvojne modele odgovornog očinstva. Važno je očinsku ulogu osnaživati još detaljnijim znanstvenim istraživanjima i dati joj na dodatnoj društvenoj važnosti i aktualnosti, čemu želimo barem djelomice doprinijeti.

2.2. Filozofsko-psihološki vidik krize očinstva

2.2.1. Filozofsko ozračje krize očinstva

Misaono okruženje Zapada posljednjih stoljeća mnogo je doprinijelo u oblikovanju očinstva. Filozofska misao izvršila je velik i dalekosežan utjecaj na promijenjenu sliku očinstva. Te promjene su posljedično zahvaćale i u područja sociologije, psihologije i pedagogije. Najopćenitije govoreći može se zapaziti kako se u filozofskom diskursu budi novi doživljaj jastva počevši od vremena renesanse.¹⁰ Ta je promjena osobito važna za govor o autoritetima i posljedično o ocu. Renesansa označava jedno od najkreativnijih razdoblja u književnosti i umjetnosti, razvija se tijekom 15. i 16. stoljeća, a obilježava i svojevrsni prekid sa srednjim vijekom.¹¹ Nosioci nove renesansne kulture bili su humanisti koji su se svojim djelom suprotstavljali skolastičkoj nauci i spekulaciji koja se odvijala unutar tradicije koju su ustanovili crkveni autoriteti. Nova filozofija sve više je usmjerena prema čovjeku, pa tako za

⁹ Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija. Vodič za razlučivanje*, Verbum, Split, 2016. 36.

¹⁰ Usp. Romano GUARDINI, *Konac novoga vijeka*, Split, Verbum, 2002., 43.

¹¹ Usp. Herfried MÜNKLER - Marina MÜNKLER, *Lexikon der Renaissance*, C. H. Beck, München, 2000., 338.

talijanske humaniste središte univerzuma više nije bio Bog, nego čovjek.¹² Svijet se ne promatra više kao stvorenje kako je to bilo prošlih stoljeća, nego kao ljudsko djelo, to jest prostor koji pojedinac može slobodno oblikovati po svojoj potrebi.

Ta naznačena promjena dalje je produbljena u filozofiji Francis Bacona (1561.-1626.) kojeg se smatra jednim od utemeljitelja novovjekovne znanosti i filozofije. Kada je u svom istraživanju razradio induktivnu metodu, utemeljio je princip eksperimenta kao najznačajniji princip svakoga znanstvenoga istraživanja. Prema Baconu čovjek treba uzeti svijet u svoj posjed te ga znanošću preurediti na vlastitu korist i praktičnost.¹³ Pojedinac sam sebi postaje važan i on je mjerilo za vrijednosti života, dok je smisao koji je pripadao Bogu sada pripisan čovjeku kao djelatniku. Bacon je budućim muškarcima dao moć nad prirodom i time označio njihovo vrijeme u kojem će prirodu podvrgnuti sebi. Prema takvoj viziji znanost ne postoji samo da čovjeka duhovno ojača novim spoznajama nego da ga opremi još većom moći nad stvarima.¹⁴ Znanosti i filozofija trebaju opskrbiti ljudski život novim pronalascima i dobrima, ovladati prirodom te povećati čovjekovu moć nad prirodom, jer - „znanje je moć“. Zato se od tada prepoznaje samo jedan cilj istraživanja: podložiti i zagospodariti. Baconova ideja znanosti prirodu i okruženje svodi na puki bezvrijedni manipulativni objekt koji treba staviti u službu ljudske snage i moći.

René Descartes (1596.-1650.) svojim djelom označava onu novovjekovnu prekretnicu u kojoj filozofija i znanost odbacuju svaku spoznaju koja nije znanstveno sigurna. Descartes dolazi do potpune skepse u stvarnost, u kojoj sumnja u nebo, tijela i svaku drugu moguću spoznaju. Čovjek može sumnjati u sve što postoji, ali ne i u samoga sebe. On je taj koji sumnja, pa se stoga tvrdnja: "Ja jesam, ja egzistiram!", otkriva kao nužno istinita.¹⁵ Ovakav pogled i filozofija za posljedicu imaju da materijalni svijet sve više postaje svijet profanoga, svijet bez dubljeg smisla, odnosno svijet koji treba upotrijebiti i iskoristiti za čovjekovo dobro. Razbijanjem 'stare' srednjovjekovne sinteze ujedno je uništena i skladna vizija koja je povezivala u jedno čovjeka, svemir i Boga. Čovječanstvo je u konačnici ostavljeno u prirodi kao u nekoj tuđini, a žrtva takvoga procesa postaje sâm čovjek u znanstveno-tehničkom

¹² Usp. Alain RENAULT, *Kraj autoriteta*, Tim press, Zagreb, 2015., 28-29. Autor spominje Picca della Mirandola (1463-1494.) kao jednog od ključnih predstavnika kraja autoriteta. Njegovo djelo „Govor o dostojanstvu čovjekovu“ tvrdi kako je Stvoritelj čovjeku dao tek jedan dar, a taj je da se potvrdi kao vlastiti „gospodar“, da oblikuje svoje biće i samom svojom voljom osvoji mjesto u poretku stvarnoga.

¹³ Usp. Wolfgang KROHN, *Francis Bacon*, Verlag C. H. Beck, München, 2006., 63-98.

¹⁴ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 177-178. Bacon ne tvrdi kao kasnije Nietzsche da je Bog mrtav, ali bježi od svojevrstne srednjovjekovne bespomoćnosti odlučujući se za vlastitu znanstveno-tehničku dominaciju svijetom na gotovo narcistički način.

¹⁵ Usp. Rene DESCARTES, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Izvori i Tokovi, Zagreb, 1975., 204.

'rašćaravanju svijeta', kako tumači Matulić.¹⁶ Polazišta koja smo nakratko označili produbljena su spoznajama empirizma, racionalizma i prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo postaje izvor onih ideja koje daju veliku važnost političkoj slobodi, demokraciji i razumu kao primarnim i važnim vrijednostima. Njima nasuprot je božansko pravo kraljeva i tradicije kao vladajućeg autoriteta.¹⁷ Zato prosvjetiteljstvo snažno potiče procese kojima se autoritete sve više stavlja u pitanje, a među njima osobito očinski.

Znakovito je uočiti do kakvih je snažnih obrata došlo u predodžbi o roditeljskoj moći kod vodećih filozofa toga doba. Dok je još Thomas Hobbes (1588. – 1679.) u svom djelu „De cive“ (1642.) govorio o podložnosti djeteta roditeljima i emancipacijskoj moći oca, mnogo toga se mijenja samo koje desetljeće kasnije u djelu Johna Locke (1632. – 1704.) „Druga rasprava o građanskoj vladavini“ (1690.).¹⁸ Prema Locke-u vlast roditelja prestaje kada dijete dospije u dob sposobnosti rasudbe. Tada izmiče svakoj podložnosti, propisima i volji svoga oca. Ovakva tendencija dodatno je pojačana prosvjetiteljskim idejama i sve snažnijim artikuliranjem ljudskih i građanskih prava. Ta prava uključuju i način oblikovanja vlastitoga „unutrašnjeg ja“ pa je moderni svijet bio obilježen i prožet dinamikom raspadanja autoriteta uslijed preobrazbe moći i vlasti. Naime, od trenutka kada su vlasti svoju legitimnost uspostavile na zahtjevu za priznanjem onih nad kojim se obnašaju, naglo su počele slabljati.¹⁹ Tako tijekom prosvjetiteljstva intelektualne snage u Europi daju sve veći naglasak razumu, odnosno racionalizmu, a zatim individualizmu i analizi nasuprot tradicionalnim linijama autoriteta. Razočaran nepravdnim društvenim uređenjem svoga vremena, koje je rezultat uznapredovale racionalnosti i uspostavljanja privatnog vlasništva, Jean-Jacques Rousseau (1712.-1778.) poseže za idejom društvenog ugovora.²⁰ Stvaranje suverene i slobodne građanske države u kojoj opća volja (*volonté générale* - koja, međutim nije identična s voljom svih - *volonté de tous*) mora postati izvorom i temeljem svakog prava. Postojeće građansko stanje iz ljudi je izvuklo ono najgore, pa Rousseau svoju nadu polaže u čovjeka u prirodnom stanju, kao i u prirodni odgoj te želi ponuditi viziju idealnog društva s novom verzijom društvenog ugovora koji će osigurati uspostavljanje pravednog građanskog uređenja. Takvim

¹⁶ Usp. Tonči MATULIĆ, Ideja antropocentrizma u ozračju biocentričke paradigme, u: *Socijalna ekologija*, 15 (2006.) 1-2, 30.

¹⁷ Usp. Milan ZAFIROVSKI, *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*, Springer, New York – Dordrecht – Heidelberg – London, 2011., 144. Ovaj nazor prema autoru implicira da će uspostava prava na tzv. ugovornoj bazi imati za posljedicu razvoj tržišnog kapitalizma, znanstvene metode, religijske tolerancije i organizacije države kao samovladajuće republike koja će se temeljiti na demokratskim osnovama.

¹⁸ Usp. Alain RENAUT, *Kraj autoriteta*, 48-50.

¹⁹ Usp. Isto, 51-52.

²⁰ Usp. Marita BRČIĆ KULJIŠ, Konceptija pravednosti u filozofiji Jean-Jacquesa Rousseaua, u: *Filozofska istraživanja*, 34 (2014.) 1-2, 23-36., usp. Andreas DORSCHER, *Der allgemeine Wille. Zu Rousseaus "Contrat social" (1762.)*, u: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 32 (2010.) 1, 31-33.

procesima događa se modernizacija vlasti i vlade suverenog naroda te izvor povećanja moći koje ju uspostavlja kao autoritet više nije bio transcendentan, nego imanentan samome čovječanstvu. „Postavši jedinim tijelom koje vlast 'opunomoćuje' vladati, narod se odsada podvrgavao jedino sebi. Taj novi oblik podložnosti znatno je izmijenio obnašatelja vlasti odmah ga oslabivši.“²¹

Za govor o očinstvu vrlo je važan Søren Aabye Kierkegaard (1813.–1855.) koji je smatran prvim egzistencijalističkim filozofom, zastupnik antihegelijanskog prava što se razvijao sredinom 19. st. On odbacuje mogućnost izgradnje sveobuhvatnog filozofskog sustava. Za naše je istraživanje značajan jer se suočio se s problemom oca i to izraženom osjetljivošću i intelektualnom jasnoćom. Kierkegaard svojim čitateljima nudi Abrahamovu priču o žrtvovanju Izaka (Post 22) kao čitanje problema oca, ukazujući na njega kao egzistencijalni problem. Za filozofa očinska ljubav ima najveću moć, dok njegova "dijalektička lirika" formulira dirljive uvide u odnos oca i sina.²² Kierkegaard opisuje paradoks po kojem se ljubav prema Bogu i djetetu ne isključuje. Za njega je očinska ljubav uvjet za kvalitetu Abrahamovih djela.²³ Uz to filozof daje konkretne elemente koji bi trebali odrediti oca: osjetljiva odgovornost za dijete, neograničena ljubav, sebedarje prema sinu i predanje Bogu, tj. vjera i ljubav prema Bogu.²⁴

Temi očinstva velikog prostora daje Fjodor Mihajlovič Dostojevski (1821-1881.), čija djela utječu na kasniji razvoj europske i svjetske misli. U svom djelu „Braća Karamozovi“ pokazuje panoramu društva iz perspektive usredotočene na obitelj. Priča opisuje smrt starije generacije koju predstavlja otac kao bespomoćni egoist, okovan alkoholizmom i depresijom te moralno potpuno diskreditiran. S druge strane djelo opisuje život tri sina koji predstavljaju životne priče nove generacije.²⁵ Dostojevski ocrtava krizu nepouzdanosti u stare vrijednosti i ukazuje na dezorijentaciju i upitnost novih modela s raspostranjenim nihilizmom. Djelo očituje nepovjerenje u autoritete na više razina: prema ocu, prema sudstvu, ali i prema Crkvi.²⁶ Grozničavo ubojstvo oca nije prikazano samo kao zločin nego prvenstveno kao znak

²¹ Alain RENAUT, *Kraj autoriteta*, 84.

²² Usp. Sören KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000., 11-22.; usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 117-119.

²³ Usp. Sören KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 30-49. Vjera, kao najveća strast u čovjeku, je ta koja ocu omogućuje da sačuva sina i istodobno podnese njegovu žrtvu.

²⁴ Usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 125.

²⁵ Usp. Mathias MAYER, Fjodor Dostojewski – Der Vätermord und die Ethik der Verantwortung, u: Mathias MAYER, *Der Erste Weltkrieg und die literarische Ethik*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2010., 112-114.

²⁶ Usp. Horst-Jürgen GERIGK, Die Architektonik der „Brüder Karamasow“, u: Horst-Jürgen GERIGK (ur.), *„Die Brüder Karamasow“. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht*, Dresden University Press, Dresden 1997., 47-74. Duhovni autoritet starca Zosime ironizira se. Vjerodostojnost Crkve potkopao je već Veliki

nepouzdanja i psihološke krize te očitog sukoba generacija. Nietzsche, Freud i Adler proučavali su djela Dostojevskog i nadahnjivali se na njegovim otkrićima.²⁷ Desetljećima prije uspostave psihoanalize, Dostojevski je pedantno istražio ljudsku dušu i otkrio njezine unutarnje proturječnosti i moć nesvjesnog.

Osobiti trag na zapadnu misao imao je Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844.-1900.) koji je postao jedan od najprovokativnijih i najutjecajnijih mislilaca novijega vremena. Kada je riječ o njegovoj filozofiji treba imati na umu nihilizam kao njezin temeljni izričaj. Nihilizam postaje glavna odrednica zapadne kulture te odraz metafizičke krize koja ne može biti prekrivena znanstvenom spoznajom ni lažnim optimizmom napretka, jer „temeljni problem modernoga čovjeka i filozofije uopće postaje njegova egzistencija, koja je bez cilja i svrhe.“²⁸ U Nietzschea ateistički humanizam dolazi do vrhunca i pretvara se u radikalni antiteizam. Civilizirani svijet uvelike je uništio svoj prethodni duhovni temelj, a Nietzsche dolazi do zaključka kako je nekoliko snažnih struja, osobito pojava prirodnih i povijesnih znanosti, doprinijelo da kršćanski pogled na svijet postane nepouzdan. Time se urušava kršćanska civilizacija, ali i kršćanski moral koji postaje neautentičan.

U ime ljudske slobode Nietzsche proglašava Božju smrt, jer Bog, kakvoga poznajemo, neprijatelj je čovjeka i njegova napretka.²⁹ Treba istaknuti kako Nietzsche nije sebe smatrao zagovornikom nihilizma, već ga je vidio kao mogućnost u (post)kršćanskom moralu, možda i kao povijesnu potrebu. Božja smrt je nužnost te nije obična konstatacija, nije ni sarkazam, nego opredjeljenje, opcija, rezultat jednog čina volje i to „volje za moć“. Boga valja ubiti kako bi čovjek napokon postao slobodan, pastoga „ubojstvo Boga“ postaje herojsko djelo.³⁰ Svetogrđe protiv Boga bilo je najveće, ali budući da je Bog mrtav, najstrašniji čin za Nietzschea postaje svetogrđe protiv zemlje.³¹ Pojedinaac biva stavljen pred alternativu: ili Bog ili zemlja. Tim slijedom se samo smrću Božjom može ostati vjeran zemlji i njezinim postulatima.

inkvizitor, ali Dostojevski ovdje dodatno produbljuje krizu osobito u razgovorima Ivana i Aljoše, stvarajući svoju verziju "smrti Boga".

²⁷ Usp. Catherine DALIPAGIC-CZIMAZIA, *Dostoyevsky and Europe*, Council of Europe, Strasbourg, 1993, 40.

²⁸ Mladen MILIĆ, Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnoga ateizma i banalne vjere, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 341-342.

²⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 386.

³⁰ Usp. Iris TIĆAC, „Rogači mlađeg sina“ ili tragedija humanizma bez Boga prema H. de Lubacu, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 108-109. U jednom trenutku Nietzsche je osjetio i sam kako je opasna ta krivo shvaćena sloboda i kako cijelo čovjekovo biće postaje krhko poput brodice koja, otisnuvši se na ocean otkriva da je taj ocean beskonačan i koju razdire patnja najstrašnije osamljenosti i užas, jer ne postoji ništa užasnije od beskonačnosti.

³¹ Usp. Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, Adelphi, Milano, 1998., 6.; usp. Ermanno PAVESI, La crisi della famiglia e l'ideologia della „morte del padre“, u: *Christianita*, 304 (2001.) 2, 69. Nietzsche je rano izgubio oca pa cijeli život ostaje vezan uz majku koja se ponaša pretjerano zaštitnički.

Smrću Boga Nietzsche potiče sekularizaciju čovjeka i cjelokupnog društva, prenaplašavanjem osjećaja moći pojedinca. Novi čovjek, „nadčovjek“ stavljaajući svoj cilj u sebe sama, očajnički pokušava iz radikalnog bezboštva izvesti novu čovječnost.³² Ljudsku slabost treba izbrisati; slabi i nemoćni trebaju propasti, a ostatak čovječanstva treba im pomoć kako bi se proces propadanja ubrzao. Takvo postupanje postaje čin novoga čovjekoljublja, a suosjećanje sa slabima, koje nudi kršćanstvo, za svaku je osudu.³³ Čovjeka valja osloboditi tereta uma, duha i morala te se okrenuti konkretnom, osjetilnom svijetu i u njemu pronaći svoj smisao. Ideali novoga čovjeka sažeti su u Nietzscheovom „Zarathustri“. „Zarathustru“ je nemoguće shvatiti ukoliko se ne uzima u obzir trajne osjećaje nemoći, depresije i manjka vrijednosti koje čovjek proživljava. Protiv takvih stanja podiže se volja za vladanjem i lik „nadčovjeka“ koji nerijetko doživljava transformaciju u barbarina koji istrebljuje ono što mu nije po volji. Možemo, prema Richteru, primijetiti kako su se taj proces i želja za moći dogodile kasnije u milijunima koji su se nadahnuli „Zarathustrom“, između ostaloga i mnogi očevi.³⁴ Ovdje nije riječ samo o kompenzaciji slabosti i obrani od straha, nego o pobjedi nad patnjom uopće.

Čovjekov neprijatelj postaje vlastita ograničenost koja se ne može nadvladati nikakvim djelovanjem. To je neizbježna, stvorenjska krhkost, stoga iz „Zarathustre“ ne progovora suverenost, moć, ili snaga ljubavi, nego nemoć, tjeskoba, i nesposobnost voljenja.³⁵ Pojedinač kraj sebe više nema zaštitničkog Boga pa koristi priliku zakoračiti u narcističku grandioznost u kojoj će se diviti samome sebi te ujedno zadobiti divljenje drugih. Budući da nema nikakve sigurnosti osim vjere u vlastitu fiktivnu veličanstvenost, sumnja mora biti poražena uvijek iznova.³⁶ Inače prijeti ponovni pad u očaj, nemoć i depresiju. Takav čovjek na kraju toliko mrzi sebe da si tu mržnju, zbog svoje slabosti, ne može ni priznati.

Vlastitim naukom i životom Nietzsche je nagovijestio i predvidio smjer kojim će ići životna filozofija moderne, kao i čovjekov san o napretku. Moć se, uslijed nedostatka ideje Boga, hrabri sama sobom. To istovremeni budi strah od sama sebe, jer je nepredvidivo djelovanje „nadčovjeka“ koji može ugroziti sebe i sve oko sebe.³⁷ Prepoznamo ovdje

³² Usp. Iris TIĆAC, „Rogači mlađeg sina“, 104.

³³ Usp. Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, u: *Werkein 3 Bänden* (ur: Karl SCHLECHTA), Carl Hanser Verlag, München, 1966., 1165.

³⁴ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 193-195. Nakon prvog svjetskog rata u pobjeđenoj i poniženoj Njemačkoj nastaje neurotična vizija nepobjedivog i osvajačkog gospodara nad ljudima. To je fašistička verzija „Zarathustre“.

³⁵ Usp. Jürgen KJAER, *Friedrich Nietzsche. Die Zerstörung der Humanität durch 'Mutterliebe'*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 1990., 260.

³⁶ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 212-213.

³⁷ Usp. Mladen MILIĆ, Doprinosi misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, u: *Diacovensia*, 20 (2012.) 3, 336-337.

postmoderni zatvoreni krug, u kojemu „nadčovjek“ bez moći ne može, ali je se istovremeno kloni u strahu od samouništenja. Odnos prema samome sebi kakav je predstavio Nietzsche vrši velik utjecaj na ondašnje društvo, ostavljajući neizbrisiv trag i na očeve novoga vremena. Naime, do tada je otac bio duhovna i metafizička stvarnost, no vremenom od njega preostaje samo materijalna komponenta u kojoj se brine za financijsku skrb i prehranjivanje obitelji. Takav proces svakako ide usporedno sa sociološkim gibanjima koja ćemo uskoro prikazati. Nakon Božje smrti zemaljski otac prestaje biti predstavnik nebeskog Oca, a slabi i njegova snaga koja se izražava duhovnošću i autoritetom.³⁸ Sada je otac u konkurentskom odnosu s drugim očevima radnicima, ali i nerijetko s vlastitom suprugom, pa čak i s vlastitom djecom jer utjelovljuje vrijednosti tržišne ekonomije, zaboravljajući na transcendentne vrijednosti. Nietzscheovo djelo i život stoga prikazuju svu tragičnost egzistencije pa su uvod u ambivalentno 20. stoljeće i postmodernu kao misaono ozračje toga razdoblja.

2.2.2. Psihološko ozračje krize očinstva

Filozofsko ozračje koje smo sagledali nudi nam dobre temelje za analizu psihološke dimenzije krize očinstva. Polazište istraživanja Sigmunda Freuda (1856.-1939.), austrijskog neurologa židovskog podrijetla, pokušaj je liječenja funkcionalnih psihičkih poremećaja s pomoću sugestije i hipnoze. Postupnim stvaranjem »psihoanalitičke metode« Freud hipnozu zamjenjuje tumačenjem snova i slobodnim asocijacijama, a iznosi i prva zapažanja o dječjoj seksualnosti. Tijekom godina je nadograđivao svoju teoriju koja u konačnici postaje jedna od najsveobuhvatnijih znanstveno potvrđenih teorija ličnosti.³⁹ Zajedno s J. Breuerom Freud je utemeljio psihoanalizu objavljivanjem rasprave „O psihičkim mehanizmima histeričnog fenomena: preliminarna priopćenja.“⁴⁰ Freudova teorija uključuje slikovit prikaz ljudskog uma koji je poput ledenjaka. Vrh što izvire iz mora svjesni je dio, a ono ispod površine podijeljeno na podsvjesno i nesvjesno. Također, Freud razrađuje dinamički model psihičke strukture („id“, „ego“, „superego“) te shemu psihoseksualnog razvoja od nekoliko faza (oralna, analna, genitalna) dajući i psihoanalitičku shemu psihopatologije.

Freud je tvrdio kako psihološki poremećaji proizlaze iz problema unutar pojedinca, odnosno iz intrapsihičkih sukoba. Svojom teorijom pažnju usmjerava na događaje u

³⁸ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel, Sozialpsychologische Überlegungen*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2018., 252.

³⁹ Leksikografski zavod Miroslav Krleža, na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=20598> (videno: 21. travnja 2020.)

⁴⁰ Usp. Sigmund FREUD - Josef BREUER, Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung, u: *Neurologisches Zentralblatt*, 12 (1893.), 4-10, 43-47

djetinjstvu koji imaju dalekosežne posljedice na život, a ujedno uči da se povijest naše seksualnosti duboko isprepliće sa stvarnošću života, posebice s našim međuljudskim iskustvom.⁴¹ Za temu očinstva Freudova uloga je od osobite važnosti. Treba uzeti u obzir kontekst pobune sinova protiv očeva, koja je započela u 19. st. Freud za rješenje toga problema predlaže postavku iz starogrčke legende o Edipu, gdje je riječ o nastojanju sina da ubije oca i da ga udalji od majke kako bi je mogao sam i nepodijeljeno posjedovati.⁴² Iz toga kompleksa proizlaze osjećaji krivnje i potreba za ispaštanjem. Rješenje Edipovog kompleksa Freud traži u identifikaciji sina s ocem i u uspostavljanju njihovog međusobnog odnosa, gdje pubertet predstavlja odlučujuću kriznu fazu seksualnog razvoja. U temeljima shvaćanja ovoga kompleksa nalazi se teorija evolucije i temeljni biogenetski zakon Ernsta Heinricha Haeckela, prema kojem ontogeneza ponavlja filogenezu, tj. individualni razvoj sažima evoluciju vrsta.⁴³

Majčinska privlačnost za dijete predstavlja poziv prirode, vrstu biološkog nasljeđa i gravitacijsku silu koja čovjeka veže za zemlju, dok otac utjelovljuje ideal koji nadilazi prirodni instinkt i teži kultiviranom životu, slobodnom od zemaljskih veza.⁴⁴ Freud pretpostavlja kako na čelu obitelji treba stajati autoritarni otac čija je uloga da dijete, koje je vođeno najviše svojim instinktima, učini socijalnim bićem. Iz takvoga odnosa koji je nošen strepnjom i ljubavlju nastaje „nad-ja“ (superego), koji utjelovljuje unutrašnjeg predstavnika tradicionalnih vrijednosti i ideale društva.⁴⁵ Te su vrijednosti i ideali protumačeni djetetu po sustavu nagrađivanja i kažnjavanja. „Nad-ja“ dakle predstavlja socijalnu komponentu osobnosti koja se, na kraju intenzivnog odnosa s majkom, izgrađuje oko pete godine života te predstavlja unutarnji autoritet u djetetu. Pod pritiskom strepnje i pred očevom ljubomorom, zbog povezanosti s majkom dijete se mora odreći svojih seksualnih želja upućenih majci kao i svojih neprijateljskih želja usmjerenih protiv oca.⁴⁶ „Nad-ja“ također utjelovljuje unutrašnju instancu moralnih zahtjeva, čiji je prvotni zadatak odgajanje djeteta kroz razne zabrane. Pojedinaac u tome procesu želi osjetiti kako ga autoriteti vole i strahuje od njihova

⁴¹ Usp. Uwe HARTMANN, Sigmund Freud and His Impact on Our Understanding of Male Sexual Dysfunction, u: *The Journal of Sexual Medicine* 6 (2009.), 2332–2339. Freudovi spisi jasno ukazuju na nužnost razmatranja i rješavanja intrapsihičkih i međuljudskih sukoba u ocjenjivanju i liječenju muškarčevih seksualnih disfunkcija.

⁴² Usp. Alojz HOBLAJ, *Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo*, 258.

⁴³ Usp. Ermanno PAVESI, *La crisi della famiglia e l'ideologia della „morte del padre“*, 62–63., Teza je to prema kojoj razvoj svakog čovjeka slijedi razvoj čovječanstva.

⁴⁴ Usp. Isto, 66.

⁴⁵ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 220. Freud sâm je težio tome da se identificira s duhovnim židovskim učiteljima.

⁴⁶ Usp. Željko SENKOVIC, Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 1, 63.

neprijateljstva te zadovoljava svoje samoljublje tako da se poistovjećuje s autoritetima.⁴⁷ Freud naglašava kako se dijete prije svih objektivnih odnosa poistovjećuje s ocem.⁴⁸

„Ja“ ili „ego“ najkasnije je razvijena te najizbirljivija instanca duševnog ustrojstva. „Ja“ predstavlja sjedište pojma o sebi te svih racionalnih i spoznajnih procesa, odnosno stupanj strukture ličnosti koji ulazi u odnose sa stvarnošću, oblikujući ravnotežu između nagonskih („id“) i moralno-etičkih („super-ego“) težnji i vrijednosti čovjeka.⁴⁹ U svojoj genezi „ja“ je labilno, te se pod određenim uvjetima može unazaditi na neke ranije razvojne stupnjeve. Djelatnost „ja“ teče u dva smjera: ovladavanjem vanjskim svijetom - društvo, norme, obitelj; te ovladavanjem unutrašnjim svijetom nagona što potječu iz „ono“ ili „id“-a. Sve dok je „ja“ srazmjerno slabo ono nije doraslo zadatku ugnjetavanja i suzbijanja nagonskih poticaja koje su društveno neprihvatljive. To mu uspijeva tek putem izgrađivanja i razvitka „nad-ja“ kao i društvenim odnosom prema autoritetima. Ono što je odlučujuće u odnosu „ja“ prema „nad-ja“, kao i u odnosu pojedinca prema autoritetima jest njegov emocionalni karakter. „Ja“ tako balansira između zahtjeva „id“-a, koji su neobuzdani i nerealni; te zahtjeva „nad-ja“, koji su strogi i ograničavajući.

„Id“ ili „ono“ je prirođeni, animalistički dio strukture osobnosti, koji bez obzira na posljedice zahtijeva izravno zadovoljenje svojih impulsa. Freud ga je držao izvorom libida i »prvim nesvjesnim« kojim upravlja načelo užitka.⁵⁰ Libido funkcionira po načelu ugone i svoje potrebe želi zadovoljiti što prije jer je dinamika psihičkog aparata određena principom ugone. „Id“ se suprotstavlja „ja“ pa libido nadjačava čovjeka svojim nagonom ili se podvrgava kontroli „ja“. U osnovi tu je riječ o predrasumi praksi u specifično hedonističkom smislu, kako to tvrdi Senković.⁵¹ Budući da se princip ugone može samo ograničeno realizirati, tj. nikad u potpunosti, Freudov hedonizam je izrazito pesimističan. Pojedinaac, točnije muškarac, svojim radom i vremenom utrošenim na razne kulturne sadržaje razmješta svoj libido na druge sadržaje te suspreže seksualni nagon.⁵² Presnažan libido smanjuje čovjekovu snagu za znanstveno i tehničko gospodarenje nad prirodom dok kultura kao regulator međuljudskih odnosa rasterećuje pojedinca u njegovoj uvjetovanosti „id“-om i postaje zaštita od pretjeranih nagona prirode.

⁴⁷ Usp. Erich FROMM, *Autoritet i porodica*, Naprijed-Nolit, Zagreb, 1986., 60-72.

⁴⁸ Usp. Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es*, u: *Gesamelte Schriften*, Bd. VI., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1925-1934., 375.

⁴⁹ Usp. Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, Novi Liber, Zagreb, 2003., 297.

⁵⁰ Usp. Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, u: <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=26893> (viđeno: 2. svibnja 2020.)

⁵¹ Usp. Željko SENKOVIĆ, *Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi*, 57.

⁵² Usp. Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, u: *Gesamelte Werke*, Bd. XIV, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1968., 463.; usp. Željko SENKOVIĆ, *Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi*, 57.

Kao izraziti racionalist Freud se uklapa u vremenski trend pada vrijednosti emocionalnog u korist intelektualnog osnaživanja volje. Cjelokupnu unutarnju prirodu čovjeka koja sadrži osjećaje, ljubav, predanost i nježnost treba podložiti.⁵³ Intelektualnome „ja“ muškarca pripada gospodstvo pa Freud hvali snagu muškog osvajača koji sve okolnosti (obitelj, brak, posao) podvrgava svojoj volji.⁵⁴ Muškarac se prema freudovskom nacrtu smješta na poziciju svemoći kako bi kompenzirao beznadnost Božje napuštenosti, uočava Richter.⁵⁵ Takav stav nesumnjivo otkriva i vjekovni muški strah od vitalne superiornosti i moći žene, osobito na području unutarnjeg svijeta osjećaja. Može se primijetiti kako teorija libida otkriva težnju prema zadovoljstvu zasnovanu na potrebi uklanjanja svake čovjekove nemoći, nevolje i oskudnosti. Postavljajući dakle načelo libida kao primarnu motivaciju ljudskog čina Freud naglašava represivno djelovanje autoriteta pa prema takvoj logici otac, civilizacija, obrazovni sustav, kao i razni oblici vlada, moralne norme, religije, utjecaji Boga, sprečavaju pojedinca u slobodnu izražavanju seksualne vitalnosti.⁵⁶ Takvi sustavi su represivni. Zato se u freudovskom sustavu majčinstvo promatra kao stvarnost biološkoga reda, a očinstvo kulturološkoga reda.

Umjetnost, literatura i kultura 20. stoljeća nerazumljivi su bez psihoanalize i Freudova utjecaja, što osobito vrijedi za novu koncepciju obitelji i očinstva. Iako se kriza očinstva nazirala stoljećima, ona je pod utjecajem neofreudovskog istraživanja dodatno ubrzana. Važno je istaknuti kako je Freud nagovijestio krizu očeva i njihovo nestajanje koje se sve više intenziviralo.⁵⁷ Psihoanaliza svojim premještanjem pozornosti s oca na majku naglašava prednost majčinskog i intimnog odnosa naspram onog očinskog i socijalnog. Ovdje se uočava tendencija čitave zapadne civilizacije: povlačenje pojedinca iz društvene dimenzije, iz religioznih i sekularnih iskustava zajedništva. To povlačenje označilo je pobjedu individualizma i privatnosti, a nastali spor između psihoanalize i oca nije se razriješio nego je pretvoren u neizravno neprijateljstvo. Freudov utjecaj ostao je dalekosežan pa se njegov doprinos nerijetko tumači kao „vrhunac zapadnjačke racionalnosti, kao krajnju supremaciju racionalnog mišljenja koje je u svom prosvjetiteljskom zanosu krenulo racionalizirati i posljednju stvar, to jest – nesvjesno.“⁵⁸ Freudovi nasljednici zastupaju još naglašeniji stav isključivosti prema ocu i time ga tjeraju na rub.

⁵³ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 189.

⁵⁴ Usp. Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, 435.

⁵⁵ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 191.

⁵⁶ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 34.

⁵⁷ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011., 16-18.; usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 221.

⁵⁸ Željka MATIJAŠEVIĆ, Psihoanaliza i New Age, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 1, 47-56.

Freuda je dugodišnje prijateljstvo povezalo s Carlom Gustavom Jungom (1875.-1961.) o čemu svjedoče intenzivne i živahne razmjene pisama.⁵⁹ Jung je postao najprije zagovornik Freudovih stavova, no kasnija točka razlaza postaju različiti stavovi prema religiji kao i prema parapsihološkim pojavama. Jung u svojoj knjizi „Wandlungen und Symbole der Libido“⁶⁰ iz 1912. kritizira Freudov koncept libida te prenaplaćivanje važnosti seksualnog nagona koji proizlazi iz djetinjstva dotične osobe. Sveobuhvatno razumijevanje ljudskih bića u njihovoj društvenoj dimenziji, prema Jungu, valja dopuniti velikim kolektivnim slikama koje upravljaju našim iskustvima. Povezanost pojedinca i „kolektivnog nesvjesnog“ uspostavila je upravo njegova psihologija. Takvim se pristupom pokušava povratiti prvobitno čovjekovo psihičko jedinstvo razbijeno na suprotnosti koje pojedinac pokušava prevladati, ali u tome rijetko uspijeva.⁶¹ Naglašavajući snažnije društveni kontekst, Jung se uklapa u postfreudovski pristup u kojemu se mnoge izvorne psihoanalitičke teze sociologiziraju, nerijetko i na površan način.⁶² Još jedna osobina Jungove psihologije je zanimanje za "ovdje i sada" za razliku od freudovskog vraćanja na pacijentovu daleku prošlost. Jungovo istraživanje bavi se pretežno sekundarnom fazom u kojoj se događa prijelaz na trijadu, to jest ostvaruje se djetetov odnos s grupom, kolektivom i društvom.⁶³ U prvoj životnoj fazi djeteta naglasak je na tjelesnoj vezi u kojoj postoji samo jedan, primaran odnos, onaj s majkom.

Erich Fromm (1900.-1980.) drži da karakternu strukturu pojedinca izgrađuje cjelokupno životno iskustvo, a ne samo rana mladost. Ukazuje na važnost društva, dajući društveno-teorijsku redefiniciju karaktera u svojoj „analitičkoj socijalnoj psihologiji“, kako naziva svoje stajalište.⁶⁴ Pitanje o čovjeku za Fromma nije samo pitanje o pojedincu nego i o društvu, državi, ali i svim oblicima u kojima čovjek organizira i sistematizira svoj duhovni i praktični život; riječ je „o svim oblicima čovjekovog zajedničkog stvaralaštva“. ⁶⁵ I Fromm naglašava odnos prema autoritetu, osobito prema ocu, kao najistaknutiju odliku karaktera. Sve

⁵⁹ Usp. Sigmund FREUD - Carl Gustav JUNG, Briefwechsel (ur. William McGUIRE - Wolfgang SAUERLÄNDER), S. Fischer, Frankfurt 1974., XVII.

⁶⁰ Carl Gustav JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001.; usp. Deirdre BAIR, *C. G. Jung. Eine Biographie*, Knaus, München 2005., 169. i 301.

⁶¹ Usp. Ermanno PAVESI, *La crisi della famiglia e l'ideologia della „morte del padre“*, 66.

⁶² Usp. Željko SENKOVIĆ, *Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi*, 64-65.

⁶³ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 221-222.; usp. Michele NOVELLINO, *L'arco e la freccia*, 65., Valja barem spomenuti ime Jacques Marie Émile Lacana (1901.-1981.) francuskog psihoanalitičara i psihijataru koji je dao značajan doprinos psihoanalizi i filozofiji te je nerijetko nazvan najkontroverznijim psihoanalitičarem nakon Freuda. Lacan je više od drugih podcrtao Freudovu postavku o ocu: otac je organizacijski princip i prenosnik međugeneracijskog morala.

⁶⁴ Usp. Erich FROMM, *Autoritet i porodica*, 10-11.

⁶⁵ Nenad VERTOVŠEK, Frommov 'čovjek za sebe' kao slobodno stvaralačko biće prakse, u: *Metodički ogledi: časopis za filozofiju odgoja*, 20 (2013.) 2, 88.

dok otac živi, njegova je volja jedini zakon, a nada u samostalnost i nezavisnost su, svjesno ili nesvjesno, povezani s očevom smrću.⁶⁶

Drugi val psihološkog teoretiziranja o muškosti snažno se pokrenuo u posljednjim desetljećima 20. stoljeća, osobito u Sjevernoj Americi. U početku je taj pokret potaknut teorijama koje je razvila Melanie Klein (1882.-1960.) na tragu Jungove psihologije. Klein je doprinijela razvoju moderne psihoanalize usmjerivši se na ranije faze dječjeg razvoja. Taj njezin rad privukao je mnogo pažnje. Osobito se to odnosi na istraživanja o zavisti koju dječak razvija prema majčinom tijelu (dojkama). U skladu s tim, fokus se premjestio na činjenicu da dječak, prije nego što čezne „posjedovati“ majku, želi biti ujedinjen s majčinskom ljubavlju i naklonošću.⁶⁷ Dok je Freudova psihoanaliza stavljala snažan naglasak na koncept nagona i tako ljude promatrala prije svega kao pojedince, Klein skreće pozornost na interakciju majka-dijete. Način na koji dijete doživljava svijet i očekivanja s kojima mu pristupa oblikuju se kroz odnos sa skrbnicima.⁶⁸ Klein u razvojnom tijeku čovjeka ističe socijalizaciju u kojoj prije ili kasnije dijete svoj pogled upire na oca ili neku drugu odraslu osobu koja ga okružuje. Ralph R. Greenson (1911.-1979.) i Robert Jesse Stoller (1925.-1991.) nešto su kasnije formulirali koncept poznat kao hipoteza *de-identifikacije*,⁶⁹ prema kojoj se mali dječak mora otvoriti u svojoj identifikaciji, prekinuti vezanost s majkom i tako započeti identificiranje s ocem. Samo tako može razviti normalan i zdrav osjećaj muškosti.

Kritičari modela prema kojem dječaci moraju prekinuti svoju identifikaciju s majkom i odbaciti svoje ženske odlike te se poistovjetiti s ocem naglašavaju da su takve prisilne podjele teoretski i klinički problematične i u konačnici mogu dovesti do psihopatologije. Stoga se valja čuvati krajnosti pa suvremena literatura naglašava inherentnu psihološku biseksualnost i stajalište da su dijalektička ravnoteža između muškoga principa (karakteriziranog granicama, definicijama, razlikovanjem i stvaranjem) i ženskoga principa (koji predstavlja fluidnost, receptivnost, kreativnost, integraciju) neophodni za zdravo sazrijevanje.⁷⁰ No svakako ostaje činjenica kako očeva uloga ne smije biti zanemarena, jer on ima posebno značenje za

⁶⁶ Usp. Erich FROMM, *Autoritet i porodica*, 43.

⁶⁷ Usp. Michael DIAMOND, *Männlichkeit – ein schwer zu fassender Begriff. Uranfängliche Verwundbarkeit, Mangel und die Herausforderungen der männlichen Entwicklung*, u: METZGER, Hans-Gert– DAMMASCH (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression. Zur Psychoanalyse männlicher Identität und Vaterschaft*, Frank, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2017., 40.; usp. Melanie KLEIN, *Die Psychoanalysedes Kindes*, u: Ruth CYCON (ur.), *Gesammelte Schriften. Band II.*, Frommann-holzboog, Stuttgart, 1997.

⁶⁸ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 234.

⁶⁹ Usp. Michael DIAMOND, *Männlichkeit – ein schwer zu fassender Begriff*, 41-44. Greenson i Stoller pretpostavljaju da su dječaci prirodno obilježeni ženstvenošću pa tu odliku moraju naučiti odbacivati kako bi razvili zdrav identitet. Danas znamo da se pretpostavka takve protoženstvenosti ne može potvrditi.

⁷⁰ Usp. Gerald I. FOGEL, *Riddles of Masculinity: Gender, Bisexuality, and Thirdness*, u: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54 (2006.) 4, 1139-1163.

strukturiranje afektivnog sustava djeteta. U njegovu nedostatku dječaci često imaju teškoće koje se odražavaju u agresivnim sukobima i u sporijem usvajanju prikladnog ponašanja. Zbog svoje razigrane, motorički orijentirane prirode, otac je posebno važan za regulaciju dječakovih agresivnih nagona.⁷¹ Budući da se majka kad je riječ o dječaku, ranije odvajala od primarnog odnosa nego što je to slučaj s djevojčicom, dječak je više ovisan o ocu kao muškom objektu identifikacije. Promatrajući današnje društvo postaje očito kako dječaci nalaze sve manje mogućnosti da u svojim obiteljima i u društvu razviju i njeguju muški identitet, a time i samopotvrdu svoje muškosti. Mnogi od njih odrastaju uz samohrane majke bez prisutnosti oca. U jaslicama i vrtiću ti se dječaci obično susreću samo s odgajateljicama.⁷² To isto se ponavlja u osnovnoj, a vrlo često i u srednjoj školi, gdje su muški učitelji u manjini. Sve to samo produžuje nedostatak muške figure u sazrijevanju.

Postfreudovska psihologija neizravno je odgovorna i za globalni napredak individualizma u većini društava, čiji utjecaj raste dramatičnom brzinom.⁷³ Povećanje indeksa individualizma povezan je s povećanjem fokusa na sebe (narcizam) i smanjenjem pridržavanja normi. Rast individualizma osobito je pomogao ženama da odgovore na radikalne promjene svoga položaja 1960 -ih i 1970 -ih.⁷⁴ Takav razvoj događaja svakako utječe na psihoanalitička istraživanja u kojima je sve veća važnost dana ženi, dok je očeva uloga manje vrednovana. Suvremeni ženski politički oslobodilački pokreti dodatno su utjelovili ovaj trend u psihoanalitičkom svijetu. U 21. stoljeću društveno-kulturni fenomeni kao što su feminizam, kontrola rađanja, uvođenje reproduktivnih tehnika i pokret za oslobađanje homoseksualaca snažno su uzdrmali kategorije muškarca i žene, pa je došlo do dublje revizije uloga majke i oca. Ta revizija još uvijek je u tijeku.⁷⁵ Na neke od ovih izazova svratit ćemo dodatnu pozornost u nastavku našeg istraživanja.

Zaključujemo na kraju ove cjeline kako je psihologija, a osobito psihoanaliza, potakla neka važna pitanja koja osvjetljavaju očinsku ulogu. Međutim, doprinijela je i ubrzanom razvoju očinske krize. Psihologija je nedvojbeno dala značajan doprinos interdisciplinarnom

⁷¹ Usp. Nils DÖLLER – Mirjam WEISENBURGER, Männlichkeitsentwicklung zwischen konstruktiver und destruktiver Aggression. Annäherung an psychoanalytische Theorien, u: Frank DAMMASCH – Hans-Gert METZGER – Martin TEISING (ur.), *Männliche Identität, Psychoanalytische Erkundungen*, 126-127.; usp. James M. HERZOG, Frühe Interaktionen und Repräsentanzen: die Rolle des Vaters in frühen und späten Triade; der Vaters Förderung der Entwicklung von der Diade zur Triade, u: Dieter BÜRGIN (ur.), *Triangulierung: Der Übergang zur Elternschaft*, Schattauer, F.K. Verlag, Stuttgart, 162-178.

⁷² Usp. Eike HINZE, *Der Wandel Männlicher Identität in neuerer Zeit – der Einfluss der Zeitgeschichte*, 97.

⁷³ Usp. Henri C. SANTOS - Michael E. W. VARNUM - Igor GROSSMANN, Global Increases in Individualism, u: *Psychological Science*, 28 (2017.) 9, 1228–1239. Autori su istraživanje proveli u 78 zemalja komparirajući podatke iz preko 50 godina unazad.

⁷⁴ Usp. Brent W. ROBERTS, Changes in Culture, Changes in Personality: The Influence of Individualism in a Longitudinal Study of Women, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 72 (1997.) 3, 641-651.

⁷⁵ Usp. Michele NOVELLINO, *L'arco e la freccia*, 66-67.

razmatranju ljudskog otuđenja, pokušavajući cjelovito promatrati teškoće i izazove suvremenog čovjeka.

2.3. Sociološki vidik krize očinstva

Očeva figura nedvojbeno je važna za fizički, psihički i moralni rast djeteta. Biti otac ne uključuje samo biološko stvaranje, nego, i još više, duhovno, psihičko, kulturno i intelektualno podizanje vlastitog potomstva.⁷⁶ Dok je majčinstvo, osobito s obzirom na odgoj djeteta i na afektivni odnos dijete-majka, u javnom mijenju i u svim područjima života više-manje čvrsto etablirana kulturološka vrijednost, to isto ne može se tako jasno reći za očinstvo. Potrebno je stoga prevrednovanje očinstva, kako tvrde autori.⁷⁷ Kriza očinstva ima mnogo svojih sastavnica i nagrizi muškarca u onim vrednotama u kojima sebe prepoznaje kao muškarca, a to su: kreativnost, snaga i um. Tu civilizacijsku, socio-psihološku i kulturološku pa i religijsku krizu muškog identiteta koja potresa zapadni svijet, u stopu prati kriza i na relaciji muž-žena općenito pa onda i u braku, odnosno u obitelji.

Status, samopoštovanje i identitet muškarci, ali i sve više žena, stječu kroz plaćenu djelatnost. Nijedna druga tehnika životnog ponašanja ne veže pojedinca tako snažno na realnost kao što je to rad.⁷⁸ Mnogi muški zaposlenici puno vremena provode na radnome mjestu pa su nerijetko duže na poslu nego kod vlastite kuće. Posao je stoga, kako primjećuje Gesterkamp, za mnoge muškarce neka vrsta doma, odnosno protuteža za život u privatnoj obiteljskoj sferi koji je označen kao više ženski princip.⁷⁹ Iako, bit će o tome još riječi, i taj princip proživljava svoje promjene. I dalje vrijedi kako je nezaposleni muškarac osobito snažan simbol straha, jer je zarađivanje novca promatrano kao muški oblik brige naspram ženine odgovornosti za obitelj i zajednički dom.

Proces industrijalizacije, koji je zahvatio Europu i veći dio svijeta u 19. stoljeću, izvršio je bitnu i dalekosežnu promjenu na očinsku ulogu. Tim procesom bitno se mijenja društvena i obiteljska slika. Industrijalizaciju shvaćamo kao spontani ili društveno usmjeren

⁷⁶ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Kriza očinstva*, 418.

⁷⁷ Usp. Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, Die Rolle des Vaters. Forschungsergebnisse und Perspektiven für eine neue Familienpolitik, u: Richard ROHR - Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, *Vater, Sohn und Männlichkeit. Wieder Mann zum Mann wird*, Topos, Kevelaer, 2011., 83.

⁷⁸ Usp. Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag Frankfurt, 1955., 110.

⁷⁹ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle. Männlicher Lebensstil und der Wandel der Arbeitsgesellschaft*, Lit Verlag, Münster, 2004., 28-34.

proces uvođenja i razvoja industrijske proizvodnje.⁸⁰ Tri glavna procesa industrijalizacije su: podjela rada, novi proizvodni odnosi i urbanizacija prilagođena tim uvjetima. U početnoj fazi industrijalizacije razvijala se najprije laka industrija (tekstilna), uz ekstenzivno korištenje radne snage, a poslije sve više teška industrija. Već se u samome početku industrijalizacija pokazala bitnim preduvjetom gospodarskog napretka, dok je razvoj industrije povratno utjecao na ubrzani razvoj poljoprivrede, prometa, građevinarstva, trgovine i energetike, te je doveo do velikih promjena u strukturi stanovništva (razvoj gradova, porast broja građanstva).

Do industrijalizacije su vanjski, društveni zahtjevi davali više prostora prisutnosti oca i zato je simboličko poimanje oca imalo općenito jedan cjenjeniji status. Simbolička slika oca izrazito je varirala među kulturama i mnoge slike oca bile su autoritarne i devijantne u vlastitim kontekstima. No, prema suvremenim povijesnim istraživanjima, slika oca u ranijim vremenima zapravo nije bila tako stroga i autoritarna kao što se pretpostavlja. Neka istraživanja donose opise emocionalnih odnosa u srednjovjekovnoj obitelji koji se jako razlikuju od onoga što se često zamišlja na stereotipan način.⁸¹ Naime, otac je služio kao pomoć u odgoju i u djetinjem traženju identiteta, pa je djetinji život bio „patrijacentrična povijest“, kako ju naziva Zoja.⁸² Otac je bio figura uz pomoć koje se vrednuju sva događanja života, društva i svijeta, te predstavlja čuvara i prenositelja određenih životnih vrijednosti koje djeca uče uz njega.⁸³ Nema sumnje da je prenošenje iskustva i znanja također jamčilo priznanje očeva od strane djece, osobito sinova.

Industrijalizacija bitno mijenja stilove očinstva, na što osobito utječe miješanje kultura u procesu urbanizacije. Model oca kao hranitelja koji je odgovoran za financijsko uzdržavanje supruge i djece pojavljuje se u Europi s porastom industrijskog kapitalizma u 19. stoljeću. Takav način života na prvi pogled pogoduje održavanju očinskog autoriteta. No, takvim razvojem na snazi gubi očeva pedagoška uloga, jer je industrijski proces omogućio masovni rad u pogonu izvan privatnog i obiteljskog okruženja. Dijete industrijskog doba više ne zna što njegov otac radi jer nije blizu na kućnom imanju, već daleko u gradu pa otac svojoj vlastitoj djeci vremenom postaje stranac. Kad je seosku obitelj zahvatio ritam gradskog života, urušava se psihičko jedinstvo obitelji jednom zauvijek, dok proizvodnja postaje

⁸⁰ Usp. Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, u: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=27358> (viđeno: 14. travnja 2020.)

⁸¹ Usp. Simone KORFF SAUSSE, *Das Vaterwerden in Familie und Gesellschaft heute*, 94., usp. Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe s.)*, Aubier, Paris, 1998. Lettovo istraživanje pokazuje vrlo snažnu prisutnost oca u životu djece. Uloge oca i majke često su zamjenjivane. Za razliku od često uvriježenih ideja otac igra vrlo važnu ulogu u podizanju svoga djeteta.

⁸² Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 166-169.

⁸³ Usp. Dinko TOMAŠIĆ, Plemenska kultura i njeni današnji ostaci, u: *Društvena istraživanja*, 2 (1993.), 6 (8), 889-906.; usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 11.

središnja društvena kategorija oko koje se sve vrti.⁸⁴ Osiromašenje seoskog stanovništva, rast gradskog stanovništva i nove mogućnosti zaposlenja tjeraju sve veći broj radnika u tvornice, što je temeljito uzdrmalo obiteljsku koheziju, dok je potreba za zaradom oca odvela sve dalje od obitelji.

Radnici od sada teže sve većem ostvarenju koje je usmjereno na profit. Stalno usavršavanje samoga sebe postaje norma djelovanja jer potiče ugled pojedinca, ali ujedno se odražava i na dobrobit tvrtke i tržišne cijene robe.⁸⁵ Upravo zato industrijska revolucija prirodu i društvo postepeno pretvara u kontinuirani i ujednačeni strojni svijet, što za posljedicu ima nagrizanje i kvarenje stabilnosti socijalnih odnosa.⁸⁶ Iako je blagostanje doseglo dotada nezamislivu razinu, ono je popraćeno nestabilnim obiteljskim odnosima, od čega se obitelj do danas nije oporavila. Rastavljanje posla i privatnog života u industrijskom društvu značilo je razdvajanje očeva od njihovih obitelji. To će se dodatno pojačati uvođenjem školske obveze, kada u ime prava djeteta i države djeca bivaju još više otrgnuta od obitelji pa otac više nije odgovoran za odgoj djece. Otac je sve manje bio most koji je dijete povezivao sa životom odraslih, javnim angažmanom i odgovornošću.⁸⁷ Dakle, prva desetljeća industrijalizacije promijenila su u potpunosti paradigmu i strukturu vremena koja su bila izgrađena u agrarnom životnom okruženju.⁸⁸ Industrijski rad dosta je udaljio oca od obitelji i djece, klasična slika oca ušla je u dugu transformaciju, koja je i danas u tijeku.⁸⁹ Manufaktura je razdvojila radno mjesto od privatnog životnog prostora i radno vrijeme od slobodnog vremena.

Svakako da je u ovome kontekstu važno spomenuti utjecaj Karla Marxa (1818.-1883). On je težio znanstvenoj analizi i kritici kapitalizma te postao jedan od najutjecajnijih teoretičara socijalizma i komunizma. Marxova misao polazi od kritičke raščlambe cijeloga sklopa postojećega svijeta u kojem nastoji razotkriti izvore, oblike i bît otuđenja čovjeka.⁹⁰ Ekonomsko otuđenje osnovica je i izvor svih drugih otuđenja (u filozofiji, znanosti, ćudoređu, religiji i umjetnosti). Čovjek ujedno otuđuje svoj odnos prema drugim ljudima: u braku,

⁸⁴ Usp. Majda HRŽENJAK, „A Qualitative Study of Labour Market Precarisation and Involved Fatherhood in Slovenia“, u: *Revija za sociologiju*, 47 (2017.) 2, 207-232.

⁸⁵ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 48-49.

⁸⁶ Usp. Otto ULLRICH, *Forschung und Technik für eine zukunftsfähige Lebensweise*, Manuskript, Berlin, 2001., 11. Danas u ovom kontekstu preoblikovanja i prevrednovanja svakako valja istaknuti ulogu medija.

⁸⁷ Usp. Susan FALUDI, *Männer – das betrogene Geschlecht*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2001., 616.

⁸⁸ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 66-67.

⁸⁹ Usp. Michele NOVELLINO, *L'arco e la freccia*, 58-59. Autor naglašava kako suvremeno zapadno društvo karakterizira nedostatak ličnosti mentora. Taj nedostatak proteže se sve od industrijalizacije. Uloga mentora je u prijašnjim vremenima bila da uvodi mladog muškarca u društvene i radne aktivnosti.

⁹⁰ Usp. Tomo VEREŠ, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom. Misao i praksa u djelu Karla Marxa*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1981., 73-77.

državnim i pravnim ustanovama; a ekonomsko otuđeni svijet za Marxa postaje prostor divovske proizvođačke uspješnosti, to jest svijet kapitalističke proizvodnje. Kapitalizam poimamo kao dinamični oblik ekonomske djelatnosti koji se stalno razvija te je ugrađen u temelje moderne civilizacije s prvotnim ciljem da beskonačno uvećava proizvodnju i potrošnju dobara i usluga.⁹¹ Marx osobito kritizira privatno vlasništvo koje je čovjeka učinilo ograničenim i jednostranim. Privatno je vlasništvo prema Marxovom sudu uzrok i posljedica svih zala otuđenog svijeta jer izopačuje ljudski rad pretvarajući ga isključivo u zarađivanje. Privatno vlasništvo kida pojedinca od društva zatvarajući ga u granice sebičnosti.⁹² Takve ideje su samo pojačale potrebu da čovjek sebe ostvaruje promijenom izvanjskih stvari, pa tako i radnih odnosa i posjeda.

S obzirom na našu temu važno je reći kako se Marxova kritika dotiče obitelji, ali i religije. Poznato je da je Marx odlučno prihvatio Feuerbachovu kritiku religije te ju dodatno zaoštrio proglašivši religiju ne samo posljedicom pogrešnoga mišljenja, već i produktom poremećenog svijeta. Iz toga proizlazi njegovo shvaćanje čovjeka koje je materijalističko, stoga ne čudi da će u kontekstu Marxove misli privilegirano mjesto dobiti industrija i ekonomija koja će odlučivati o odnosima „čovjek-čovjek“ i „čovjek-priroda“.⁹³ S obzirom na kritiku obitelji Marx osobito proziva one buržoazijske. Buržoazija ima kontrolu nad sredstvima pa je zato povijesni neprijatelj proletarijata. Buržoazija radi svoga bogaćenje iskorištava snagu radnika i seljaka te izdaje očekivanja proletarijata i na kulturološkom planu.⁹⁴ Marx se s Friedrichom Engelsom (1820.-1895.) nada radikalno novim društvenim odnosima u komunističkoj zajednici, s pomoću komunističkih 'reformi'. Nikada nisu skrivali prezir prema ondašnjem tradicionalnom obliku obiteljskih odnosa pa niječu i povijesno shvaćanje obitelji s naturalističkim objašnjenjima tvrdeći kako prvobitno i prirodno stanje čovječanstva nije bila obitelj, već odsutnost obitelji.⁹⁵ Obitelj je izvor privatnog vlasništva, a time i uzrok otuđenja i iskorištavanja, dok je monogamija doprinijela institucionalizaciji ropstva žena i nagovjestila klasni sukob. U takvu viđenju obitelj je povijesna nadstruktura

⁹¹ Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, u: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=27358> (viđeno: 17. travnja 2020.) Kapitalizam se najprije razvio tijekom uspona industrijalizacije u Engleskoj, da bi poslije potisnuo starije oblike lokalne proizvodnje i tržišta te zavladao sveukupnim ekonomskim životom.

⁹² Usp. Karl MARX, *Privatno vlasništvo i komunizam*, 245., citirano prema: Tomo VEREŠ, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, 114.

⁹³ Usp. Domagoj MATIĆ-Ivan KOPREK, Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“, u: *Obnovljeni život*, 69 (2014.) 3, 382-383.

⁹⁴ Usp. Luciano GALLINO, *Sociologia dell'economia e del lavoro*, Utet Università, Torino, 1989., 142-143.

⁹⁵ Usp. Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Das Kommunistische Manifest*, u: *Marx-Engels-Werke IV*, 465. u: <http://www.mlwerke.de/me/me04/index.htm> (viđeno: 29. ožujka 2020.); usp. Ivan KOPREK, Razarajući čimbenici braka i obitelji, u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.) 3, 765.

koja je određena da bude prevladana u nužnom prijelazu iz građanskoga u besklasno društvo, odnosno u anarhično društvo koje će biti utemeljeno na konačnome nestanku obitelji, privatnoga vlasništva i države.

Monogamija je samo jedna faza među brojnim drugima i nema nikakvoga razloga pretpostaviti da je ona konačno stanje, zato što je uostalom institucija suprotna ljudskoj prirodi.⁹⁶ Ukidanjem privatnog vlasništva i uvođenjem socijalizma pospješit će se raspad obitelji, a u komunističkom društvu bi se isbrisala svaka prirodna povezanost roditelja s biološkom djecom, zato što nijedna obiteljska prisila ne smije ometati slobodu čovjekovih odnosa.⁹⁷ Marx i Engels ujednu predlažu zamjenu kućnog obrazovanja socijalnim obrazovanjem što uključuje slanje djece u javne škole. Smatra se da djecu treba odgajati zajedno, kako bi društvo bilo jedna velika i skladna obitelj.⁹⁸ Marxov i Engelsov nacrt obitelji, u materijalističkoj koncepciji povijesti, ostavit će ambiciozno nasljeđe koje socijaliste i feministice nadahnjuje sve do danas.

U ovoj temi su korisne i teorije Maxa Webera (1864. – 1920.). On je vidio kapitalizam kao samo jednu od manifestacija racionalizacije suvremenog života. Mnoge oblike organizacije koje je Marx kritizirao, Weber je prepoznao i u raznim drugim društvenim odnosima te smatrao nužnim za racionalno djelovanje. Kapitalizam, kao i ostali odnosi po njegovu su mišljenju obilježeni bezličnošću, proračunatošću i ciljno-racionalnim ostvarivanjem interesa.⁹⁹ Ta bi se obilježja mogla pripisati i obiteljskim odnosima. Središnju duhovnu ulogu u prvotnom razvoju kapitalizma Weber pronalazi u usponu asketskoga protestantizma koji je naglašavao vrijednost rada i odgodu zadovoljstva radi ostvarivanja profita za daljnje ulaganje. Kasnije se kapitalizam udaljio od tih razloga, no možemo po uzoru na tu analizu pratiti i današnje nove oblike. Kapitalizam je ponegdje nastajao čak i prije industrijalizacije te nije nužno vezan s njom iako se oni međusobno usmjeravaju. Postoje mnogi oblici kapitalizma i nespretno je analizirati ukupnu sliku odnosa samo na jednom modelu. Važno je međutim imati na umu neka osnovna obilježja: temelj u privatnom

⁹⁶ Usp. Richard WEIKART, Marx, Engels, and the abolition of the family, u: *History of European Ideas*, 18 (1994.) 5, 658-662. Na Marxov stav o obitelji vjerojatno presudan trag je ostavio njegov boravak u Parizu 1843-1844. Tamo je boravio u krugu socijalista, a osobito Charlesa Fouriera. On je zagovarao zamjenu monogamnog braka sustavom koji omogućuje veće seksualne slobode.

⁹⁷ Usp. *Isto*, 664.

⁹⁸ Usp. Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Das kommunistische Manifest*, 476-481. Jedan od njihovih prijedloga je i ukidanje nasljedstva. To bi dodatno slabilo odnos roditelj-dijete te bi umanjilo snagu obitelji kao ekonomske jedinice. Bez privatnog vlasništva i s jednakim ekonomskim mogućnostima za sve, ne bi bila potrebna financijska potpora koju obitelj redovito pruža.

⁹⁹ Usp. Stephen KALBERG, Tipovi racionalnosti Maxa Webera: kamen temeljac za analizu procesa racionalizacije kroz povijest, u: *Amalgam*, 6-7 (2014.) 6-7, 79-111.

vlasništvu, kontrolavlastitih sredstava za proizvodnju, profit kao glavni cilj ekonomske aktivnosti, profit usmjeren vlasnicima, državni porez te slobodno kretanje radnika.

Revolucionari kapitalizma i marksizma od ondašnjeg oca traže da se pridruži njihovu pokretu, ali ne kao otac jer to je uloga za koju Marx smatra da je prevladana, nego u borbi za nove strukture koje bi zamijenile oca. Muškarac na radnome mjestu stvara horizontalan odnos s bezbroj drugih ljudi koji dijele njegovu sudbinu. On pripada masi koja posreduje kolektivni osjećaj moći.¹⁰⁰ Radnici se tako počinju udruživati na razini sindikata i bore se protiv siromaštva. I dok rasti prava muškarca na poslu, on istovremeno kao otac počinje osjećati nemoć i bijedu. Sve manje vremena provodi u obitelji, jer ga poslodavac lišava vremena zatvaranjem u tvornicu, a strojni svijet mu oduzima slobodu razmišljanja. Takav urbanizirani otac, istrgnut je iz svog seoskog života i lišen identiteta, pa postupno gubi poštovanje prema samome sebi i drugima. Iako gotovo neprisutan u obitelji, očinski autoritet pokušava ostati bespogovoran i sačuvati dominaciju u obitelji.¹⁰¹ Zbog fizičke odsutnosti očevi svoje zadatke često ispunjavaju kroz delegaciju svoje moći i autoriteta preko supruge ili druge odrasle osobe (očev brat, najstarije dijete, susjed itd.).

Novi patrijarhalni obrazac koji postupno počinje podrazumijevati „odsutnog oca“ bitno slabi afektivni odnos s djetetom/djecom pa se događa svojevrsno „isparavanje očinstva“.¹⁰² Sveopćim naglašavanjem slobodnog tržišta u takvom kapitalističkom svijetu ruše se i neki zakonski okviri, a čovjekove želje i proizvoljnosti sve više dobivaju na snazi. Očev je zadatak, između ostaloga, čuvati i utjelovljivati zakon jer otac uči postavljati granice i odgajati za život koji nije samo zadovoljstvo, uspjeh, potvrđivanje, sigurnost, nego također i gubitak, bol, nedostatak, napor.¹⁰³ No, prenaplašeni materijalistički govor za posljedicu ima gubitak oca i raspuštanje svakoga zakona, što je nametnuto vjerom u bezgraničnu slobodu subjekta koji se brine samo da udovolji svojoj potrebi za uživanjem.¹⁰⁴ Čovjek se ispunjavanjem očinstva uklapa u društveni poredak i tako prihvaća ograničenje naizgled nametnute neograničene slobode koju donosi narcizam. Prema Richteru riječ je velikoj duhovnoj korupciji zato što čovječanstvo vara samo sebe i svoje potomstvo usmjeravanjem na

¹⁰⁰ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 171., Bez snažne srednje klase koju podržava snažni otac, čini se da nijedna zemlja ili etnička skupina nisu uspjeli prijeći prag suvremenosti.

¹⁰¹ Usp. Ljiljana ČULIĆ, *Elementi promijenjenog očinstva u Hrvatskoj*, Diplomski rad, Sveučilište u Zadru. Odjel za sociologiju, Zadar, 2019., 14.

¹⁰² Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 172.

¹⁰³ Usp. Josip BOŠNJAKOVIĆ, Kriza očinstva: Zalazak i isparavanje očinstva te ponovno vraćanje ocu, u: *Đakovački vjesnik*, 503 (2015.) 5, 19-20.

¹⁰⁴ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre?* 26-27.; usp. Hans-Geert METZGER, *Der Übergang vom Mann zum Vater und die Phantasie der Untsterblichkeit*, 87.

trenutne prednosti i zadovoljstva.¹⁰⁵ Tako se postupno razvija proces u kojemu osnovna i jedina uloga oca postaje da bude nezamjenjivi hranitelj obitelji, odnosno da obavlja isključivo instrumentalnu ulogu, zapostavljajući afektivne, odgojne, zakonske i sve druge vidike svoga poslanja. Brisanjem duhovnih antropoloških temelja i reduciranjem na materijalno i žena (majka) počinje se osjećati manje vrijedna u svojoj dosadašnjoj ulozi. Gubeći svoj identitet, ostvaruje se na radnom mjestu, o čemu će još biti riječi.

Treba stoga ovdje zapaziti i izazove koje novo poimanje rada donosi na relaciji muškarac-žena. Muškarac nošen sviješću vlastite jedincatosti, svojim uspjehom želi potvrditi svoju originalnost pa je zvanje temeljni oslonac muškog identiteta.¹⁰⁶ U prošlosti je podjela zadaća unutar obitelji počivala pretežno na ženskoj generativnoj zadaći i muškoj proizvodnoj. Danas imamo novu situaciju pa su mnoge žene pronašle svoj identitet i izvan rađanja i odgajanja djece. Također, sve više majki ulazi u svijet rada, što je povezano i s činjenicom da se posao žene gotovo jednako vrednuje kao muškarčev, a u prošlosti to nije bio slučaj. „Žena je svoju egzistenciju zaštitila svojim radnim mjestom, redovitim mjesečnim primanjima, socijalnim i mirovinskim osiguranjem itd., a djeca dječjim doplatkom i jednako tako zdravstvenim osiguranjem, raznim stipendijama, te se ne vidi čemu bi to još trebala poslužiti »muška ruka«.“¹⁰⁷ Muškarac osjeća kako je njegova uloga uzdrmana i nesigurna.

U takvom novooblikovanome svijetu rada rastu očekivanja prema očevima da preuzmu dio zadaće skrbi i odgoja djece. Pretpostavlja se pojačan angažman muškaraca na pedagoškom i kućnom planu kako bi njihove supruge mogle raditi i napredovati. Upravo stoga je tema oca i njegovog odnosa prema obitelji i poslu danas prisutnija u javnoj diskusiji i politici nego što je bila prije nekoliko desetljeća. Kako bi žene mogle više raditi, od muškaraca se nerijetko očekuje uzmicanje i smanjenje radnog vremena. Međutim, raditi samo dio vremena mnogim muškarcima ne zvuči privlačno i kao da je ta tema za njih „tabu“. ¹⁰⁸ Većina muškaraca niti ne pomišlja na potpuno odustajanja od posla i rada kako bi cijelo vrijeme bili s djecom i obitelji. Za žene koje postaju majke društveno je pak sasvim prihvatljiva životna situacija u kojoj se odriču posla na račun djece i obitelji.

¹⁰⁵ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit. In der unerwachsenen Gesellschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2006., 82-84. Parola „ništa dugoročno“ koja je danas nametnuta u ekonomskoj tri dezorijentira ponašanje čovjeka i dokida povjerenje te potkopava najvažnije elemente samopoštovanja.

¹⁰⁶ Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, u: *Na granicama riječi. Zbornik u čast mons. Drage Šimundže*, Crkva u svijetu, Split, 2005., 262. Marasović nastavlja slikovito govoreći kako su muškarci doživjeli sudbinu konja: kao što su strojevi konju oduzeli i neusporedivo multiplicirali njegovu snagu, tako je tehnika zahvalila muškarcu na njegovoj snazi čak i na onom području koje koje je oduvijek bilo njegovo, a to je rat i vojne vještine. Sve je naime više žena među posadama nosača aviona i među pilotima ratnih letjelica.

¹⁰⁷ Isto, 270.

¹⁰⁸ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 76-80. i 110-114.

Rijetki muškarci svoje određenje pronalaze izvan djelovanja i rada.¹⁰⁹ Oni će nerijetko na određeno kraće ili duže vremensko razdoblje obiteljske obveze svesti na minimum, žrtvujući privatni život s obzirom na posao, karijeru i napredak. Međutim, kod majki ovakvo pravilo gotovo da ne vrijedi, jer čak i potpuno zaposlene majke rijetko se povlače iz svojih obiteljskih zadaća. Zapažamo dakle kako je pitanje žena postalo indirektno pitanje očeva, jer tko želi žene poslovno unaprijediti, mora misliti i o muškarcima i o njihovom ponašanju na poslu i u obitelji. Pozorni poslodavci odavno su zamijetili kako posao i privatni život trebaju biti u suglasju, kako bi održali učinkovitost i uspjeh. Ako su suradnici zadovoljni raste i produktivnost.¹¹⁰ Današnje novonastale okolnosti mogu biti prilika i za neke pozitivne aspekte. Ženin dobrodošao, koristan i nezamjenjiv društveni doprinos nikako ne smije obezvjeđivati majčinsku ulogu i obiteljske vrijednosti. Iako je nemoguće oživotvoriti nekadašnje obiteljske odnose, treba ih osmisliti na drugačije i kreativne načine.¹¹¹ Nevolja i izazov pred kojom se suvremena obitelj nalazi postaju prilika za slobodnijom gradnjom vlastite obitelji na vrijednostima. Nekad su možda društvene strukture bile povoljnije, ali baš zato jasna uloga oca nije bila slobodna, već servirana. To je prilika za novu, dublju zrelost oca i obitelji koji smisao nalaze među sobom a ne u tradiciji i ostalim društvenim strukturama.

U današnjoj digitalnoj ekonomiji sa svojim „turbo-mentalitetom“ možemo uočiti kolizije poslovnih interesa i zahtjeva privatnog života. Ta kolizija osobito se odražava na očinsku ulogu. U takvom okruženju često se događa premještanje dijela posla u obiteljski dom, što sa sobom nosi opasnosti da se granice privatnog i osobnog još više ponište. Ne može se više jasno definirati gdje završava posao i počinje privatni život, jer tjelesna prisutnost na radnom mjestu sve više gubi na značenju. Virtualni ured je tamo gdje se radnik nalazi; gdje je dostupan na mobitelu, laptopu i na internetu. Dobra je vijest da se može raditi svugdje i u svako vrijeme, ali je to ujedno i loša vijest, kako primjećuje Gesterkamp.¹¹² „Čovjek nije više u mogućnosti oteti se tehničkoj svemoći. Potrošačko društvo i osiguravajuća društva svojim pritiscima ubrzavaju opasnost »totalitarne države za zbrinjavanje« koja želi preuzeti odgovornost za sve.“¹¹³ Zato znanstveno tehnička revolucija koja je donijela veliki napredak

¹⁰⁹ Usp. Domenico SIMEONE, Obitelj na raskrižju. Mladi parovi u Italiji: i labilni i puni potencijala, u: *Concilium*, 52 (2016.) 2, 58.

¹¹⁰ O spolnim ulogama bit će još više riječi u jednom od narednih poglavlja gdje ćemo se dublje pozabaviti pitanjem feminizma i njegova utjecaja na očinsku ulogu.

¹¹¹ Usp. Dragan NIMAC, (Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu, u: *Obnovljeni život* 65 (2010.) 1, 33-34.; usp. Karin JURCZYK – Andreas LANGE (ur.), *Vaterwerden und Vatersein heute. Neue Wege – neue Chancen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2009.

¹¹² Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 68-69.

¹¹³ Alojz HOBLAJ, Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo. O suvremenim zloporabama i zapostavljanjima djece od strane roditelja, napose oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 261-262.

na planu rada i razvoja ima i svoju strašnu dinamiku jer ovisi više o novcu i tehnici nego o ljudima.

U životnoj strategiji postmodernih potrošača pravila igre stalno se mijenjaju. Slično se preslikava i na čovjekov identitet gdje karakteristika postmoderne životne strategije nije izgradnja identiteta, već izbjegavanje određenosti. Tako živimo u horizontu upotrebne vrijednosti, a odnos podređenosti i nadređenosti osnovni je princip međuljudskih odnosa.¹¹⁴ Stoga se često stvara umjetna potreba posjedovanja, u glavama pojedinaca ali i čitavih naroda pa i naše civilizacije. „Da bi se više trošilo, potrebno je više proizvoditi, a da bi se više proizvodilo, potrebno je uvesti bezdušnije oblike natjecanja na tržištu.“¹¹⁵ U takvom svijetu sve je manje empatije, osjećaja povezanosti, altruizma, a smanjena je odgovornost za slabije i za svijet budućnosti, svijet koji privremeno u balansu drži ženina veća sposobnost nošenja tereta i snaga povezivanja.¹¹⁶ Otac je ovdje pozvan biti snažnijim svjedokom neprolaznih vrijednosti i snage karaktera koje počesto nedostaju u ubrzanom ritmu zarade i napretka.

Zaključno možemo ustvrditi kako se u suvremenoj civilizaciji sve više odvaja svijet očeva od svijeta koji žive njihova djeca. Taj je proces započeo industrijalizacijom, a danas, usred mobilizacije i tehnološkog napretka, nameće nove izazove i pitanja. Jedna od većih poteškoća za očinsku ulogu suvremena je organizacija rada. Rad je toliko disperziran da se zbog njega razbija zajedništvo obiteljskog života. Otac troši sve više novca na svoju djecu, ali u njihovom životu vrijedi sve manje, zapaža Zoja.¹¹⁷ Danas čak radno vrijeme ulazi u ostali životni prostor zbog internetskog brisanja ograničenja prostora i vremena. Tako se obiteljski dom pretvara u drugo radno mjesto u kojem zbog sofisticiranosti rada djeca više ne mogu sudjelovati u kućnim obrtima, kao što su mogli nekoć u prošlosti. Dodatne teškoće izaziva narcisoidni mentalitet te sterilno prenamaglašavanje uživanja koji rezultiraju povlačenjem pojedinca iz suživota s drugima. To bitno otežava dijalog među generacijama i onemogućava obnoviti stari ideal „*pater familias*“-a.¹¹⁸ Također, zamjećujemo teškoće u odnosu muškarca i žene koji se temelji na novom poimanju rada koji sve više uključuje ženin doprinos. To

¹¹⁴ Usp. Renata JUKIĆ, Ekološko pitanje kao odgojno-obrazovna potreba, u: *Socijalna ekologija*, 20 (2011.) 3, 267.; usp. Krunoslav NIKODEM, Religijski identitet u Hrvatskoj. Dimenzije religijskog identiteta i socio-ekološke orijentacije, u: *Socijalna ekologija*, 13 (2004.) 2-4, 260.

¹¹⁵ Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2007., 85.

¹¹⁶ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Die Krise der Männlichkeit*, 207-214. „Čovjek gradi stroj, koji mu s jedne strane daje moć, ali ga s druge strane čini zamjenjivim“, tvrdi autor analizirajući apsurdnost situacije.

¹¹⁷ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 199.

¹¹⁸ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 70-71. *Pater familias* (latinski: otac obitelji) predstavlja glavu obitelji. Prema starijem Rimskom pravu, na temelju očinske vlasti (*patriapotestas*) *pater familias* imao je vrlo široke ovlasti nad pripadnicima obitelji, te je jedini slobodno raspolagao obiteljskom imovinom. Recalcatti zaključuje kako je nemoguće obnoviti obitelji s tako snažnom ulogom oca. Otac danas treba biti više okrenut budućnosti gradeći neki novi koncept prenošenja vrijednosti.

neminovno utječe na muškarčevu raspodjelu vremena na poslu i u obiteljskom ozračju. Primjetna je i pojava da suvremeni muškarac uopće ne želi biti otac, usred tereta, teškoća i odgovornosti s kojima se treba suočiti u tome pozivu. Mnogi muškarci ne žele odrasti, već ostati vječno nedozrelo dijete koje u sebi spaja zahtjev za sigurnošću s bezgraničnom lakoumnošću, tražeći sva prava, a ne želeći ni najmanju odgovornost.¹¹⁹ U takvom društvu bez očeva, novi se naraštaji odgajaju bez autoriteta i društvo se vraća u pretpovijest gdje je vladao zakon nasilja, odnosno zakon jačega. To je slično zakonu džungle pa se suvremeno post-patrijarhalno društvo predstavlja u biti kao pred-patrijarhalno.¹²⁰

Očinstvo treba više zaštititi kao vrijednost te poticati razvojne modele odgovornog očinstva. Predugo se razlikovalo dvije sfere - javno/posao/muško i privatno/obitelj/žensko te doprinijelo obiteljskom sustavu koji je preopteretio žene, a diskriminirao muškarce na planu odgoja. Tako se etabliroao obiteljski oblik života koji ne podržavaju većina žena i muškaraca.¹²¹ Pogotovo u velikim gradovima nastaje nova generacija očeva, koja u granicama svojih mogućnosti mijenja tradicionalnu sliku o ulogama spolova. No i danas je za roditelje, posebice male djece, velika poteškoća pomiriti ritam obiteljskog života s poslom.¹²² To postaje složeno političko, društveno, organizacijsko, ekonomsko i odgojno pitanje pa bi se u budućnosti na njega trebalo gledati višedimenzionalno.

2.4. Pedagoški vidik krize očinstva

Nastavljajući se na psihološke i sociološke dimenzije našega istraživanja u sljedećem koraku osvrćemo se na pedagošku dimenziju uloge oca. Pedagoški pogled na krizu očinstva zavređuje osobitu pozornost. Istraživačima nije promaklo kako se nerijetko zapostavljala bitna uloga oca u razvojnem procesu odrastanja djeteta.¹²³ Važnost majke toliko je isticana da je svaki drugi djetetov odnos ostao inferioran i neprimjetan, a time se neizravno stvorio i nerijetko napet odnos između sveprisutne majke/žene i odsutnog oca/muškarca. Stoga se pokazuje potreba da se fenomenu „očinstva“ u sadašnjoj fazi da više prostora za proučavanje i to iznad pukog teorijskog razumijevanja. Ipak ohrabruje primjetan i pojačan znanstveni interes za pitanje očinstva, vjerojatno i zbog negativne činjenice da u povijesti nije bilo

¹¹⁹ Usp. Mladen PARLOV, Očinstvo – poziv i poslanje, u: *Služba Božja*, 57 (2017.) 3, 386-387.

¹²⁰ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 12-14.

¹²¹ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 68. i 90.

¹²² Usp. Domenico SIMEONE, *Obitelj na raskrižju*, 58.

¹²³ Usp. Amirzhuzhayev Shukurjon KURBONOVICH, The phenomenon of fatherhood: cultural and philosophical approach, u: *International Journal on Integrated Education*, 5 (2019.) 2, 16.; usp. Simone KORFF SAUSSE, *Das Vater werden in Familie und Gesellschaft heute*, 91-110.

vremena kao ovoga našega, u kojem su tolika djeca odijeljena od svojih roditelja, osobito očeva.¹²⁴ Očinsku zadaću valja osvijetliti te evaluirati u novonastalim društvenim okolnostima i izazovima vremena.

Sagledavajući krizu očinstva na pedagoškoj razini, treba poći od jednog općeg stanja ugroženosti muškarca, da bismo onda posljedično mogli produbiti brojne odgojne izazove. Ugroženost muškarca očituje se na razini civilizacijskog stanja i ozračja te na razini odnosa prema ženi.¹²⁵ Uznapredovala reproduktivna tehnologija oduzela mu je praktično svijest o kreativnosti, kao muškarcu, dok mu znanost i civilizacijski razvoj otimaju ulogu u prokreativnosti. Reproductivna tehnologija eliminirala je posljednju funkciju oca jer danas, uz pomoć umjetne oplodnje, sve više žena postaje majkama bez izravnog i aktivnog sudjelovanja muškarca. Otac je u patrijarhalnom sustavu bio temeljna figura u obitelji i u društvu, dok muškarac danas postaje gotovo nevažan u činu prokreacije, pa tako nadomjestiv u ljubavi i suvišan u zaštiti.¹²⁶ Lenzen stoga dobro uočava kako su nekoć tri tradicionalne i temeljne očeve funkcije: hranjenje, zaštita i odgoj; sve više preuzele žene ili država.¹²⁷

Zasigurno je takva kriza izrasla i iz povijesnog nepovjerenja prema očevoj figuri koja je kroz dugo razdoblje bila povezana s autoritetom i moći. Patrijarhalni društveni oblici i odnosi moći našle su svoj izraz u tzv. „patria potestas“.¹²⁸ Takvo društveno ustrojstvo davalo je ocu gotovo neograničene ovlasti i velik utjecaj nad ostalim članovima obitelji, a primjetno je i kako postoji povijesna povezanost između očinstva, muškog identiteta i političke moći. Suvremena istraživanja potvrđuju kako neke tradicionalne odrednice muškosti, kao što su agresivnost i emocionalna otuđenost, predstavljaju glavne prepreke ispunjavajućem i pozitivnom odnosu otac-dijete.¹²⁹ U patrijarhalnom društvu očevo je autoritet znao biti zapreka samostalnom i emancipacijskom razvoju djece, ali i žena. Možemo zato uočiti kako ima djece, kao i odraslih, u kojima riječ „otac“ budi osjećaje straha, bojazni, nasilja, potiranja, zloupotrebe ili nekog pritiska, kao što ima i ljudi u čijoj duši ta riječ budi neku neutaženu

¹²⁴ Usp. Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, *Die Rolle des Vaters*, 76.

¹²⁵ Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 259-268. U činu prokreacije muškarac je postao potpuno nevažan, tj. sada rađa isključivo žena, ali ne više uz pomoć muškarca, nego samo pomoću njegovoga sjemena koje može nabaviti po vlastitom izboru na tržištu. Posljedično ni djeca više ne pripadaju muškarcu, nego su ženina. Marasović spominje trostruku ugroženost: a) ugroženost muškarca u procesu prokreacije, b) njegova nadomjestivost u ljubavi i c) njegova suvišnost u zaštiti.

¹²⁶ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Kriza očinstva*, 415.

¹²⁷ Usp. Dieter LENZEN, Vater, u: Christoph WULF (ur.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, BeltzVerlag, Weinheim-Basel, 1997., 334.

¹²⁸ Meike Sophia BAADER, Vaterkrise, Vatersuche, Vatersehnsucht. Zur aktuellen Debatte um die Väter, u: *Feministische Studien*, 18 (2000.) 2, 104.

¹²⁹ Usp. Ana MASKALAN, In the Name of the Father: A Discussion on (new) Fatherhood, Its Assumptions and Obstacles, u: *Revija za socijalnu politiku*, 23 (2016.) 3, 398.

čežnju i dubinsku potrebu.¹³⁰ Općenito je riječ „otac“, za čovjeka jedna vrsta prariječi, odnosno „arhetip“, tj. jedan iskonski i podsvjesno-misaoni motiv, koji uvjetuje život. Upravo zbog takvoga dubinskog značenja za pojedinca, negativne asocijacije djeluju još snažnije na djetetov razvoj i uvelike otežavaju očevu ulogu na pedagoškom planu.

U ovome ključu mogu se bolje čitati i pojedini fenomeni na početku 20. stoljeća koji su produbili očinsku krizu. U toj su se krizi sinovi na jedan simboličan i kritičan način suprotstavili svojim očevima i njihovoj generaciji, jer je otac predstavljen kao nadmoćna i tiranska instanca.¹³¹ U taj se kontekst pobune uklopila Freudova teorija ličnosti, o kojoj je već bilo riječi. Pobunu sinova dodatno je pojačalo duhovno-psihološko stanje koje je prethodilo Drugom svjetskom ratu (1939.-1945.), a koje se odražavalo u čežnji za istinskim očinskim autoritetom.¹³² Jaz između oca i djeteta (djece) dodatno je produbljena nakon rata, zbog gubitka mnogih očeva na bojišnicama (pretpostavlja se da je samo Njemačka izgubila preko 7 milijuna vojnika), čime je ujedno prekinut normalan i funkcionalan razvoj stanovništva. Oni očevi koji su se vratili činili su ogromnu populaciju traumatiziranih muškaraca opterećenih stidom, krivnjom i poniženjem, pa vrlo često nisu bili u stanju prenijeti stabilnu i integriranu sliku muškosti svojoj djeci, a osobito sinovima. Zbog toga je rastućem sinu često bilo jako teško izgraditi stabilan i integriran muški identitet.¹³³ Mnoga su djeca pokradena za svoje očeve, zato su ratna stradanja dodatno uzdrmala ionako već narušenu sliku tradicionalne obitelji i prisilila djecu na odrastanje bez oca.

Poslijeratna je generacija nakon teškoga odrastanja počela podizati vlastiti naraštaj djece koji stasava u drugoj polovici 20. stoljeća. Na nestanak očinskog autoriteta nadovezali su se društveni događaji kao što je seksualna revolucija 1968. godine¹³⁴ ili pad Berlinskog zida u studenome 1989 godine. Oni se mogu tumačiti kao posljedica zloupotrebe autoriteta

¹³⁰ Usp. Alojz HOBLAJ, *Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo*, 254-255.

¹³¹ Usp. Meike Sophia BAADER, *Vaterkrise, Vatersuche, Vatersehnsucht*, 101-103. Kao primjer autorica navodi Kafkino „Pismo ocu“ iz 1919.

¹³² Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 176-187. Stanje čežnje za očinskim autoritetom osjećalo se u najvećim dijelovima Europe, tvrdi autor. U poniženoj Austriji; u talijanskim ratnim povratnicima, u Weimarskoj Republici koja je trpila posljedice katastrofalne inflacije; u „seosko-zaspalom“ Portugalu; te etnički rascjepkanoj Mađarskoj. U tom kontekstu autor navodi uspon Mussolinia, koji je doživljen kao mobilizator bratskog jedinstva kao *primus inter pares*, kojega se uzdiže na razinu polubožanstva. Mussolini je lik uzornoga muškarca koji će poslužiti kao odgojna paradigma za sinove talijanskog naroda. Takvi sinovi svoje vrijeme više ne posvećuju obiteljskom životu, nego javnome (vojničkom), služeći domovini.

¹³³ Usp. Eike HINZE, *Der Wandel Männlicher Identität in neuerer Zeit – der Einfluss der Zeitgeschichte*, 93.

¹³⁴ Usp. Matthias MATUSSEK, *Die vaterlose Gesellschaft. Eine Polemik gegen die Abschaffung der Familie*, Fischer TaschenbuchVerlag, Frankfurt a. M., 2006., 9-12. Trebalo je slomiti autoritet oca i demaskulinizirati društvo. Demaskulinizacijom društva obitelj je izgubila svoju glavu.

snage tijekom XX. stoljeće.¹³⁵ Nedugo nakon teških ratova i revolucija, uslijedio je rat ideološke naravi. Započinje naime intenzivna i snažna borba protiv spola koji svoj odraz nalazi u gender ideologiji. Pedagoški pogled na oca uvelike se oslanja i na gender revoluciju, o kojoj će biti riječi u narednom poglavlju. Gender ideologija sa sobom povlači ozbiljnu i prijetecu ugrozu očinske figure te vrlo često povlačenje uzdrmanog oca. Opet se ponavlja situacija u kojoj puno djece odrasta ostavljeno od svojih očeva pa današnja djeca ulaze, u već pozamašan niz generacija koji su ostali uskraćeni za očinski element odgoja i autoriteta. Govori se zato s pravom o „smrti oca“ u 20. stoljeću, kako zapaža Recalcatti.¹³⁶ Ta smrt predstavlja čovjekovu nemogućnost da ima čvrsto i stabilno podrijetlo, „korijenje“, te da bude zaklonjen od životnih nesigurnosti. Ovako stanje odražava se bitno na pedagoški govor o ocu.

Stanje navedenog duha, čije posljedice danas trpimo, utjecalo je i na očeve koji nisu ustuknuli pa su se borili u održavanju svoje uspravne uloge unutar obitelji i društva. Otac se naime trebao suprostaviti razvijenom pedagoškom stereotipu: da je autoritaran i nedostupan, da nije uključen u svakodnevna zbivanja, ali ipak određuje obiteljsku strukturu i bitna pitanja unutar nje.¹³⁷ To za posljedicu ima da se početkom druge polovice 20. st. očeva odgojna uloga vrednuje prije svega negativno, što potkrepljuju i neka pedagoška istraživanja.¹³⁸ Ako se i piše o očevom utjecaju na dječji razvoj, češće se govori o tome što se događa kada otac nije prisutan u djetetovoj svakodnevici. Uzdržavanje i prehranjivanje obitelji ostaju njegova najvažnija uloga, uz eventualno provođenje kućnog reda i discipline. Zasigurno je takvoj slici oca doprinijela i njegova težnja za karijerom te dobro plaćenim poslom, pa makar to rezultiralo gubitkom odgojnog momenta i vremena provedenog s djecom. Muževi i očevi često se identificiraju više s poslom nego sa svojom obitelji.¹³⁹ To posljedično dovodi do učestale odsutnosti od kuće i manjka prisutnosti na odgojnom planu, zbog čega moderni otac gubi svoje tradicionalne odrednice koje su povezane s moralnim autoritetom i prenošenjem vrijednosti. Odgojno svojstvo očinske prisutnosti postaje potrebnije zbog očeve prisiljenosti da radi posla bude daleko od kuće.¹⁴⁰ Djeca su nerijetko siročad u obitelji jer su očevi odsutni iz kuće, ali poglavito zato što se ni onda kada su nazočni ne ponašaju kao očevi, pa ne vrše svoju odgojnu ulogu te svojim primjerom i riječima ne pružaju djeci životna pravila i

¹³⁵ Usp. Armando MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Soveria Mannelli, 2017., 25-31.; usp. Horst PETRI, *Das Drama der Vaterentbehrung. Chaos der Gefühle – Kräfte der Heilung*, Herder Verlag, Freiburg, 1999., 179.

¹³⁶ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 88-89.

¹³⁷ Usp. Ana MASKALAN, *In the Name of the Father*, 386-389.

¹³⁸ Usp. Barry CARPENTER, *Inside the Portrait of the Family*, 195-202.

¹³⁹ Usp. Alina Maria BASAK, *The role of a father in raising and socializing a child*, u: *Family Pedagogy. Pedagogika Rodziny*, 2 (2013.) 3, 77.

¹⁴⁰ Usp. FRANJO, *Oče naš*, Verbum, Split, 2017., 17.

vrednote. Stoga pedagošku zadaću muškarac sve manje ispunjava ili je, vrlo često, preuzimaju neki drugi čimbenici u društvu. U tijeku modernizacije država teži tome da stane na mjesto oca u odgojnom procesu, propisujući norme i pravila ponašanja te promičući nove trendove.¹⁴¹ To smo mogli zapaziti i u sociološkom kontekstu govora o krizi očinstva.

Pored svih izazova i teškoća ovdje treba istaknuti važnost očeve uloge u odgojnom procesu te podcrtati brojne pozitivne elemente koje sa sobom nosi očeva prisutnost i zauzetost. Postoji naime velika mogućnost da su istraživačima promaknuli mnogi očinski utjecaji na razvoj djeteta, jer su u povijesti jednostavno zanemarili njegovo značenje.¹⁴² Kada se govori o očinstvu i roditeljstvu, moramo ponajprije uzeti u obzir specifični ženski oblik odnosa prema drugome, a on se očituje u majčinstvu. Muškarac nema pristupa tom tjelesnom, interiorizirajućem odnosu prema drugomu i bačen je u jednu vrstu izvanjskog odnosa, što može imati i mnoge pozitivne vidove. U gotovo svim svojim interakcijama s djecom očevi postupaju ponešto drukčije od majki. „Ono što čine očevi, njihov osobit roditeljski stil, ne samo da u velikoj mjeri nadopunjava majčine postupke, nego je i po svim pokazateljima samo po sebi važno za optimalan odgoj djece.“¹⁴³ Ta spomenuta očeva „izvanjskost“, muškarcu nudi drugačiji pogled na životnu zbilju pa zato otac daje različite pedagoške naglaske i mogućnosti.¹⁴⁴ Takav pogled nadopunjuje i obogaćuje djetetov rast u odgojnom djelu.

Otac nadalje bitno doprinosi cjelokupnom društvenom zdravlju jer je nezamjenjiv kao posrednik između individue i društva. Otac ima važnu ulogu u razvoju sposobnosti za međuljudske odnose zato dijete uz pomoć oca i njegova odgoja može postići višu fazu društvenog, ali i moralnog razvoja.¹⁴⁵ Sama identifikacija s ocem ima utjecaja na djetetov pravilan razvoj. Takvo se čitanje neizostavno upisuje u jedan tradicionalan model u kojem bi majčin odgojni naglasak uključivao ljubav, dok bi otac djetetu otkrivao zakone i moral društva. Očevi imaju ogroman doprinos u socijalizaciji svoje djece jer pozitivno utječu na njihov rani razvoj izražavanja. Istraživanja potkrepljuju kako su djeca, čiji se otac uključuje u odgoj, kognitivno i društveno kompetentnija, obdarena s više empatije, te pokazuju bolju mentalnu prilagodbu.¹⁴⁶ Na temelju povjerenja dijete može slijediti oca na svome putu rasta, a

¹⁴¹ Usp. Luigi ZOJA, *Vaterbilder im Wandel*, 186.

¹⁴² Usp. Ivona CVRTNJAK - Renata MILJEVIĆ RIDIČKI, Očevi nekad i danas, u: *Život i škola: časopis za teoriju i praksu odgoja i obrazovanja*, 61 (2015.) 1, 113.

¹⁴³ *Isto*, 116.

¹⁴⁴ Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 273.

¹⁴⁵ Usp. Dragan NIMAC, *(Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu*, 23-28. Otac posreduje tradiciju. Međutim važno je kazati kako tradicija danas dobrim dijelom izumire. Ona ima negativan prizvuk i sve manje uspijeva prenositi određene vrijednosti; usp. Ivan BUBALO, Brak i obitelj u promijenjenom društveno-kulturnom kontekstu, u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.) 3, 647-664.

¹⁴⁶ Usp. Benoît BAYLE, Otac i majka: spolno različito roditeljstvo?, u: *Communio*, 109 (2010.) 1, 25.; usp. Alina Maria BASAK, *The role of a father in raising and socializing a child*, 74-75.

njegov će autoritet djelovati afirmativno i poticajno na djetetovo oblikovanje. Taj autoritet otac stvara u odnosu sa svijetom i djelovanjem u društvu, izvan obitelji, a zatim ga uprisutnjuje i predstavlja u obitelji.¹⁴⁷ Biti otac, dakle, znači okrenuti se od unutarnje strane obitelji prema vani i odande se opet vraćati natrag prema obitelji u njezino središte.

Nadalje, veza koja se stvara između oca i potomstva odlučuje o emocionalnoj stabilnosti djeteta. Kako dijete raste, tako raste i važnost očeve uloge u smislu oblikovanja pojedinca, što se osobito očituje u vremenu puberteta i adolescencije. Ako se očevi brinu za djecu, njihovo će sudjelovanje utjecati pozitivno na djetetov razvojni tijek.¹⁴⁸ Očeva je uloga neizostavna u cjelovitom razvoju i napretku djeteta što se odražava tijekom kasnijeg života pojedinca. Specifičnost je oca u tome da potiče diferenciran razvoj djeteta, njegov unutarnji rast i djelovanje, a uz oca se usporedno razvija i sposobnost boljšeg otkrivanja duhovnih potencijala.¹⁴⁹ Očeva prisutnost, kako vidimo, nije samo nekakav ukras što ga majka može po vlastitom uvjerenju odstraniti, ili čega bi se otac mogao dragovoljno odreći. Riječ o uvjetu za individualizaciju čovjeka. Očinstvo stoga bitno nadilazi biološku komponentu rađanja i stvaranja potomstva. Ono izrasta iz preuzete i nošene odgovornosti.

Otac svojim prisustvom ne dopušta da majka i dijete uđu u neraskidivu simbiotsku vezu, već zajedno s majkom i djetetom čini emocionalno čvrstu zajednicu. Ovaj se naglasak podudara sa smjernicama koje smo dali u psihološkom dijelu. Na ocu je da razdvoji simbiozu majke i djeteta, stimulirajući dijete u preuzimanju inicijative i težnji prema autonomiji. Pored svega navedenoga, prisutnost muškarca, muža i oca neophodna je za normalan obiteljski život, ne samo djece, nego također žene i supruge. Ova prisutnost ne može biti samo pasivna i povremena nego bi trebala sadržavati aktivnu predanost oca u funkcioniranju njegove obitelji, posebice na pedagoškom planu. Ispitivanja dokazuju očevu važnost i potvrđuju kako su otac i majka podjednako uspješni u nizu aktivnosti vezanih za brigu i njegu male djece, kao što su hranjenje ili povijanje.¹⁵⁰ Očevi vrlo uspješno i spremno prepoznaju i reagiraju na mnoge djetetove neverbalne signale i poruke. Stoga očevi mogu biti i jesu kompetentni roditelji.

Prolazeći kroz iskustvo odgoja djece zajedno sa svojom suprugom, muškarac-muž doživljava i vlastitu promjenu koju također valja uočiti vrednovati. Načelo očinstva (očinsko-muško) nalazi se u svojevrsnoj napetosti prema načelu majčinstva (majčinsko-žensko). U majčinstvu se nalaze temelji života u svojem pretpočetnom i početnom kaotičnom stanju, dok

¹⁴⁷ Usp. Alojz HOBLAJ, *Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo*, 255-256.

¹⁴⁸ Usp. Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, *Die Rolle des Vaters*, 78-80.

¹⁴⁹ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Važnost oca za zdrav duhovni život*, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 2, 239-242.; usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 57-63.

¹⁵⁰ Usp. Barry CARPENTER, *Inside the Portrait of the Family*, 195-202.;

se očinstvu pripisuje stvaralaštvo i oblikovanje života pa se zato očinska uloga izražava kroz logički red i strukturu.¹⁵¹ Dok žene svakoga dana trudnoće postaju svjesne da u njima nastaje novi život pa tako iskustveno i tjelesno doživljavaju svoje majčinstvo, muškarcu više intelektualno postaje jasno da će se ubuduće događati nešto važno. Stoga mu je katkada teško pomiriti se s ulogom oca jer ona od njega iziskuje da na nov način definira osobni identitet. U tome procesu nije rijetka svojevrsna „očinska kriza identiteta“ koja se javlja uz dolazak potomstva. Iz perspektive svoje partnerice mladi otac treba izvršiti mnoge zadaće te biti zauzeti borac, pouzdan hranitelj, ali i suosjećajan partner koji skrbi za potomstvo. Postajanje ocem zato povlači dubok psihološki preokret koji je vezan uz brojne promjene. Rađanje djeteta postaje kritični trenutak u životu para i zahtijeva pronalazak novih afektivnih i relacijskih ravnoteža, kako analizira Simeone.¹⁵² Kada dođe dijete muškarac se često počinje bojati za ljubavni odnos sa suprugom i nesiguran je kada je riječ o financijskim i emocionalnim opterećenjima. Javljaju se nerijetko i strahovi za buduću karijeru, zato suvremeni muškarci odluku za dijete znaju doživjeti kao odluku protiv vlastite slobode, budući da se dolaskom djeteta pojavljuje i osjećaj gubitka kontrole nad vlastitim životom.¹⁵³ Najčešće se nakon prve faze euforije zbog dolaska potomstva, počinju buditi osjećaji brige za buduće obaveze koje su vezane uz organizaciju svakodnevnoga života s novim članom obitelji. U krajnjim slučajevima pristup roditeljstvu može muškarca dovesti i u psihotična stanja. Na drugoj pak strani istraživanja potvrđuju da, što očevi pokazuju više pozitivan i radostan stav s obzirom na rođenje djeteta, to će se spremnije uključivati u kasniju brigu i odgoj.¹⁵⁴ Što životna promjena oko dobivanja djeteta djeluje manje ugrožavajuća, to će kasniji odnos s djetetom biti kvalitetniji.

Navedena polazišta bitno su oblikovala pedagošku sliku očeva posljednjih godina. Naime, dok je nekoć dobar i brižan otac bio sinonim za muškarca koji se brine za materijalno stanje te financijsku sigurnost svoje obitelji, danas je očinska figura fleksibilnija, liberalnija, toplija i mekša.¹⁵⁵ Otac postaje suodgovorniji na odgojnom planu i uključeniji u razvojni tijek svoje djece. Majka je doduše ostala glavni obzor djetetova života i važno je da dijete u dubini svoga bića bude uvjereno u majčinsku ljubav. Ali kada se jednom na zadovoljavajući način stekla sigurnost u takvu ljubav, postaje važnom druga vrsta ljubavi: tzv. uvjetovana ljubav, tj.

¹⁵¹ Usp. Alojz HOBLAJ, *Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo*, 255.

¹⁵² Usp. Domenico SIMEONE, *Obitelj na raskrižju*, 57.

¹⁵³ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 106.

¹⁵⁴ Usp. Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, *Die Rolle des Vaters*, 68.

¹⁵⁵ Usp. Michael J. DIAMOND, *Söhne und Väter. Eine Beziehung im lebenslangen Wandel*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2010., 35-58.; usp. Ivona CVRTNJAK - Renata MILJEVIĆ RIDIČKI, *Očevi nekad i danas*, 114-115.

ljubav koja stavlja zahtjeve djetetu, koja osuđuje dijete kad se zlo ponaša i koja ga potiče da se ponaša dobro.¹⁵⁶ Upravo je očeva uključenost u odgojne aktivnosti bitna jer se on po svojoj dinamici i načinu razlikuje od majčinskog pristupa. Zato treba pozitivno vrednovati pojačanu prisutnost očeva u kućanskim poslovima te njihovu veću zauzetost kod igračkih aktivnosti s djecom.¹⁵⁷ Očev je odgojni doprinos originalan i nenadomjestiv.

U kontekstu očeve pedagoške uloge moramo se nakratko zadržati i na društvenom kontekstu suvremene obitelji. Otac se našao usred krize obitelji koja je nekoć slovila kao privilegirano mjesto prenošenja vrijednosti i tradicije. Primjetno je kako obitelj sve više gubi ulogu koju je nekoć imala, te se počinje smještati u privatni kontekst afektivnosti i intimnih zadovoljstava. „Privremenost, reverzibilitet, osjetljivost, poteškoće u prihvaćanju životnih planova i projekata, elementi su koji uvjetuju obiteljski život.“¹⁵⁸ Međuljudski odnosi postaju sve krhkiji te na obitelj jako utječe obilježje koje u prvi plan gura razuzdanu čovjekovu volju, a koje je sveprisutno u društvu. Takva volja svodi samu sebe na голу žudnju, vežući se uz čovjekov „ja“ i prestajući težiti dobru svoga bližnjega. Ujedno ta volja djeluje u poražavajućoj negaciji drugih ljudi što opet dovodi do nekritičkog uzdizanja sve većih mogućnosti čovjekovih sloboda.¹⁵⁹ Sve to za posljedicu ima postmoderni rasap čovjeka u kojemu se gube potrebe za pripadanjem, (samo)poštovanjem i ljubavlju; potrebe koje su temeljne za obitelj. Stoga obiteljski život izrazito trpi usred omalovažavanja socijalnih vrijednosti i postavljanja pojedinca u središte. Odluka za brak i obitelj sve više postaju „osobni poduhvat“ pojedinaca, a sve manje „društveni čin“ koji je zaštićen pravnom regulativom i koji je poštovan u javnome životu. Baš kao što se mladi u potrazi za vlastitom autonomijom pobune protiv svojih roditelja, tako moderna kultura u prvi plan stavlja samoispunjenje koje se često buni i izbjegava način života koji uključuje preuzimanje odgovornosti za budućnost. A bez odgovornosti izgradnja obiteljskoga zajedništva djeluje nemoguće. Poput tinejdžera zabrinutog zbog ugrožavanja njegove autonomije i slobode, moderni čovjek nije postigao stupanj unutarnje ravnoteže i dovoljno stabilnog identiteta koji bi mu omogućio da prepozna svoje granice te prihvati vanjsku vlast.

Slom tradicionalnog društva ostavlja veliku prazninu, osobito kada je riječ o ocu. Očinstvo u svojoj odgovornosti postaje mnogim muškarcima (pre)veliki teret. Mnogi muškarci odbijaju preuzeti ulogu oca i brinuti se za red i zakon pred svojom djecom. Zato je

¹⁵⁶ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Važnost oca za zdrav duhovni život*, 248-249.

¹⁵⁷ Usp. Ivona CVRTNJAK - Renata MILJEVIĆ RIĐIČKI, *Očevi nekad i danas*, 119.; usp. Wassilios Emmanuel FTHENAKIS, *Die Rolle des Vaters*, 63-67.

¹⁵⁸ Domenico SIMEONE, *Obitelj na raskrižju*, 49.

¹⁵⁹ Usp. Ivan KOPREK, *Razarajući čimbenici braka i obitelji*, 760-761. i 775.; usp. Ermanno PAVESI, *La crisi della famiglia e l'ideologia della „morte del padre“*, 70.

sve snažniji trend u kojem se brojni očevi vlastitoj djeci predstavljaju više kao prijatelji, a manje kao očevi.¹⁶⁰ Slabljenje oca dovodi do toga da se život sve manje doživljava kao žrtva i borba, pa mladi stupaju u život bez orijentira i sposobnosti da svoje snage objedine u postizanju nekog cilja, što je nemoguće bez odricanja.¹⁶¹ Ovdje se radi o „antropološkoj mutaciji“, koja posebno dolazi do izražaja kada se djeca ne prilagođavaju „zakonu riječi“ unutar obitelji (za koji je osobito odgovoran otac), nego se obitelji počinju prilagođavati zakonima koji uspostavljaju hirovi i želje njihove djece.¹⁶² Kao da su roditelji zauzeti samo s osiguranjem "sreće" za svoje dijete. Plodovi ove odsutnosti očinske figure vidljivi su u povećanju osjećaja izgubljenosti, nesigurnosti, depresije, kao i u buntovnom ponašanju kod djece i adolescenata. Iz okrnjenih obitelji u kojima glavnu riječ vode žene, nerijetko proizlaze nasilna muška djeca, sve do razine brutalnosti, a njihov odnos sa stvarnošću postaje težak jer odgađaju odrastanje.¹⁶³

Na tome tragu govora o obiteljskim izazovima, vidljivo je kako se suvremeno roditeljstvo vrlo često shvaća kao vlastita realizacija roditelja, a sve manje kao žrtvovanje i samoodricanje za dobro drugoga. Roditelji današnjice djecu više ne shvaćaju kao produžetak vlastite vrste u generacijskom lancu, već djeca postaju osobna realizacija roditelja.¹⁶⁴ Danas nerijetko roditelji ulažu mnogo vremena, truda i novca u mali broj djece, što na potomke može djelovati opterećujuće jer moraju odgovoriti na visoka očekivanja svojih očeva i majki. Usred kapitalističkoga društvenog ambijenta i velikoga naglaska na ostvarenje kroz poslovni uspjeh i ekonomsku neovisnost, pojavljuje se i snažan trend u kojem sve više žena svoj karijerni napredak stavlja ispred potomstva. To onda ostavlja posljedice na planiranje obitelji, što se između ostaloga primjećuje i na činjenici kako je prosječna dob, u kojoj žene rađaju prvo dijete, sve viša.¹⁶⁵ Takvo polazište sa sobom nosi nemali broj rizika, poglavito za ženino zdravlje, ali ujedno i narušava cjelokupnu obiteljsku harmoniju sa svojim vrijednostima utječući uvelike i na očev odgojni položaj.

¹⁶⁰ Usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 25-32. Primjetno je to osobito u svakodnevnoj komunikaciji gdje sve više djece svoje očeve oslovljava imenom umjesto roditeljskim naslovom.

¹⁶¹ Usp. Xavier LACROIX, *Passatori di vita. Saggio sulla paternità*, EDB, Bologna, 2005., 139-143.; usp. Jakov RAĐA, Zakon sa Sinaja i Crkva koja naviješta. Prikaz kateheza o Deset zapovijedi, u: *Bogoslovska smotra*, 90 (2020.) 3, 627.

¹⁶² Usp. Massimo RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano, 2014., 62-70.

¹⁶³ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, Fraternity of St. Charles, 2012., 73-74. Camisasca uočava dva ekstremna obrasca ponašanja prema stvarnosti: obrambenost, nesigurnost i zatvorenost s jedne strane, ili agresivnost i mržnja s druge.

¹⁶⁴ Usp. Dragan NIMAC, *(Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu*, 30-31.

¹⁶⁵ Usp. Domenico SIMEONE, *Obitelj na raskrižju*, 56.

Obitelj dakle postaje sve hitnije društveno pitanje, jer upravo o njoj ovise društveni napredak i budućnost. „Obitelj ima organske i životne veze s društvom, jer ona je njegov temelj i neprestano ga hrani svojom službom životu: u krilu obitelji, naime, rađaju se građani i oni u obitelji uče prva znanja društvenih kreposti koje su duša života i razvoja društva.“¹⁶⁶ Samo adekvatan odnos s roditeljima omogućava pronalaženje ravnoteže kod djece, a time i lakše pronalaženje uloge u društvu i njegovom povijesnom razvoju. U procesu povećanja individualističkih težnji obitelj još više ostaje vrijedan spoj s tradicijom, ne u smislu tradicionalizma, već u smislu vitalnosti i životnosti koje onda otvaraju put za budućnost. Iako su tradicionalne obitelji najzdraviji oblici zajedničkog života za društvo, valja poticati i ohrabrivati one koji su izgubili tu obiteljsku formu ili je nisu odabrali (rastavljeni, samci, itd.), na njegovanje obiteljskih tradicija u njima danome kontekstu.¹⁶⁷ Obitelj, unatoč brojnih teškoća, ne prestaje biti temeljnim okruženjem 'humanizacije osobe' i privilegiranom mjestom odgoja, afektivnosti, odgovornosti te povezanosti i povjerljivosti osoba.

U takvim okolnostima možemo primijetiti kako je suvremeni otac pozvan sudjelovati u svim fazama roditeljstva kao ravnopravni sudionik te sa ženom/majkom dijeliti brige, čari i blagodati roditeljstva. Sa suprugom on ujedno planira začecje i rođenje svoga budućega djeteta i prati njegov razvoj od samoga začeca pa sve do poroda. Takav otac sudjeluje u ravnopravnom roditeljstvu i naizmjenično sa suprugom obavlja roditeljske funkcije bez obzira smatraju li se one isključivo „majčinskim“ ili „očinskim“. ¹⁶⁸ Doprinos oca je nenadomjestiv na brojnim područjima rasta i sazrijevanja djece pa zato treba još jače podcrtati njegovu ulogu kojom sudjeluje u svim aspektima djetetovog razvoja, a ne samo u pojedinim ili povlaštenim trenucima. Očevi žele pokazati odgojnu brigu, živeti svoje kvalitete i nezadovoljni su ako postanu samo rubni promatrači odgoja.¹⁶⁹ Kao što smo mogli uočiti, slika očinstva prošla je nemalenu preobrazbu posljednjih desetljeća, pa su očevi postepeno počeli gubiti nekadašnje tradicionalne osobine - strogost, čvrstoću i dosljednost. Suvremeno se očinstvo transformira i prilagođava odgovarajući novim odgojnim izazovima. Iako očevi ponekad vrlo teško izražavaju svoju pedagošku ulogu u novonastalim okolnostima, čini se da sve više njih naginje prema stavu otvorenog izražavanja ljubavi i služenja obitelji na različite načine, kako

¹⁶⁶ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio - Obiteljska zajednica. Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009. (III. izdanje), 42.

¹⁶⁷ Usp. Dragan NIMAC, *(Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu*, 29. i 35.; usp. Domenico SIMEONE, *Obitelj na raskrižju*, 62.

¹⁶⁸ Usp. Pavao BRAJŠA, *Očevi gdje ste?*, Školske novine, Zagreb, 1995., 131.

¹⁶⁹ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 108-109.; Autor ukazuje na istraživanje prema kojem se samo trećina njemačkih očeva doživljava kao hranitelj obitelji, ali zato se tri četvrtine očeva doživljava kao odgojitelj.

primjećuje Basak.¹⁷⁰ Takav pozitivan razvoj u suprotnosti je s nekadašnjim autoritarnim pristupom koji je bio obilježen elementima prisile i diktature. Suvremeni bi se očinski autoritet trebao razvijati u partnerskom dijalogu s majčinim autoritetom. Žene bi trebale pomoći svojim muževima da preoblikuju očinski stav i funkcije u skladu s novonastalim prilikama. Idealna funkcija novog oca bila bi kombiniranje kompetencija tzv. normativnog oca i afektivnog oca: upoznati dijete s društvenim vrijednostima i normama s jedne strane, a s druge strane tumačiti individualne potrebe i dati pouzdanje u vlastiti potencijal.¹⁷¹ Pri tome je važno uočiti kako obitelj suvremenog doba ima naglašenije emocionalne karakteristike (bliskost, slušanje), a manje one normativne (vrijednosti, zabrane).

Zaključno primjećujemo kako očinski autoritet treba produbiti, a ne nametnuti. Istinski se autoritet temelji na građenju odnosa, a ne na strogosti. U tom će kontekstu od osobite važnosti biti obnovljena i učvršćena slika obitelji, koja kao prva stanica društva daje nezamjenjiv doprinos za dobro zajednice. Zbog razumijevanja očinske uloge, od iznimne je važnosti da se obiteljskim temama otvori više prostora. Obitelji valja posvećivati dodatnu pažnju u znanstvenom i javnom diskursu, što će onda biti od izrazite važnosti za čitavu civilizaciju kojoj u suprotnom prijeti gušenje u vlastitim kapitalističkim probitcima i hedonističkim slobodama. Neosporno je kako je otac bitan u odgoju kako bi djeca osjetila stabilnost i sigurnost, ali i jasne granice i definiranu strukturu.¹⁷² Uočili smo kako je očinski doprinos neizostavan na putu socijalizacije djeteta, kao i u njegovoj emocionalnoj stabilnosti te u cjelovitom duhovnom razvoju. Zapazili smo kako se za složen i zahtjevan zadatak očinstva mnogi suvremeni muškarci osjećaju preopterećeni i nesposobni, a na takav stav utječe i društvo sa svojim zahtjevima koji se protive očinstvu i majčinstvu. Stoga, moramo preispitati ulogu oca u vrijeme njegova, možda najvećega, pada te izgraditi novi oblik poštovanja prema ocu. Takvo poštovanje neće biti posljedica straha, već će postupno izrastati zahvaljujući očevoj autentičnosti i svjedočenju životnih vrijednosti.¹⁷³ Naime, današnji otac na osobit način treba biti pomoć djetetu u poticanju njegove individualnosti. Budući da očinska uključenost u odgoj dovodi do boljih kognitivnih sposobnosti djeteta otac ustvari doprinosi cjelokupnom društvenom zdravlju. Važno je stoga očinsku ulogu osnaživati još detaljnijim znanstvenim istraživanjima i dati joj na dodatnoj društvenoj važnosti i aktualnosti.

¹⁷⁰ Usp. Alina Maria BASAK, *The role of a father in raising and socializing a child*, 77-78.

¹⁷¹ Usp. Michele NOVELLINO, *L'arco e la freccia*, 90.; usp. Michael J. DIAMOND, *Söhne und Väter. Eine Beziehung im lebenslangem Wandel*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2010., 105-128.

¹⁷² Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Kriza očinstva*, 417.

¹⁷³ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, IX.

2.5. Feminizam - njegov razvoj i utjecaj na ženu, muškarca i društvo

Da bismo mogli detaljnije osvijetliti očinsku krizu potrebno je sagledati fenomen feminizma sa svojim ishodištem, postavkama i ostvarenjima. Borba za ženina prava uvelike je utjecala i na suvremenog muškarca te ostavila neizbrisiv trag na društvu. Feminizam je, najkraće rečeno, zagovaranje političke, društvene i ekonomske ravnopravnosti muškaraca i žena.¹⁷⁴ Pokazuje se kao živahna intelektualna praksa i teorija, koja postavlja nova pitanja, donosi nove dokaze i predstavlja značajne izazove akademskim disciplinama. Neki feministički znanstvenici prate najranije manifestacije feminističke rasprave u drevnom svijetu, ističući tako djela žene, poput pitagorejke Aesare (oko 400 – oko 300 pr. K.) iz Lucanije.¹⁷⁵ Ona je uključila dimenzije ženskog iskustva u analizu ljudskog postojanja. Od početka zapadne civilizacije, već od antike, a zatim kroz židovsko-kršćansku tradiciju i kulturu, ženin je društveni položaj uglavnom bio marginaliziran.

Na takvim temeljima izgrađeno je patrijarhalno društvo s potpunom premoći muškarca, kao i na tobožnjoj tjelesnoj, mentalnoj, moralnoj i pravnoj inferiornosti žene.¹⁷⁶ Odnosi moći uvjetovani su svugdje u patrijarhalnoj društvenoj strukturi sljedećim bitnim dimenzijama: ideološkim, biološkim, sociološkim, klasnim; ali i silom, mitologijom, religijom, ekonomijom i obrazovanjem, te psihološkim dimenzijama, kako uočava Galić.¹⁷⁷ No, patrijarhat nije jednoznačan pojam, jer kao društvena institucija pokazuje veliku raznolikost u povijesti s obzirom na civilizacije, kulture, religije i društvene klase. Dok su tradicionalni oblici patrijarhata bili uglavnom smješteni u okvire kuće, moderni su oblici postali dio javnog patrijarhata bogatih društava, ponajviše zbog razvitka modernih države. Patrijarhalna struktura moći u modernoj državi nije samo održana, nego vrlo često i proširena: s obitelji na posao, državu i čitavu kulturu. Raspodjela moći tako je ugrađena u sve društvene mehanizme i institucije, dok je materijalna baza na kojoj patrijarhat počiva najtemeljitije sadržana u kontroli muškarca nad ženskim radnim procesom i ograničavanjem ženske seksualnosti.¹⁷⁸ Monogamni heteroseksualni brak je u tom smislu najefikasniji oblik koji dopušta mušku kontrolu. Ženama se tako kroz povijest vrlo često otežavala društvena promocija u sferama posla, države, vlasti i društvenog života, što se uočava i na primjerima

¹⁷⁴ Usp. Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 338.

¹⁷⁵ Usp. Mary HAWKESWORTH – Lisa DISCH, Feminist theory. Transforming the known world, u: *The Oxford Handbook of Feminist theory*, The Oxford University Press, 2016., 1.

¹⁷⁶ Usp. Mario VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi. Feminizam, rodna ideologija i crkveni nauk*, Glas Koncila, Zagreb, 2018., 27-29.

¹⁷⁷ Usp. Branka GALIĆ, Moć i rod, u: *Revija za sociologiju*, 33 (2002.) 3-4, 228-236.

¹⁷⁸ Usp. Heidi I. HARTMANN, The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, u: Linda NICKOLSON (ur.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, New York-London, Routledge, 97-122.

različitih oblika prisile i zlostavljanja kao izravnim sredstvima održavanja patrijarhata kojeg se kroz povijest više legitimiralo nego sankcioniralo.¹⁷⁹

Feminizam u svome temeljnom nastojanju zahtijeva individualno samoodređenje, jednakost, solidarnost i demokratsko sudjelovanje, ne ograničavajući se samo na javni prostor, već uključujući i osobne, pojedinačne prostore i interakcije među njima. Stoga se feminizam zalaže za promjene u rodnim odnosima, ali i za socijalnu jednakost općenito.¹⁸⁰ Korijen povijesnog razvoja feminističke teorije može se uočiti već u demokratskim revolucijama osamnaestog stoljeća i u sve snažnijem emancipacijskom govoru.¹⁸¹ Govor o emancipaciji dotada je imao pravno značenje, a sada se razijva novovjekovno shvaćanje koje obilježava oslobađanje od duhovnog, socijalnog i političkog tutorstva, tlačenja i ovisnosti. Promjena značenja koncepta emancipacije upućuje na povezanost njegova značenja s pojavom građanskog liberalnog pokreta, politike i ideologije.¹⁸² Također se javlja sve jači zahtjev da prirodna prava trebaju osloboditi žene i muškarce od tradicionalnih naturaliziranih oblika dominacije i odnosa ropstva. Olympe de Gouges (1748. - 1793.) i Mary Wollstonecraft (1759. - 1797.) slove kao prve feminističke teoretičarke. One su sistematski razrađivale zahtjev za jednakim pravima kao teorijski argument.¹⁸³ Njihova se pojava usko veže uz Francusku revoluciju i „Deklaraciju o pravima žena“ iz 1791. godine. Dok je de Gouges naglašavala politička prava, Wollstonecraft se bori za izobrazbu žena pa se postepeno rađa idejno-kulturološki i politički pokret kojemu je cilj poboljšati položaj žene u svim društvenim područjima. Tako se želi probuditi jedan novi svijet u kojem će se svatko moći izboriti za povoljniji položaj, osobito u javnim djelatnostima. Koncept univerzalne emancipacije s kraja osamnaestoga stoljeća nipošto nije značio i žensku emancipaciju, jer spolna neravnopravnost gotovo konstitutivno određuje položaj žena još desetljećima poslije.¹⁸⁴ No, svakako da prvi feministički poticaji nude početak jedne teorijske argumentacije i stvaraju mehanizme za dokidanje diskriminacije. Time se događa ozbiljenje stvarne jednakosti muškaraca i žena u javnoj i privatnoj sferi.

Zahtjevi za pravo glasa za žene organizirano se počinju iznosit u drugoj polovini 19. stoljeća i od tada se za njih koristi naziv sufražetkinje (engl: *suffrage* znači pravo glasa). Tada

¹⁷⁹ Usp. Branka GALIĆ, Seksistički diskurs rodnog identiteta, u: *Socijalna ekologija*, 13 (2004.) 3-4, 305-324.

¹⁸⁰ Usp. Ilse LENZ, Von der Sorgearbeit bis #MeToo. Aktuelle feministische Themen und Debatten in Deutschland, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 68 (2018.) 7., 20.

¹⁸¹ Usp. Mary HAWKESWORTH – Lisa DISCH, *Feminist theory*, 1.

¹⁸² Usp. Ivan PRPIĆ, Emancipacija, u: *Politička misao*, 24 (1987.) 4, 13-23.; usp. Josip PAZMAN, Emancipacija žene, u: *Bogoslovska smotra*, 5 (1914.) 1, 31-44.

¹⁸³ Usp. Mario VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 30-31.

¹⁸⁴ Usp. Biljana KAŠIĆ - Janja MARIJAN - Jasminka PEŠUT, *Vodič prema politici rodne jednakosti: izazovi i mogućnosti*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2005., 10-11.

feminizam doživljava snažniji zamah u SAD-u i Velikoj Britanji pod utjecajem ideologa Johna Stuarta Milla (1806. – 1873.) i Harriet Taylor (1807. - 1858.). John Stuart Mill pripadao je pokretu filozofskih radikala liberalnih intelektualaca što ih je okupio njegov otac James Mill na načelima Benthamove filozofije utilitarizma, a između 1831. i 1841. imaju važan reformatorski značaj u britanskom javnom i političkom životu.¹⁸⁵ Vezujući ostvarenje liberalnih ideala slobode i individualnosti uz uklanjanje nejednakosti među spolovima, Mill je liberalizmu vratio izvorni kritički i emancipacijski karakter. U SAD-u je 1848. godine organizirana prva konvencija o pravima žena, a u njoj su ključnu ulogu odigrale Lucretia Mott (1793. -1880.) i Elizabeth Cady Stanton (1815. - 1902.). Ponajprije su se borile za ukinuće ropstva u američkom društvu, no razočarane nedostatkom moći da to izvrše, usredotočile su se na potrebe i zahtjeve žena. Tri stotine Amerikanaca koji su prisustvovali konvenciji 1848. nazvanoj „Seneca Falls Women's Rights Convention“ izrazili su svoje nezadovoljstvo tretmanom žena.¹⁸⁶ Taj događaj obilježava početak ženskih pokreta u SAD-u. Kasnije se u 1887. godini više različitih sufražetskih udruženja ujedinjuje u jednu organizaciju koja je nazvana „Nacionalna unija ženskih sufražetskih društava“ (National Union of Women's Suffrage Societies).

Feministički aktivizam počinje bitno mijenjati položaj žene u odnosu na status kakav je imala prije pojave feminističkog djelovanja. Kao posljedica sufražetskih djelovanja tijekom prve polovice 20. stoljeća, mnoge žene počinju dobivati pravo glasa u brojnim zemljama svijeta. Sve je to dio prvog vala feminizma kojim se konačno počinje isticati ženina ravnopravnost u odnosu prema muškarcu i graditi emancipatorski karakter žene. Prvi val feminizma traje od 18. stoljeća pa sve do 70-ih godina 20. stoljeća i potaknut je inovativnim karakterom liberalizma koji kao temeljnu vrijednost ističe slobodu.¹⁸⁷ Žene su u tome razdoblju ostvarile prodor u javnu sferu i izborile se, barem na pojedinim područjima, za ravnopravnost s muškarcima, a temeljni zadatak ondašnjeg feminizma bio je ukidanje diskriminacije žena. Feminizam je zaživio osobito u industrijskim zemljama Zapada, gdje se brojne žene uključuju u proces proizvodnje i osamostaljenja.¹⁸⁸ U ovaj kontekst uklapa se i Margaret Sanger (1879. - 1966.), medicinska sestra i američki borac za ženska prava, koja

¹⁸⁵ Usp. Slaven RAVLIĆ, John Stuart Mill, Harriet Taylor i prava žena, u: *Politička misao. Časopis za politologiju*, 37 (2000.) 3, 70-85.

¹⁸⁶ Usp. Bonie G. MANI, *Women, Power and Political Change*, Lexington books, Lanham, 2007., 61-62.

¹⁸⁷ Usp. Damirka MIHALJEVIĆ, Feminizam – što je ostvario, u: *Mostariensia. Časopis za društvene i humanističke znanosti*, 20 (2016.) 1-2, 155.

¹⁸⁸ Usp. Ivan KOPREK, *Razarajući čimbenici braka i obitelji*, 766. Tako je započela »svađa među spolovima«, okretanje ženskoga protiv muškoga spola. Naime, razvoj strojeva je ne samo otklanjao potrebu za ljudskom radnom snagom nego je postupno eliminirao prednosti koje su imali muškarci nad ženama. Lažni zov slobode i zarade gurnuo je ženu u životnu arenu borbe za materijalno i na taj je način počeo odvlačiti od obitelji.

promiče oslobađanje žene od robovanja reprodukciji. Zalagala se za liberalizaciju seksualnosti preko prava na kontracepciju i pobačaj, a 1921. godine utemeljuje „American Birth Control League“.¹⁸⁹

Dobivanje pravne jednakosti s muškarcima nije značilo i stvarnu jednakost žene u formalnome smislu. Ustaljene socijalne norme i društveno konstruirane uloge žene mijenjale su se puno teže i sporije. To je jedan od glavnih razloga zbog kojega započinje drugi feministički val. Preduvjete za njegovu pojavu izvršila je Simone de Beauvoir (1908. - 1986.) francuska spisateljica, intelektualka, egzistencijalistička filozofkinja i politička aktivistkinja. De Beauvoir tvrdi kako pojam žene određuju društvene norme, a njih pak propisuje muškarac. S time valja prestati. U povijest feminizma ušla je čuvenom rečenicom: „Ženom se ne rađa, ženom se postaje.“¹⁹⁰ Iako se nije smatrala feministkinjom, već ljevičarkom, njezina knjiga „Drugi spol“ postala je klasično djelo feminističke teorije te ju svrstala među elitne mislioce toga vremena. Poznato je da se početkom sedamdesetih godina 20. stoljeća de Beauvoir pridružila pokretu za oslobođenje žene, vodeći kampanju za pravo žene na pobačaj. Obitelj, brak i majčinstvo promatrani su kao izvor ugnjetavanja žena, a trebalo je prekinuti i s prisilnim nametanjem poslušnosti i pasivnosti za djevojke, kojima se zaustavlja razvoj njihovih ličnosti.¹⁹¹ Pod utjecajem Simone de Beauvoir od kraja se prošloga stoljeća u okvirima feminističke dekonstrukcije, počela zastupati teza da seksualnost nije samo dana nego da se konstruira. „Tako su prvi puta biološke datosti promatrane kao nešto provizorno i kao nešto što potpada pod igru uloga.“¹⁹² Ovdje svoj začetak ima rodna ideologija koja se počela miješati s feminizmom i tako kvariti do tada pretežno pozitivan i vrijedan doprinos feminizma.

Inspirirana upravo knjigom Simone de Beauvoir, Betty Friedan (1921. - 2006.) piše „Žensku mistiku“ (1965.) kojom započinje drugi feministički val na američkom kontinentu. Za položaj i nesreću američkih žena smatrala je odgovornim sve društvene i političke aktere u SAD-u, od psihijataru, znanstvenika do vladajuće političke strukture.¹⁹³ Autentičnim iskustvima koje Friedan iznosi u knjizi, uspjeva snažno utjecati na žene toga vremena. Potpuno drugačiji pristup feminističkoj raspravi izložila je Kate Millett (1934. - 2017.), u jednom od najvažnijih djela drugoga vala feminizma, „Spolna politika“ (1970.). Bio je to vrlo

¹⁸⁹ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 53.; usp. Josip MUŽIĆ, *Rat protiv čovjeka. Ideologije i prakse raščovječenja*, Glas Koncila, Zagreb, 2015., 102-104. Sanger uživa potporu i od feministkinja u Europi - Dore Russell (1894. - 1986.) i Stelle Brown (1880. - 1955.), britanskih feministica koje se snažno zalažu za „birth-control“ (kontrolu poroda) i prava koja idu uz tu ideju.

¹⁹⁰ Simone DE BEAUVOIR, *Drugi spol*, BIGZ, Beograd, 1982., 11.

¹⁹¹ Usp. Isto, 24.

¹⁹² Ivan KOPREK, *Razarajući čimbenici braka i obitelji*, 769.

¹⁹³ Usp. Damirka MIHALJEVIĆ, *Feminizam – što je ostvario*, 159.

radikalan način artikuliranja feminističkih tema u kojima se osuđuje patrijarhalno društvo. Naime, u muškim rukama nalaze se bitne institucije kao što su vojska, industrija, tehnologija, sveučilišta, znanost, politika, financije i policija.¹⁹⁴ Millett definira patrijarhat kao političku instituciju u kojem je ženin društveni i ekonomski status utemeljen na ovisnosti o muškarcu. Stoga je nužno odbacivanje roda kakvog je konstruirao patrijarhat. I ovdje naveliko zapažamo začetke rodne ideologije koja će kasnije snažno nijekati čovjekovu stvorenost kao muško i žensko.

Rasprave o odnosu kapitalizma i feminizma osobito razvija američka feministkinja Nancy Fraser (*1947) koja naglašava kako je feminizam nakon 1970. godine pridonio uspjesima kapitalizma. Zbog sve veće prisutnosti žena na tržištu rada kapitalizam je postao bitno fleksibilniji i globaliziraniji.¹⁹⁵ Fraser ukazuje na konvergenciju kapitalističke potrebe za fleksibilnim radnicama te zahtijeva njihovo oslobađanje od obitelji, te pluralizaciju individualiziranih rodni identiteta. Primjetno je kako se feminiziranje rada vrlo često događa zbog pokretljivosti kapitala, u kojem se ne traže bolji i pravedniji uvjeti rada, nego počesto jeftinija ženska radna snaga. Još jedna značajna predstavница drugoga vala je Bell Hooks (*1952, pravim imenom Gloria Jean Watkins), koja feminizam definira kao pokret za okončanje seksizma, seksističkoga izrabljivanja i ugnjetavanja.¹⁹⁶ Hooks potiče uključenost muškaraca u feministička strujanja čime izvorni fokus feminizma pokušava premjestiti s viktimizacije prema razumijevanju, uvažavanju i toleranciji.¹⁹⁷ Ujedno naglašava kako je utjecaj bijelih žena unutar feminizma predominantan, čime se zapostavlja osjećaj sveopćeg „sestrinstva“ unutar pokreta.

Ova raznovrsnost feminističkih pristupa vodi nas do zaključka kako feminizam nikako nije jednoznačan u svojim zahtjevima i izvanjskim ostvarenjima. Drugi val feminizma bio je

¹⁹⁴ Usp. Kate MILLETT, *Theory of Sexual Politics*, u: Barbara A. CROW (ur.), *Radical Feminism. A Documentary Reader*, New York-London, 2000., 123-153.; Sličan stav zastupaju i druge priznate feministkinje kao Shulamith Firestone (1945. - 2012.) koja tvrdi: „Konačan cilj feminističke revolucije... mora biti eliminacija samih spolnih razlika; genitalne razlike između pojedinih ljudi neće imati društveno značenje; a trudnoća je samo deformacija ženskoga tijela.“- usp. Shulamith FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, New York, 1970. (citirano prema: I. KOPREK, *Razarujući čimbenici braka i obitelji* 767.)

¹⁹⁵ Usp. Nancy FRASER, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, London, 2013. Ovaj kapitalistički uspjeh međutim ne valja gledati jednosmjerno. Svakako valja uočiti kako na tržištu koje traži radnu pokretljivost i odsutstvo od obitelji, žene, a osobito majke, ne mogu konkurirati muškarcima zbog svojih obiteljskih obveza. Ulaskom žena u tržište rada nije se postigla socioekonomska jednakost žene i muškaraca. Naprotiv, još se više povećao jaz i raskol između visoko izobraženih žena posvećenih isključivo karijeri i poslovnom napretku, te onih koje pokušavaju uskladiti radne i obiteljske uloge; usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 147-148.

¹⁹⁶ Usp. Bell HOOKS, *Feminizam je za sve: strastvena politika*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2004., 8.

¹⁹⁷ Usp. Bell HOOKS, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Pluto Press, London, 2000., 74.; Svaki pojedinac bi trebao imati kontrolu nad vlastitom sudbinom te ona ne bi smjela biti u rukama patrijarhalnih i kapitalističkih tirana.

svakako bitno radikalniji od prvoga, šireći teme i zahvaćajući daleko izvan socioloških prava i pitanja prava glasa. Dodatno su osnažena prava žene za zapošljavanjem i obrazovanjem. Veliki doprinos toga vala svakako se vidi u artikuliranju i senzibiliziranju javnost i za obiteljske probleme.¹⁹⁸ Počinje se javno upozoravati na seksualno nasilje i zlostavljanje, a legalizirano je pravo na razvrgavanje braka. Iako je i drugi val donio mnoge važne i nužne postavke u zaštiti žene, započelo je sve snažnije rastakanje bračnog i obiteljskog zajedništva. Jedan od glavnih ciljeva feminizma drugoga vala postalo je uvođenje reproduktivnih prava kako žena više ne bi bila ovisna o muškarcu. Ovaj fenomen dodatno je osnažen seksualnom revolucijom 1960-ih i 1970-ih, kao i razvojem kontracepcijske tablete. Time dolazi do promjene društvenih pogleda i morala u odnosu na seksualnost. Također, pojava žene na tržištu rada može se promotriti višeznačno. Društvo i kapitalizam počesto koriste ženin poslovni doprinos isključivo kako bi se ostvario veći profit, a u svijetu koji se vrednuje kategorijama profita, žena je posebno ugrožena u svome majčinstvu. Snažnijom prisutnošću na tržištu rada, ženu se suptilno prisiljava da se „maskulinizira“. Ona se s muškarcem nerijetko počinje natjecati za pozicije utjecaja i tako preuzima muške obrasce ponašanja: volju za moć, vlast i agresivnost.¹⁹⁹ Time postepeno jača i proces negiranja specifičnosti muškarca i žene, što će osobito naći odjeka u rodnoj ideologiji. Radeći u najširem smislu na prekidanju muške dominacije, feministički je pokret ustrajno djelovao na redefiniranju ženskog identiteta i to vještim političkim lobiranjem, medijskim kampanjama i podržavanjem ženskih kandidatkinja, već prema različitim strujama i orijentacijama te potrebama koje su se javljale u razvoju pokreta.²⁰⁰

Biološki determinizam, po kojemu su žene zbog svojega spolnog tijela koje ih predodređuje za majčinstvo, društveno određene, jedan je od meta koju rodni feminizam najradije napada. Feministkinje drže da kao što je za ukidanje ekonomskih klasa bila potrebna pobuna ugnjetavane klase (proletarijata) i preuzimanje sredstava produkcije uz pomoć privremene diktature, tako je i za ukidanje spolnih klasa potrebna pobuna ugnjetavane klase (žena) i preuzimanje sredstava reprodukcije, kako smatra Peeters.²⁰¹ Navedeni procesi imaju jasne reperkusije na odnos žene i muškarca koji postaje sve više ugrožen i poremećen. Ove

¹⁹⁸ Usp. Damirka MIHALJEVIĆ, *Feminizam – što je ostvario*, 161.

¹⁹⁹ Usp. Mladen PARLOV, Doprinos žene u životu Crkve, u: TANJIĆ, Željko - KOVAČ, Tomislav - MURIĆ, Branko (ur.), *Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću*, Zagreb, 2010., 618.; usp. Ivica ŠOLA, Emancipacija? Epidemija 'Ksena ratnica', u: <https://slobodnadalmacija.hr/kolumne/emancipacija-epidemija-ksena-ratnica-529631> (viđeno: 8. rujna 2021.); usp. Éric ZEMMOUR, *Le premier sexe*, Denoël, Paris, 2006.

²⁰⁰ Usp. Branka GALIĆ, *Moć i rod*, 235.; usp. Regina AMMICHT QUINN, Dangerous thinking. Gender and theology, u: *Concilium*, 48 (2012.) 4, 13-25.

²⁰¹ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 46.-59.

pojave ostavljaju veliki trag na muški, a osobito očinski identitet. Usred nadiranja sve većeg broja žena na tržište rada i njihova pojavljivanja na društvenoj pozornici, muškarac svoj identitet "hranitelja obitelji" nerijetko mora zamijeniti nekim novim koji će adekvatno odgovoriti zahtjevima nove kulturološke klime. Usred nove paradigme sve se manji broj muškaraca uspijeva ostvariti na polju očinstva što vodi do dezorijentacije u vlastiti unutarobiteljski identitet.

Treći val feminizma pod jakim je utjecajem postmoderne i usmjerava se na potpunu dekonstrukciju patrijarhalnoga i heteronormativnoga društva. Počesto se naziva i post-feminizam i započinje 90-ih godina 20. stoljeća. Dekonstrukcija koju zastupa odnosi se na sve tradicionalne metafizičke pojmove poput istine, subjekta i identiteta, a nove vrijednosti odražavaju postmoderno ozračje u kojemu više nema apsolutnih pravila i moralnih principa već je sve društveno konstruirano i relativno.²⁰² Pod očitim utjecajem lingvistike i feminističke kritike jezika, treći val usko se veže uz američku feministkinju i filozofkinju Judith Butler (*1956). Butler se oslanja, iako ne bez kritike, na ideju francuskoga filozofa Michela Foucaulta (1926. - 1984.), koji je bio protivnik socijalnih kategorija vezanih uz seksualni identitet. Butler, kao post-strukturalna (queer) feministica daje još više važnosti pojmu roda. Za nju je seksualnost smještena u matrice moći te je proizvedena i konstruirana unutar određenih povijesnih praksi, bilo diskurzivnih, bilo institucionalnih.²⁰³ Rodni identitet utemeljuje se performativno i kao takav nije izraz ukupnosti onoga što čini ličnost i individualnost. Rod je izvedba.²⁰⁴ Ovdje se zapaža razdvajanje roda od spola i prema ovoj postavci pojedincu postaje omogućeno slobodno mijenjati, stvarati i kreirati rod koliko god puta mu se to prohtije.

Pod takvim utjecajem postmodernističke dekonstrukcije, feminizam se u trećem valu jasno isprepliće s rodnom ideologijom, čime se udaljava od svoga primarnog cilja usmjerenog na borbu protiv dominacije muškarca i na ravnopravni pristup javnoj sferi. Od borbe za pravo ženina glasa došlo se do ideološke borbe protiv čovjeka i njegove stvorenosti. Takav proces ne označava samo vraćanje ženama punoga vlasništva nad njihovim vlastitim tijelom, nego i njihovo preuzimanje kontrole nad ljudskom spolnosti i svim društvenim institucijama zaduženima za podizanje i odgajanje djece. Time je uloga oca dodatno marginalizirana, a njihova zadaća uzora i odgajatelja dodatno je ponižena. Mnoga djeca postaju često prepuštena

²⁰² Usp. Damirka MIHALJEVIĆ, *Feminizam – što je ostvario*., 164-165.

²⁰³ Usp. Judith BUTLER, *Nevolje s rodom*, Ženska infoteka, Zagreb, 2000., 102.; usp., Michel FOUCAULT, *Analytik der Macht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2005., 108-125.

²⁰⁴ Usp. Hannelore BUBLITZ, *Judith Butler zur Einführung*, JuniusVerlag, Hamburg, 2021., 17-34.; usp. Damirka MIHALJEVIĆ, *Feminizam – što je ostvario*, 165.

samima sebi. Glasnogovornice feministica stvaraju izmišljeno rodno specifično jedinstvo, tvrdeći da govore u ime svih žena, djelujući po principu da je napad najbolja obrana. To je zloupotreba ženine uloge, a osobito majčinstva, kako vide neki autori.²⁰⁵ Uz to se događa potpuno isključivanje muškaraca iz odgoja (što većina žena ne želi) i njihovo degradiranje, pa čak i ismijavanje.

Ako promotrimo današnji feminizam, koji je ponajviše izrastao iz trećega vala, onda treba reći kako on nije jednoznačan pojam te u osnovi postoje različiti naglasci unutar feminizma. Može se govoriti o strukturnom, institucionalnom, diskurzivnom i queer feminizmu.²⁰⁶ „Strukturni feminizmi“ usredotočeni su na rodne nejednakosti i odnose moći, dok su „institucionalni feminizmi“ obično usmjereni na pragmatične reforme i strukturne promjene. Suprotno tome, „diskurzivni feminizmi“ bave se analizom stvaranja i širenja slike roda u kulturi. „Queer feminizmi“ fokus interesa stavljaju na seksualnu i fizičku raznolikost i traže njihovo priznanje. Kratica za zajedničke interese i brige ovih pokreta je „LGBTIQ formula“, koja uključuje lezbijke, gejeve, biseksualce, transseksualce, transrodne i inter osobe. Povremeno se danas govori i o novom, četvrtom valu feminizma koji se širi preko društvenih mreža, te je posljedica sve veće međusobne povezanosti ljudi putem interneta.²⁰⁷ Najnoviji feminizam tako otvoreno i glasno osuđuje naglašeno seksualiziranje žene u medijima, čime potvrđuje da društvo nije puno evoluiralo kada je riječ o pogledu na ženu. I dalje ju se vrlo često podcjenjuje i omalovažava time što postaje javni objekt požude. U prilog tome govori i debata „#MeToo“, koja je pomogla u povezivanju različitih feminizama.²⁰⁸ U ovoj se raspravi ženama želi dati veću snagu kontrole seksualnosti, razdvajajući je od muškarčeve moći. Govori se također i o „intersekcijskom feminizmu“, u kojem nisu više

²⁰⁵ Usp. Matthias MATUSSEK, *Die vaterlose Gesellschaft*, 11-13.; usp. Susan FALUDI, *Männer – das betrogene Geschlecht*, 134-200.

²⁰⁶ Usp. Ilse LENZ, *Von der Sorgearbeit bis #MeToo*, 20-21.; Ovdje ukratko valja uočiti kako je feminizam dao i neke poticaje ekološkoj problematici. Ekofeministička stajališta pozivaju da se čovječanstvo treba pomaknuti iz krivog dualizma i modela mišljenja koji karakterizira zapadnu socijalnu i filozofsku tradiciju, a prema kojem su žene inferiorne muškarcima, priroda inferiorna kulturi, emocije inferiorne razumu i tijelo umu. Zato treba graditi ekološki skladan život, integrirajući prirodu s kulturom u organsku ekokulturnu cjelinu; usp. Branka GALIĆ, *Ekofeminizam – novi identitet žene*, u: *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 8 (1999.) 1-2, 41-55.

²⁰⁷ Usp. Ivana Mihaela ŽIMBREG, *Vodič kroz pravce i valove u feminizmu za početnice/ke*, u: <https://voxfeminae.net/pravednost/vodic-kroz-pravce-i-valove-u-feminizmu-za-pocetnice-ke/> (viđeno: 13. lipnja 2020.) Novi val se ponajviše veže uz Shelby Knox. Tim novim zamahom stvara se potpuno nova struktura pokreta u čiji se tok pokušava uključiti što više mladih žena. Suvremeni se feminizmi prvenstveno usredotočuju na kritične načine razmišljanja, dok je za ženske pokrete karakteristična činjenica da žene (ponekad i muškarci) djeluju natemljne promjene prema rodnoj ravnopravnosti.

²⁰⁸ Usp. Ilse LENZ, *Von der Sorgearbeit bis #MeToo*, 27. Izraz "Me too" prvotno je u ovom kontekstu korišten na društvenim medijima 2006. godine, na Myspaceu, od Tarane Burke. Općenito se radi o pokretu protiv seksualnog uznemiravanja i zlostavljanja u kojem žene javno objavljuju svoje navode o seksualnim zločinima koje su počinili moćni i / ili ugledni muškarci.

samo žene koje treba zaštititi od tlačenja “tradicionalne muškosti”, već homoseksualci, interseksualci i transseksualci te imigranti.²⁰⁹ Neofeministička ideologija koja je impregnirala zapadnu kulturu dovela je do toga da se na važne pozicije u politici ne biraju ljudi po načelima kompetencije i meritokracije, već po feminističkim mjerilima i kvotama.

Zaključno primjećujemo kako je feminizam u svome djelovanju potakao mnoga važna pitanja o položaju žene, ali i cjelokupnoga društva. Pokret je upozorio na stari kruti, nerijetko i tiranski oblik patrijarhata koji je nanio mnogo štete i kao takav više nije mogao opstati. Ujedno je feminističkim diskursom raspravljena i promijenjena podjela rada, čime su žene dobile pristup tržištu. Feministička rasprava i feministička aktivistička politika napravile su odlučujući utjecaj na razvoj i smjerove kretanja društvenih znanosti i humanističkih disciplina.²¹⁰ Prvi i drugi val feminizma su, u najvećem dijelu, doprinijeli dubljem i ozbiljnijem vrednovanju žene, njezine uloge, prava i potreba. To više ne vrijedi za pojedine dijelove drugoga, te u potpunosti za treći val, koji je lingvističkim akrobacijonizmom - neutemeljenom na znanstvenim činjenicama, unio razdor, rastavljajući kategoriju spola od kategorije roda. Naime, pod utjecajima postmoderne i rodne teorije došlo je do dekonstrukcije naravne slike žene. Dok s jedne strane postmoderni feminizam (postfeminizam) dovodi u pitanje postojanje kategorije žene kao takve ističući da ne postoji žena (ut sic) nego da postoji kategorija ženā (bjelkinje, crkinje, lezbijke, heteroseksualne itd.), s druge strane, rodna teorija kategoriju žene smatra proizvodom kulture.²¹¹ Četvrti val feminizma, koji se posljednjih godina budi osobito u virtualnom svijetu interneta, artikulira odnos prema ženinom tijelu i posjeduje snagu ujedinjavanja raznih feminizama. Pokret je posebno pozvao na dijalog s muškarcima, a mnogi su se odazvali jer su i sami svjesni da je potrebno kritizirati hegemonsku muškost. Djelomično je dobro što su feministički predvodnici vremenom uvidjeli kako je za uspjeh ženske emancipacije potrebno uključiti i muškarce u procese i razgovore. Ovo je osobito važno kad je riječ o našoj temi krize očinstva. Muškarac i žena trebaju na svim područjima djelovati zajednički uz svoje različitosti, jer različitosti nisu dane da se bagateliziraju, nego da pomažu ostvarivanju ciljeva.²¹² Tek će kvalitetan dijalog u

²⁰⁹ Usp. Ivica ŠOLA, *Muškost kao poremećaj i feminističke talibanke*, u: <https://www.glas-slavonije.hr/kolumna/21/4841/Muskost-kao-poremeccaj-i-feministicke-talibanke> (viđeno: 9. rujna 2021.)

²¹⁰ Usp. Branka GALIĆ, *Moć i rod*, 226.

²¹¹ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Slika žene u »starom feminizmu« i u novom feminizmu Ivana Pavla II. i Benedikta XVI.*, u: *Obnovljeni život*, 68 (2013.) 1, 51-63.

²¹² Usp. Anto MIŠIĆ, *Feminizam ili poslanje žene?*, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 1, 57-59. Veliku pomoć u interpretaciji feminističkog problema autor vidi u tzv. modelu C.G. Junga, gdje je riječ o teoriji *anime* i *animusa*. Ako se prihvati stav da je muškarac, po svojoj biti, više određen za načelo duha (animus), a žena za načelo duše (anima), pronalazimo ontološki temelj koji određuje razliku među spolovima te specifičnu ulogu žene. Ovdje nije riječ o isključivosti, jer i muškarac i žena su u isti mah i duh i duša, posjednici iste ljudske naravi.

poštivanju i uvažavanju dovesti do istinskoga dobra čitavoga društva. U suprotnom će samo manja ideološka skupina postići svoje sebične ciljeve.

Ostaje veliko pitanje koliko je feminizam uspio u svojim naumima. Agresivnost nekih feminističkih sadržaja jasno sugerira da je feminizam proces stalne borbe.²¹³ Svakako pokret nije uspio artikulirati novi vrijednosni sustav u kojem će se naći mjesta za muškarca i ženu. Feminizam naime snažno preispituje muškarca i uzdramava njegovu ulogu do te mjere da ga čini zbunjenim, nesigurnim i izgubljenim. Feministička strujanja kod muškarca izazivaju osjećaj krivnje samo zato što je muškarac, a rezultat toga je vrlo često "feminizirani muškarac", odnosno muškarac koji više ne zna što znači biti muško i koja mu je uloga u obitelji i društvu. Tek kad se podigao feministički glas, muškarci su postali svjesni kako mora postojati i autentična muškost, instinktivno znajući da ona ne može biti isto što i patrijarhat, kako primjećuje Rohr.²¹⁴ I dok se tako svatko na svoj način bori, sâm ili organizirano, na znanstveni, kulturni, vjerski ili politički način, za ili protiv emancipacije žena, dotle se gotovo neprimjetno pojavio problem s kojim kao da se nije računalo, tj. problem za koji kao da se nije vjerovalo da postoji. To je problem emancipacije muškarca s kojim je emancipacija očinstva u najtješnjoj vezi.

2.5.1. Žena u novijem nauku Crkve

Kako bi ispravno vrednovali ulogu muškarca i oca, važno je uočiti i poštivati ženin doprinos te njezinu nenadomjestivu ulogu u povijesti. U duhu kršćanske antropologije i teologije valja na odvažan način redefinirati pogled na ženu i njezino dostojanstvo. Zauzimanjem takvog stava bolje će se uvidjeti opasne ideje koje predlaže moderni feminizam te osobito rodna ideologija. Crkva je tako u puno navrata davala važne smjernice kad je riječ o ulozi i značenju žene u povijesti ali i u sadašnjim okolnostima. U našem kratkom vrednovanju ženine uloge i crkvenog doprinosa nećemo zalaziti u daleku prošlost i prva kršćanska stoljeća, iako i ona nude mnoštvo poticaja. Spomenimo ovdje samo usputno kako je već evanđelje donijelo snažan zaokret u tadašnjem uvriježenom odnosu prema ženama. Naime, Isusovo djelovanje nije bilo ograničeno društvenim pretpostavkama, tj. usmjereno samo na muškarce. On često ulazi u razgovor sa ženama u sinagogi ili u kućama, dok je njegovo javno djelovanje

²¹³ Usp. Anamarija MARŠIĆ, *Viktimizacija žena u novom valu feminizma, Završni rad*, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku - Akademija za umjetnost i kulturu, Osijek, 2019.; usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 122. Ako je u povijesti patrijarhalno društvo ostavljalo ženu na marginama društva i društvenog odlučivanja, danas, relativizam i individualizam zajedno s potrošačkim i hedonističkom kulturom ostavljaju i ženu i muškarca na marginama čovječnosti.

²¹⁴ Usp. Richard ROHR, *Vom wilden Mann zum weisen Mann*, Cladius, München, 2006., 18.

obilježeno radikalnom novošću s obzirom na odnos prema ženi u židovskom društvu.²¹⁵ Premda je kršćanstvo donijelo nov pogled na čovjeka, uključujući i ženu, ipak nije uspjelo tijekom prvih stoljeća ostati na razini zahtjeva koje je ostavio Isus. Istina, naukom o nerazrješivosti ženidbe i naukom o jednakom dostojanstvu žene i muškarca, žena se našla u dosta povoljnijem položaju nego je to bio slučaj u poganskom dijelu tadašnjeg antičkog društva.²¹⁶ Učiteljstvo ne negira činjenicu da je žena stoljećima i u samoj Crkvi bila u podređenom položaju. Prebacujući naglasak na novija misaona strujanja i govoreći o suvremenim i aktualnim izazovima koji su stavljeni pred ženu (a time i muškarca, obitelj i cijelo društvo), Crkva napominje kako se put oslobođenja žene ne može dogoditi na način kako to predlaže radikalni feminizam ili feministička teologija. Predložena rješenja vode do suparništva, a nekad i do otvorena neprijateljstva među spolovima ili pak do izjednačenja spolnih različitosti.²¹⁷ To pak dovodi do obezvređivanja dostojanstva i poziva žene.

Iako se u crkvenoj povijesti nerijetko sumnjičavo pa i negativno vrednovalo emancipaciju žene u društvu, stvari se počinju mijenjati društvenim promjenama izazvanima Francuskom, Američkom i industrijskom revolucijom, kao i liberalizmom i marksizmom. Izuzetno važan crkveni trenutak zbio se kada je Lav XIII. (1810. – 1903.; papinstvo: 1878. – 1903.) enciklikom „*Rerum novarum*“ (1891.) započeo sustavnije govoriti o socijalnim poteškoćama i izazovima u eklezijalnom kontekstu. Iako mu se zamjerilo da ženu vidi samo u obiteljskom okruženju, olako se zaboravlja da poziva na posebnu zauzetost prema najslabijima u društvu, a to su djeca, žena i siromašni.²¹⁸ U narednim desetljećima svakako je primjetan rast u spoznaji i vrednovanju ženine uloge. Iako su se neki pape, kao Pijo XI. (1857. – 1939., papinstvo: 1922. - 1939.), još ustručavale govoriti o emancipaciji žene, papa Ivan XXIII. (1881. – 1963., papinstvo: 1958. -1963.), ističe ženinu neospornu ulogu i važnost. On stavlja ženu u surječje „znakova vremena“ i povezuje njezinu bitnost s općim poteškoćama svijeta, odnosno sa svim pokretima koji se zalažu za podređene, potlačene i za sve čija su temeljna ljudska prava ugrožena.²¹⁹ Ženina je uloga dodatno naglašena na Koncilu (1962. - 1965.), koji osuđuje postupanje u kojem mnogim ženama nije dano da slobodno izaberu muža, da prihvate određeni životni stalež, ili da imaju pristup jednakom odgoju i kulturi.²²⁰

²¹⁵ Usp. Božana Tea BARNJAK, Isusov odnos prema ženama, u: *Spectrum: ogledi i prinosi studenata teologije*, 3-4 (2014.) 1-2, 42-49.; Isus često prelazi granice tadašnjega načina odnošenja prema ženama pristupajući im neposredno i bez predrasuda kojima su ih opteretili njihova okolina i onodobni društveni propisi.

²¹⁶ Usp. Mladen PARLOV, Žena i ženidba u misli crkvenih otaca 4. i 5. stoljeća, u: *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, 45 (2019.) 1, 34.

²¹⁷ Usp. Mladen PARLOV, *Doprinos žene u životu Crkve*, 614.

²¹⁸ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 47.

²¹⁹ Usp. Ljiljana MATKOVIĆ VLAŠIĆ, *Žena i Crkva*, Multigraf, Zagreb, 2002., 99.

²²⁰ Usp. GS, 29.

„Zato je zadaća sviju da se prizna i promiče specifično i nužno sudjelovanje žene u kulturnom životu.“²²¹ Crkva naglašava kako je važno da se proširi sudjelovanje žena i na raznovrsnim područjima apostolata Crkve.²²²

Na koncilske poticaje posebno se oslanja Ivan Pavao II. (1920. - 2005., papinstvo: 1978. - 2005.), koji je posvetio veliku pozornost ženama, njihovim poteškoćama, ali i velikoj važnosti žene za Crkvu i društvo.²²³ U kontekstu drugoga feminističkog vala, Ivan Pavao II. poziva na ostvarenje istinske jednakosti u pravima osobe, odnosno, na prizivanje svega što se veže uz prava i dužnosti građana modernog demokratskog uređenja.²²⁴ Važno je prihvatiti, vrednovati i priznati posebnost žene jer je nerijetko žrtva permisivne, tehnicističke i hedonističke kulture u kojoj glavnu ulogu ima muškarac. Rješenje nije u rastakanju i rastavljanju žene od muškarca, čiji odnos očito prolazi kroz relacijsku krizu, nego u njihovom ponovnom vezanju, jer su stvoreni jedno za drugo.²²⁵ „Životna različitost muškarca i žene, označena pečatom muškosti i ženskosti, usmjerena je prema njihovom sjedinjenju. Ljudsko tijelo upravo po spolnosti koja mu je vlastita upućeno je na drugi spol, na izražavanje one ljubavi po kojoj čovjek-osoba postaje dar te preko darivanja ostvaruje sami smisao svoga bića i postojanja.“²²⁶ Ivan Pavao II. prepoznao je da feminizmu i borbi za emancipaciju nedostaje ono bitno, što je on nazvao „genij žene“²²⁷, tj. njezina biološko-fizička, duhovna i osjećajna svestranost, kojom je sposobna prihvatiti čovjeka u njegovoj konkretnoj zbilji sa svim vrlinama i manama. Upravo je po toj darovanosti, koju feminizam prečesto zaboravlja, žena jedinstvena i nenadomjestiva u svijetu. Doprinos promišljanju o ženi daje i dokument „O suradnji muškarca i žene u Crkvi i svijetu“, koji je Kongregacija za nauk vjere objavila 2004. godine.²²⁸ Kongregacija upozorava kako postoje raširena pogrešna mišljenja o ženi i njezinoj ulozi u suvremenom društvu. Naime, dok se s jedne strane ženu suprotstavlja muškarcu te ju se potiče na borbu za njezin dio vlasti i moći u društvu, s druge se minimaliziraju, negiraju ili

²²¹ GS, 60.

²²² Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL – DOKUMENTI, *Apostolicam Actuositatem. O apostolatu laika* (18. studenog 1965.), 9.

²²³ Usp. Veronika RELJAC, „Kršćanski feminizam“ u nauku pape Ivana Pavla II., u: *Crkva u svijetu*, 48 (2013) 2, 169-188.; usp. Marijo VOLAREVIĆ, *Žena u obitelji, društvu i Crkvi*, 117.

²²⁴ Usp. IVAN PAVAO II., *Pismo ženama*, br. 4, u: https://obitelj.hbk.hr/wp-content/uploads/2020/03/im_pismo-zenama.pdf (viđeno: 25. lipnja 2020.)

²²⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem. Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene prigodom Marijanske godine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.7.

²²⁶ IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem*, 6.

²²⁷ Usp. IVAN PAVAO II., *XXX giornata mondiale della donna nella società. I Media: moderno aeropago per la promozione della donna nella società* (24. I. 1996.) u: http://vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/index_it.htm (viđeno: 25. lipnja 2020.)

²²⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo, u: *Enchiridion Vaticanum XXII* (2003.-2004.), br. 2788-1834.; usp. Mladen PARLOV, *Doprinos žene u životu Crkve*, 601-618.

odbacuju očite različitosti koje postoje između muškarca i žene. Sve to ima velike posljedice ne samo za samu ženu, nego za obitelj i društvo u cjelini.

Benedikt XVI. nastavio je promišljati o ženi tragom svoga prethodnika, a osobito se razračunavao s rodnom ideologijom, o čemu će još biti riječi. Aktualni papa Franjo posvećuje temi žene dosta prostora, osuđujući svako izrabljivanje žene: „Dvostruko su siromašne žene koje trpe isključivanje, zlostavljanje i nasilje, zato što su često manje sposobne braniti svoja prava.“²²⁹ Papa je podržao feminizam koji vrednuje specifični doprinos žene koji je nužan u svim izrazima društvenog života i u mjestima gdje se donose važne odluke.²³⁰ Franjo nastavlja u kontekstu govora o braku i obitelji: „Cijenim feminizam, ali onaj koji ne zahtijeva uniformnost i ne negira majčinstvo, jer veličanstvenost žene uključuje sva prava koja proizlaze iz njezina neotuđivog ljudskog dostojanstva, ali i iz njezinog genija, koji je prijeko potreban društvu.“²³¹ Osobni razvoj žene treba shvatiti pozitivno, jer obrazovana i zaposlena žena mnogo pridonosi društvu, ali i kao majka vlastitom djetetu može bolje ukazati na društveni kontekst i biti podrška na putu odrastanja.²³² Ipak, ženin dobrodošao, koristan i nezamjenjiv društveni doprinos nikako ne smije obezvjeđivati majčinsku ulogu i obiteljske vrijednosti.

U svjetlu kršćanske antropologije pravu metafizičku misiju žene treba gledati u služenju, ali ne u smislu podčinjenosti muškarcu, nego u služenju koje se očituje u službi života, obrani svega lijepoga i plemenitoga, gdje će se uprisutniti univerzalno materinstvo u kojem žena postaje okupiteljicom po ljubavi.²³³ Žena je vječna čuvarica svih najčistijih i najviših vrijednosti duše i zato njezin doprinos nije uvjetovan samo spolom, niti socijalnim karakteristikama, nego svime što ona jest, svojom osobnošću, karakterom, životnim iskustvom i osobnom poviješću.²³⁴ Vrednovanje neprocjenjive i nezamjenjive uloga žene postat će kamen temeljac u izgradnji boljega društva, a osobito obitelji. Stoga je nužno omogućavati uzajamnosti odnosa žene i muškaraca u prostoru istinske komunikacije. Tada jedno drugome neće biti opasnost ni konkurencija (a što suvremeni feminizam često nameće), već obogaćenje. Time će se omogućiti i da još snažnije postane pomoć i podrška muškarcu u nadvladavanju njegovih teškoća te pronalasku izgubljenog identiteta, osobito kada je riječ o očinstvu.

²²⁹ FRANJO, *Evangelii gaudium*, 212.

²³⁰ Usp. Isto, 103.

²³¹ FRANJO, *Amoris laetitia – Radost ljubavi. Postsinodalna apostolska pobudnica*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., 173.

²³² Usp. Dragan NIMAC, *(Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu*, 34.

²³³ Usp. Anto MIŠIĆ, *Feminizam ili poslanje žene?*, 62.

²³⁴ Usp. Silvija MIGLES, *Žene i muškarci u Crkvi. Mogućnosti ostvarenja istinske komunikacije i suradnje*, u: *Bogoslovska smotra*, 88 (2018.) 3, 711–734.

2.6. Rodna ideologija - njegov razvoj i utjecaj na ženu, muškarca i društvo

Za proučavanju i razumijevanje krize očinstva važno je uočiti i analizirati postavke rodne ideologije. Rodna ideologija je termin nastao u katoličkim krugovima za skup ideja, očekivanja i djelatnosti koje su proizašle iz drugoga i trećeg vala feminizma te je u najvećoj mjeri vezan uz institucionalne tzv. „rodne studije“. „Rodne studije“ su pak sveučilišne ustanove osnovane u svrhu izučavanja i promicanja feminizma i LGBTIQ aktivizma.²³⁵ Rodnu ideologiju susrećemo pod različitim nazivima: rodna teorija, rodna perspektiva ili gender-ideologija. Općenito se početak rodni studija dovodi u vezu s Johnom Moneyom i feministkinjama Judith Butler, Simone de Beauvoir, kao i filozofom Michaelom Foucaultom i drugim postmodernističkim filozofskim strujama. Rodna ideologija tvrdi kako rodne uloge nisu biološke pa stoga podliježu promjenama. Zbog toga je rodni pristup nerijetko predmet opravdanoga nezadovoljstva, kritike i otpora društvenih institucija, a pogotovo Crkve.

Iz aksioma feminističke teorije proizašla je rodna jednakost kao temeljna konceptualna osnova feminizma. Rodna jednakost podrazumijeva ukidanje svih društvenih dimenzija stratifikacije između žena i muškaraca, bez obzira na njihove međusobne biološke razlike.²³⁶ Prema toj postavci spolom su definirane fiziološke karakteristike i anatomska razlika između muškarca i žene, dok je rodom označena društvena konstrukcija rodni uloga. Rod je uspostavljen kao društvena i politička kategorija, pa su rodne uloge različite i ovisne o kulturama unutar kojih se nalaze i razvijaju.²³⁷ U svome djelovanju rodna se ideologija bavi proučavanjem, opisom i objašnjenjem međukulturalnih sličnosti i razlika u ljudskim pogledima na žene, muškarce i alternativne rodne identitete.²³⁸ Diskurzivno polje rodne teorije seže dalje od rasprave o jednakosti i različitosti jer želi izraziti temeljnu zabrinutost zbog analize i kritike dualističkih struktura u društvu, koje su najčešće seksualizirane i hijerarhizirane. Već iz nekoliko početnih misli postaje očito kako se rodna ideologija obrušava na lik i ulogu oca.

John Money (1921. - 2006.) američki klinički psiholog i seksolog, prvi je, suočen s kliničkim slučajevima hermafroditizma, upotrijebio izraz „gender“. Njime je želio opisati

²³⁵ Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Muško i žensko stvori ih*, Glas Koncila, Zagreb, 2014, 2.

²³⁶ Usp. Branka GALIĆ, Promjena seksističkog diskursa u Hrvatskoj, u: *Socijalna ekologija*, 21 (2012.) 2, 157.

²³⁷ Usp. Susan U. PHILIPS, Gender Ideology: Cross-cultural Aspects, u: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Neil J. SMELSER - Paul B. BALTES (ur.), Pergamon, Oxford, 2001., 6016 - 6020.; usp. Angelika WETTERER, *Geschlechterwissen und soziale Praxis: Grundzüge einer wissenssoziologischen Typologie des Geschlechterwissens*, u: Angelika WETTERER (ur.): *Geschlechterwissen und soziale Praxis. Theoretische Zugänge – empirische Erträge*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein, 2008, 39–63.

²³⁸ Usp. Regina AMMICHT QUINN, *Dangerous thinking. Gender and theology*, 16.

seksualni identitet koji se ne podudara s biološkim. Money razrađuje razliku između pojmova „spol“ (biološki pojam) i „rod“ – „gender“ koji označava društvenu ulogu i iskustvo muškosti i ženskosti kod pojedinca, tj. subjektivni osjećaj. Tako je Money iznjedrio tzv. „gender role“ - „rodnu ulogu“, po kojoj je ušao u povijest.²³⁹ Prema toj postavci seksualni se identitet može suprotstaviti „društvenoj ulozi“, ako pojedinac izabere rodni identitet koji je različit od njegova biološkoga identiteta. „Gender“ kao pojam obuhvaća društvenu i kulturološku dimenziju ženskosti i muškosti te se želi razlikovati od restriktivnog, biološkog značenja riječi „sex“. Postepeno će rodni ideolozi početi spolno tijelo prikazivati kao slučaj i sudbinu koju treba podnositi. Tijelo postaje svojevrsno ograničenje dok je rod prostor u kojemu pojedinac uživa slobodu i u kojem može ostvarivati sam sebe.

Već 1958. u SAD-u pojavljuje se pojam „rodni identitet“, kojim se utvrđuje teza da spol, kao biološka odrednica, ne igra značajnu ulogu u određivanju roda koji se učvršćuje socijalizacijom i životnim iskustvom.²⁴⁰ Feministkinje ubrzo preuzimaju Moneyjevu ideju, ujedinjujući je s kritikom patrijarhata i muške kontrole u javnoj i privatnoj sferi. Jedna od njihovih predvodnica Kate Millet, postavila je ključnu razliku između spola kao biološke kategorije i roda kao društvene konstrukcije uvjetovane kulturom, tradicijom i društvenim odnosima.²⁴¹ Kako bi se uklonila muška dominacija nužno je odbacivanje roda onakvoga kakvog ga je konstruirao patrijarhat. Robert Stoller radi svojevrsnu nadgradnju ovih postavki u svome „Složenom modelu identiteta“.²⁴² Nekoliko godina kasnije rodna ideologija počinje jačati na europskom tlu. Nakon što se pojam „rodne ideologije“ do kraja šezdesetih godina razrađivao ponajprije kod američkih psihologa, psihoanalitičara i unutar društvenih znanosti, započinje se kontekstualizirati, racionalizirati i razvijati u francusko-američkim sveučilišnim krugovima.²⁴³ Ideologija se osobito hrani francuskim ateističkim egzistencijalizmom i postepeno se pretvara u društveno-kulturni projekt.

Osobiti odjek na rodna nastojanja dalo je novo razumijevanju moći koje je razradio Michel Foucault (1926. – 1984.), kao jedan od najznačajnijih prethodnika i

²³⁹ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 38-41.

²⁴⁰ Usp. Domagoj MATIĆ-Ivan KOPREK, Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“, u: *Obnovljeni život*, 69 (2014.) 3, 386.

²⁴¹ Usp. Kate MILLET, *Sexual Politics*, Doubleday, New York, 1970., 23-37.

²⁴² Usp. Frank DAMMASCH – Hans-Gert METZGER – Martin TEISING, *Männliche Identität*, 10., usp. Reimut REICHE, Gender ohne Sex, u: *Psyche*, 51 (1997.) 9-10. 926-957.; Stoller razlikuje biološki rod (spol), temeljni rodni identitet i identitet rodne uloge (identitet rodne uloge, kojoj pripada seksualna orijentacija). Tri aspekta identiteta položena su jedan oko drugog poput koncentričnih krugova.

²⁴³ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 21. i 37.

utemeljitelja „queer teorije“. ²⁴⁴ Vraćajući se Nietzscheovim radovima, Foucault je istraživao i nagovijestio novi smjer u razmatranju odnosa moći. Moć je produktivni, tj. strukturalni tip društvenog odnosa, jedna vrste baštine koja pripada svim ljudima i zato ju se ne smije promatrati u pravnoj, moralnoj i disciplinskoj perspektivi koju određuju pojedinci i koja ima više negativan prizvuk. ²⁴⁵ Zato je Foucault protivnik socijalnih kategorija vezanih uz identitet, dok postmodernistički subjekt prema njemu predstavlja raspršenu, rasredišnjenu, decentriranu mrežu libida, lišenu etičkoga temelja i bilo kakve duhovnosti, te površnu funkciju potrošačkoga čina, medijskoga doživljaja, trenda ili mode. ²⁴⁶ „Motivacijska strana prihvaćanja Foucaultovih teza u pogledu odnosa moći, znanja, istine i seksualnosti prije svega je bila naklonjena feminističkoj želji za odbacivanjem univerzalnosti, esencijalizma i općenitih transcendentalnih uvjeta ljudskog razuma i subjekta“, kako uočava Lučić. ²⁴⁷

Možda najsnažniji poticaj razvoju rodne ideologije dala je, već spominjana, Judith Butler. Njezina je osnovna teza da je rod uloga koja se održava tako što se neprestano i kontinuirano izvodi, pa je posljedično tome i heteroseksualnost postavljena i konstruirana kao norma unutar hetero-normativnog i društveno-diskurzivnog režima moći. ²⁴⁸ Rod (muški/ženski) zapravo je postignuće, konstrukcija, a ne biološki čimbenik, dok je istinska jednakost nemoguća jedino ako su muškarci i žene fundamentalno različiti i odvojeni entiteti. Rod postaje temeljni aspekt djelovanja u određenim situacijama, a ne temeljni aspekt našega identiteta i tako Butler postaje „kraljica spolnog dekonstrukcionizma“ i „alkemičarka“ genderizma. Preko njezinih će ideja elite moći i novca zdušno podupirati „subverziju identiteta“ stvorenu na tzv. „queertheory“. ²⁴⁹ „Rod je uvijek činjenje, iako ne činjenje subjekta za koje bi se moglo reći da postoji prije čina (...) Nema nikakvog rodnog identiteta iza izražaja roda; taj identitet performativno konstituiraju sami ‘izražaji’ koji se smatraju njegovim učincima.“ ²⁵⁰ Za Butler dakle spol i rod nisu imenice nego glagoli, zato što pojedinac postaje ono što odabire da će reći i učiniti. Tako se rod može beskrajno graditi i rušiti, a pojedinac može čitav svoj život provesti u konstruiranju, dekonstruiranju i rekonstruiranju. ²⁵¹ Daljnji cilj takvog principa je da čovjek u svojem mišljenju postane

²⁴⁴ Izraz koji se koristi kao naziv za cjelokupnu homoseksualnu, biseksualnu, transrodnu i interseksualnu zajednicu i osobe koje sebe vide ili žive svoj život van hetero-patrijarhalnih normi, u: <https://hr.wikipedia.org/wiki/Queer> (viđeno: 26. lipnja 2020.)

²⁴⁵ Usp. Michel FOUCAULT, *Analytik der Macht*, 108-125.; usp. Branka GALIĆ, *Moć i rod*, 226.

²⁴⁶ Usp. Ivan KOPREK, *Razarajući čimbenici braka i obitelji*, 763.

²⁴⁷ Krunoslav LUČIĆ, Epistemologija roda i seksualnosti: ogled iz socijalne i feminističke epistemologije, u: *Diskrepancija*, 9 (2018.) 13, 20-21.

²⁴⁸ Usp. *Isto*, 21.

²⁴⁹ Usp. Ivan KOPREK, *Razarajući čimbenici braka i obitelji*, 770.

²⁵⁰ Judith BUTLER, *Nevolje s rodom*, 38.

²⁵¹ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 56-57.

potpuno slobodan od svake metafizičke zadanosti kao i u sferi biološke određenosti, a svatko bira svoje vlastito „ja“, ali i svoj vlastiti rodni identitet. Tada se ostvaruje jednakost među ljudima i ravnopravan odnos među spolovima u kojemu nema dominacije.

Ovim spomenutim doprinosom u javnost prodire pojam „rodna/spolna jednakost“ (jednakost po spolu/rodu) koja označava jednakost svih ljudskih bića neovisno o njihovom spolu ili rodu, temeljem pripadnosti ljudskoj zajednici.²⁵² „Rodna jednakost“ predstavlja vrednotu koju valja dosegnuti, a pretpostavlja sadržaje, postupke i modele kojima se ista ostvaruje. „Rodna jednakost“ želi poništiti društvene i kulturološke konstrukcije koje oduvijek operiraju „sredstvima isključivanja“ i stvaraju „odbačena bića“ i „...kojima je po pravilu uskraćena mogućnost kulturne artikulacije.“²⁵³ Stoga je središnja Butlerina nakana da pronade „rječnik kadar proširiti značenje društvene priznatosti i izraziti suosjećanje“,²⁵⁴ da bi se moglo svladati odbačenosti koje ljudi trpe.

Ovako postavljena i utemeljena rodna ideologija traži da između muškarca i žene više ne postoji nikakva ontološka razlika; jer muški i ženski identitet nisu upisani u narav i u stvarnost ljudske osobe, nego se, kako smo već rekli, pripisuju isključivo društvenoj konstrukciji i kulturi. Dakle „spol“ je termin koji se koristi za sve razlikovne (kvalitativne) osobine koje su biološki i nasljedno uvjetovane, dok rod označava one razlikovne (kvalitativne) osobine koje su uvjetovane društvenom okolinom i odgojem. Drugim riječima, ljudi se rađaju kao muško ili žensko (spol) ali uče kako postati muškarci i žene (rod), a upravo to naučeno ponašanje čini „rodni identitet“ i uvjetuje „rodne uloge“. ²⁵⁵ Takvi zahtjevi onda imaju za cilj stvaranje društva u kojemu se spolovi uopće ne razlikuju. Biološki spol osobe kao muškarca i kao žene, prema rodnoj teoriji, ne znači ništa za identitet osobe, jer je biološki spol ustvari diktatura prirode nad čovjekovim slobodnim određenjem samoga sebe.²⁵⁶

²⁵² Usp. Biljana KAŠIĆ - Janja MARIJAN - Jasminka PEŠUT, *Vodič prema politici rodne jednakosti: izazovi i mogućnosti*, 9.

²⁵³ Judith BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997., 30.

²⁵⁴ Judith BUTLER, *Isto*, 10.

²⁵⁵ Usp. Rebeka ANIĆ, *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*, Centar za religijske studije, Zagreb, 2011., 23.; usp. Domagoj MATIĆ - Ivan KOPREK, *Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“*, 385. „Društvene uloge namijenjene muškarcima i ženama razlikuju se ne zbog njihova spola, nego zbog društvenog određivanja ili, jezikom feminističkih teorija, ustrajavanje na rodu kao deskriptivnoj kategoriji stalno je upozorenje da je žena predodžbeni, jezični i misaoni konstrukt patrijarhalnoga društva.“

²⁵⁶ Usp. Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija. Uništenje slobode u ime slobode*, Naklada Benedikt, Zagreb, 2013., 87. Kuby je jedna od najpoznatijih kritičarki rodne ideologije, podržavana od strane Crkve. Međutim, doživljava i neke kritike s obzirom na svoj rad i vrednovanje rodne ideologije: „Kad Kuby i njezini istomišljenici govore o »rodnoj ideologiji«, argumente te »ideologije« često ne iznose nepristrano kako bi se na njima mogao kritički ispitati sadržaj njezine istine ili zablude. Umjesto toga dovoljno im je nekoliko »prikladnih« citata koji ocrtavaju suprotnost s vlastitim stajalištem kako bi se pomoću tih citata moglo ideološki prigovoriti i time ojačati vlastito stajalište, a odbaciti druga stajalište. Ona ima selektivni pristup.“, usp. Gerhard

Identitet neke osobe stoga određuje njezina slobodno izabrana spolna orijentacija koja je fleksibilna, promjenljiva i mnogostruka. Jasno da time osobiti napad doživljavaju figure majčinstva i očinstva, na što ćemo se još detaljnije osvrnuti.

Pojam rodne ideologije postepeno se utvrđuje u zapadno-europskim postmodernim akademskim krugovima pa se nakalemljuje na feminističku, seksualnu i kulturnu revoluciju, iskoristivši njihovu snagu za preobražavanje društva. Kao globalna politička norma pojam roda etablirao se na „Četvrtoj međunarodnoj konferenciji UN-a o ženama“, u Pekingu 1995., kada rodna perspektiva postaje predmetom navodnog globalnog konsenzusa.²⁵⁷ Pekinškom deklaracijom potvrđena je „rodna ideologija“ kao globalna strategija promicanje ravnopravnosti spolova, dok platforma za djelovanje postaje „rodno osviještena politika“ ili tzv. „gendermainstreaming“. „Gendermainstreaming“ poznat i kao „Rodno osviještena politika“, predstavlja sadržaj i strategiju, skup mjera i evaluaciju njihove učinkovitosti te osvještava intenciju i obilježja socijalnog inženjeringa, s ciljem da u samu matricu javne vlasti implementira jednakost žena i muškaraca.²⁵⁸ Ujedno „gendermainstreaming“ pokušava razmatrati različite životne situacije žena i muškaraca kako bi se spriječilo nejednako postupanje. Inflacija uporabe ove konstrukcije u Europi ima svoju financijsku pozadinu, jer Europska unija povezuje svoje financiranje s uvjetom podržavanja gender kriterija.²⁵⁹ „Gendermainstreaming“-u svakako treba priznati sržnu i važnu misao, a ta je da se institucije trebaju prilagoditi ljudima, a ne ljudi institucijama. Međutim, ne može se nedvojbeno tvrditi kako taj pojam uspješnije formulira i artikulira interese suvremenih žena. Nije naime dovoljno kulturu učiniti dostupnom ženama i njihovim zahtjevima radnog vremena, dostupnosti i mobilnosti. Treba puno više raditi na uključenosti svih aktera društvenoga života te ne zaboraviti na vrednovanje muškaraca u tome procesu.

2.6.1. Posljedice rodne ideologije i kritike na njezin račun

Sociokulturne i političke posljedice rodne ideologije vrlo su značajne i dalekosežne, osobito kad je riječ o našem pitanju očinstva. Te posljedice pokazuju se u cijelom nizu

MARSCHÜTZ, Rod – trojanski konj? Teološke napomene uz nedavnu raspravu o rodu na katoličkom području, u: *Nova prisutnost*, 2 (2014.) 12, 191-192.

²⁵⁷ Usp. Carolyn HANNAN, From Concept to Action: Gender Mainstreaming in Operational Activities, u: *A Review of UNDP Supported Activities UN HQs New York 20-21 March 2000*, 1., u: <https://www.un.org/womenwatch/osagi/pdf/undppaper.PDF> (viđeno: 12. lipnja 2020.) Za uvođenje rodne ideologije u vlade, nevladine organizacije i međunarodne zajednice pekinška je konferencija bila važan orijentir, na kojem rodni pokret dobiva politički legitimitet.

²⁵⁸ Usp. Biljana KAŠIĆ - Janja MARIJAN - Jasminka PEŠUT, *Vodič prema politici rodne jednakosti*, 13.; usp. Gender Mainstreaming, u: *Wörterbuch*, <https://genderdings.de/gender-woerterbuch/> (viđeno: 24. lipnja 2020.)

²⁵⁹ Usp. Thomas GESTERKAMP, *Die Krise der Kerle*, 115-118.

društvenih odnosa, institucija i razina - od mikrostruktura i obitelji, do makrosocijalnih razina država i politike. Rodna dominacija ustrajava kao jedna od najprodornijih ideologija našega vremena, želeći ukloniti fundamentalni koncept moći - strukturirani odnos u kojem grupe osoba muškog roda subordiniraju grupe osoba ženskog roda.²⁶⁰ Jedna od značajnijih posljedica rodne ideologije je da su rodne uloge postale vrlo raznolike, osobito u velikim gradskim sredinama zapadne Europe i Sjeverne Amerike. U prilog tome govore mnogi oblici života unutar LGBTIQ spektra ili neoseksualnosti. Rodna ideologija snažno se zauzima za promjenu društvenih normi i stavova stanovništva, posebno mladeži, te za potpuno pravno izjednačavanje homoseksualnih partnerstava s brakom pa sve do društvenog progona i zakonske diskriminacije bilo kakvog otpora. Moglo bi se reći kako „rodna teorija“ slijedi ideju (ideologiju) stvaranja besklasnog društva koje je oslobođeno temeljne klase – „klase spola“.²⁶¹ Budući da se vezuje uz postmodernost, gender je u načelu „anti-teorijski“, odnosno ova ideologija ne imenuje neku stvarnost koja se može identificirati, nego čini intelektualnu tvorevinu koja nije usidrena u stvarnost. Zato je riječ o čistoj teoriji.²⁶² Naime, genderizam ne počiva na argumentima znanstvenih spoznaja nego na volji politike, zato se jasno uočava koliko ovoj teoriji nedostaje znanstvenoga utemeljenja, kritičnosti i argumentiranosti. Ovdje nije riječ o izgradnji nečega novoga, nego je riječ o procesu dekonstrukcije već postojećeg.

Sve češći kritički glasovi prema rodnoj ideologiji, u kojima prednjači Crkva, nerijetko su ugušivani financijskom moći pa su posljedično odstranjeni iz javnoga diskursa i medijskog svijeta koji, najvećim dijelom, podržava rodnu agendu. Na neki je način debata u vezi s trans-osobama najsugestivnija od svih. Premda se to pitanje tiče maloga broja ljudi, oko njega se ratuje gotovo neviđenom žestinom i strašću, kako primjećuje Murray.²⁶³ Zato se proces rodne revolucije može opisati kao holistički sklop koncentričnih krugova oko tvrde radikalne jezgre.²⁶⁴ Iza altruističnih i humanitarnih pojmova kao što su: „jednakost“, „paritet“, „sloboda izbora“, „pravičnost“, „ljudsko dostojanstvo“, „sućut“ i „borba protiv nasilja“ krije se tvrda jezgra dekonstrukcije bipolarne spolnosti što izaziva brojna negodovanja i kritike. Rodna

²⁶⁰ Usp. Branka GALIĆ, *Moć i rod*, 225-238.

²⁶¹ Usp. Domagoj MATIĆ-Ivan KOPREK, *Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“*, 387-392. Upravo se stoga čini da se anticipacija rodne teorije pokazala u marksizmu.

²⁶² Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 29-30.; usp. Usp. Ilse LENZ, *Von der Sorgearbeit bis #MeToo*, 22-23. Toliko spominjane jednakost i ravnopravnost nisu uvijek osigurane pa se raspiruju nove feminističke rasprave, osobito s obzirom na društveni položaj pojedinaca, njihovu kulturu, obrazovanje i, što je osobito aktualno, na pitanje migracija.

²⁶³ Usp. Douglas MURRAY, *Ludilo gomile. Rod, rasa i identitet*, Puls, Zagreb, 2020., 15.

²⁶⁴ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 27-28. Vanjski krugovi su najvidljiviji i najudaljeniji od skrivene ideološke jezgre i sastoje se od projekata koji postižu najveći konsenzus i mogu primamiti većinu. To su najčešće programi borbe protiv silovanja ili spolnoga sakaćenja žena ili pak programi u kojima se ženama želi olakšati pristup zemljištu, obrazovanju i zdravstvenim uslugama.

ideologija želi izbrisati heteroseksistička društvena 'obilježja' na svim društvenim područjima.²⁶⁵ Bipolarnost spolova, prema „rodnoj ideologiji“, služi tomu da se održi nejednakost u privatnome životu, ali posljedično i u društvenoj sferi. Rodna perspektiva omogućuje socijalnim inženjerima rekonstrukciju ljudskoga bića na novim, čisto sekularističkim temeljima.

To je osobito važno u našem govoru o očinstvu. Muškarac i žena, brak i obitelj, otac i majka, seksualnost i plodnost nemaju nikakvo pravo na prirodnost u rodnoj perspektivi jer utemeljuju hegemoniju muškarca i heteroseksualnosti. Boreći se protiv ugnjetavačkog patrijarhalizma, mnoge su žene dobile nužna prava i slobode, no agresivni feminizam zadnjih desetljeća svoju borbu sve više usmjerava protiv obitelji i obiteljskih vrijednosti i time uvelike ugrožava vrijednost majčinstva i očinstva. U rodnoj je ideologiji ova težnja još više pojačana u odnosu na feminizam. U prilog tome govori i tvrdnja Simone de Beauvoir: „Sve dok se ne uništi obitelj, mit o obitelji, mit o majčinstvu i majčinski instinkt, žene će biti potlačene.“²⁶⁶ U takvom shvaćanju žena želi biti ovisna samo o sebi, osobito s obzirom na kontrolu i proces rađanja. Stoga je rodni aktivizam nedjeljiv od kontracepcijskoga mentaliteta. Kontracepcijskim mentalitetom zapadna civilizacija počinje gušiti osjećaj za majčinstvo, jer se prioritarno usmjerila prema stjecanju jednakosti s muškarcima, na području socioekonomske i političke moći.²⁶⁷ Jedan od glavnih ciljeva toga nastojanja su liberalni zakoni o pobačaju koji su stupili na snagu u 70-im godinama 20. stoljeća kao institucionalni zahtjev rodni i ženskih pokreta.

„Rodna ideologija“ utjecala je na oblikovanje zapadne misli i mentaliteta u kojima je jačala sumnja prema svakom autoritetu, osobito prema ocu. Rodna ideologija djeluje izrazito negativno na koncept muškosti i očinstva, stoga se nerijetko javlja kriminalizacija muškosti, na matrici etičkog i kulturnog relativizma.²⁶⁸ Zapadno društvo vremenom postaje post-

²⁶⁵ Usp. Gabriele KUBY, *Svjetska seksualna revolucija*, 85. Valja napomenuti kako prikaz nastanka i razvoja pojma rod pokazuje da rodni koncept ne valja promatrati jednosmjerno i usko vezano uz homoseksualni kontekst, nego više uz interseksualni, transseksualni i feministički, odakle ga onda preuzima šira znanstvena zajednica. To ne znači da ne postoje međusobni teorijski utjecaji rodni i homoseksualnih teorija nego da pojednostavljeno predstavljanje roda kao šifre za homoseksualnost nije opravdano; usp. Rebeka ANIĆ, *Kako razumjeti rod?*, 59.

²⁶⁶ Simone de BEAUVOIR, *Drugi pol*, 65-69., usp. Regula GIULIANI, Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler, u: *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997.) 1, 104-125.

²⁶⁷ Usp. Claudio RISÉ, *Il padre, l'assente inaccettabile*, San Paolo, Torino, 2003., 140-144.; usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 35.

²⁶⁸ Usp. Ivica ŠOLA, *Muškost kao poremećaj i feminističke talibanke*, u: <http://www.glas-slavonije.hr/kolumna/21/4841/Muskost-kao-poremecaj-i-feministicke-talibanke> (viđeno: 25. lipnja 2020.) Autor se u članku poziva na američko društvo psihologa koje je istaknulo sintagmu "tradicionalna muškost" kao izvor mnogih društvenih problema. To su muškarci kako obrazlažu u dokumentu, koji su obilježeni, među inim "stoicizmom i kompetitivnošću" te su kao takvi toksični. Bolesna muškost kako su je definirali, odnosi se na bijelca, zapadnjaka i heteroseksualca.

patrijarhalno te se u njemu gubi uloga oca koja je stoljećima oblikovala zapadnu uljudbu.²⁶⁹ Socio-kulturnom emancipacijom žene te snažnim pokretom prava i sloboda koja su pratila taj projekt uvelike se uzdrmalo dotadašnju samosvijest muškaraca. Štoviše, feministički krivo shvaćena emancipacija, uzdrmanu je samosvijest muškarca i oca dovela do točke dramatičnosti, kako uočava Marasović.²⁷⁰ Posljedice ideologije spolne jednakosti, shvaćene kao negacija specifičnosti, pokazuju se na dezorijentiranosti mladih očeva, zato muškarci svoj ranjeni identitet počesto pokušavaju riješiti u dva smjera: odustajanjem od uloge oca, ili pak feminiziranjem vlastite uloge. U prvom slučaju radi se o preživljenom tipu “hranitelja obitelji” koji je na žensku svijest o vlastitoj autonomiji i emancipaciji odgovora povlačenjem iz odgojne uloge i procesa.²⁷¹ Jednako opasno djeluje druga krajnost - feminiziranje uloge oca: snažna afektivna relacionalnost bez kritičke distance prema djeci, veličanje kulta privatnosti na uštrb društvenog djelovanja te pretjerani zaštitnički odnos prema djetetu u odnosu na “vanjski svijet”.²⁷² Sve to vodi do emotivnog gušenja i onesposobljavanja za sekundarnu socijalizaciju djeteta. Posljedica ovakvog očitog odgojnog nesnalaženja je sve dublja kriza u kojoj uloga oca postaje gotovo suvišna u kontekstu moderne obitelji. Očinskoj ulozi stoga je nasušno potrebna nova i snažna revalorizacija, reinterpretacija i revitalizacija.

2.6.2. Rodna ideologija i crkveni stav(ovi)

Crkva jasno upozorava na opasnost rodne ideologije uočavajući izokrenutost temeljnih postavki toga pokreta. S punim autoritetom Crkva tvrdi kako nije dobro shvaćanje prema kojem se razlikovanje spolova čini isključivim produktom društvenih čimbenika, koji nisu ni u kakvoj vezi sa seksualnom dimenzijom osobe.²⁷³ Prema „rodnoj ideologiji“ seksualni je identitet ‘roda’ (gender) neovisan o osobnom seksualnom identitetu, a svaki bi se seksualni stav (i homoseksualnost), trebalo opravdavati. Društvo bi se zbog toga moralo mijenjati i davati više prostora drugim spolovima, a ne samo muškarcima i ženama. U toj se tendenciji tjelesna različitost, nazvana spol, svodi na minimum, a strogo kulturna dimenzija, nazvana

²⁶⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 382-386.

²⁷⁰ Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 280.

²⁷¹ Usp. Ivica ŠOLA, *Očevi, ugrožena vrsta*, u: <http://www.laudato.hr/Kolumne/Prvi-petak/Ocevi-ugrozena-vrsta!.aspx> (viđeno: 25. lipnja 2020.), 2-3. Takav muškarac ako ne može dominirati, ne želi ni surađivati pa takvim ponašanjem zapravo rješava svojranjeni muški identitet koji se nije snašao u prijelazu s dominirajućeg na partnerski model, tvrdi Šola.

²⁷² Usp. Ivica ŠOLA, *Isto*, 3-4.

²⁷³ Usp. PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE, *Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“* (26. 7. 2000.), 8., u: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html (viđeno: 24. lipnja 2020.)

rod, maksimalno je istaknuta i smatra se primarnom. Izbjegavajući premoć jednog ili drugoga spola, naginje se otklanjanju razlika i njihovom poimanju kao goloj povijesno-kulturnoj datosti.²⁷⁴ Crkva prepoznaje nakanu iskrivljene antropologije po kojoj se žene želi osloboditi od biološkoga dualizma, pod krinkom govora o ravnopravnosti. Takva nastojanja nadahnjuju ideologije koje dovode u pitanje obitelj, prirodno roditeljstvo (oca i majku) i zahtijevaju ravnopravnost homoseksualaca i heteroseksualaca na svim područjima, osobito odgojnim.

Temeljna pogreška ove ideologije ili antropološke revolucije, kako ističe papa Benedikt XVI., bila je u čovjekovu poricanju unaprijed utvrđene naravi njegova tijela, tj. u nijekanju vlastite naravi kao prethodne datosti koju čovjek dobiva činom stvaranja od Boga.²⁷⁵ Prema „rodnoj ideologiji“ ne vrijedi više ono svetopisamsko: „muško i žensko stvori ih“ (Post 1,27); nego se nameće novo pravilo: „čovjek je onaj koji stvara ženu i muškarca.“ Papa Franjo uočava istu opasnu nakanu po kojoj suvremeni čovjek upada u grijeh lažne svemoćnosti.²⁷⁶ Zato jasno kritizira rodni feminizam koji niječe naravnu razliku i uzajamnost između muškarca i žene. Tako se zamišlja društvo bez spolne razlike i dokida antropološki temelj obitelji. Biološki spol (sex) i društveno-kulturna uloga spola (gender) mogu se razlučiti, ali ne i odijeliti, zaključuje Franjo.²⁷⁷

Potrebno je ovdje upozoriti kako se pojmovi spol, rod i feminizam u teologiji ne rabe uvijek jednoznačno i zato valja voditi računa o tome što pojedini autor podrazumijeva pod određenim pojmom.²⁷⁸ Postoje crkvene struje koje traže da se Crkva aktivno uključi u rodnu raspravu te dadne svoj doprinos. Rodno osviještena politika označavala bi napredak u odnosu na feminističku politiku jer uključuje i žene i muškarce.²⁷⁹ Zato, smatraju, rodno osviještenu politiku treba provoditi u društvenom životu, u crkvenim ustanovama i u obiteljskom životu.

²⁷⁴ Usp. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (31. 5. 2004.), 2., u: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboratio_n_ge.html (viđeno: 19. lipnja 2020.)

²⁷⁵ Usp. BENEDIKT XVI., *Discorso* (21. XII. 2012.), u: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/decem> (viđeno: 23. lipnja 2020.)

²⁷⁶ Usp. FRANJO, *Amoris laetitia*, 56.

²⁷⁷ Usp. *Isto*, 56.

²⁷⁸ Usp. Rebeka ANIĆ, *Kako razumjeti rod?*, 107-126.

²⁷⁹ Usp. *Isto*, 126-141. Autorica spominje stručno savjetovanje Njemačke biskupske konferencije, te doprinose filozofkinje Hanne Barbare Gerl-Falkovitz, teologinje Saskie Wendel i kardinala Karla Lehmana. Na ekumenskom se planu razvio projekt „Teološko istraživanje spolova u dijalogu“. Zamisao je potekla od skupine teologa i teologinja na teološkom fakultetu u Baselu 2003. Bili su to prvi neposredni rodni dijalozi teologa i teologinja u Švicarskoj iz kojih se razvila mreža „Spolno osviještene teologije“ (Netzwerk Geschlechterbewusster Theologie – NGT). Anić ističe i doprinose feminističkih teologinja: Heike Walz, Irmtraud Fischer i Monike Jakobs. Analizirani radovi upućuju na pomak od feminističkog prema rodnom i od rodnog prema spolnom istraživanju u teologiji, pri čemu se spol više ne shvaća isključivo u njegovom biološkom značenju.

Ovdje uočavamo suprotna stajališta od onih prethodnih, a koje su izrekli pape i Kongregacija za nauk vjere.

Zaključno možemo reći kako je „rodna ideologija“ razvila potpuno novu paradigmu poimanja čovjeka i njegove društvene uloge, a osobito spolnosti. Začeta na feminističkoj kritici patrijarhata i muške kontrole ona svoje polazište ima u tezi da spol, kao biološka odrednica, nema nikakav utjecaj na rod koji je isključivo društvena konstrukcija. Općenito je biološki spol shvaćen kao diktatura prirode nad čovjekovim slobodnim određenjem samoga sebe. Rod je pak varijabilan, nestalan i fluidan, baš kao i samo društvo.²⁸⁰ Fundamentalni doprinos identifikaciji i istraživanju rodni nejednakosti, te pokušaj njihova suzbijanja, dao je ponajprije feminizam koji je svoje teorijske pristupe i mišljenja usmjerio na eksplikaciju patrijarhalnog sistema. Krajnji cilj rodnoga principa je da pojedinac postane potpuno slobodan od svake vanjske zadanosti (metafizičke, religijske, patrijarhalne, tradicionalne itd.), ali ujedno slobodan i u sferi biološke određenosti - kao muškarac ili žena. Čovjek tako bira svoje vlastito „ja“, pri čemu valja dekonstruirati bipolarnu spolnost, jer su heteroseksistička društvena ‘obilježja’ izvor ugnjetavanja i nepravde. S pomoću „rodne ideologije“ skliznulo se u dualizam prema kojem biti muško i žensko ne ovisi više o urođenom spolu, nego proizvoljno o rodu koji se društveno konstruira.²⁸¹ Rodna dominacija, uz osobitu podršku politike i medija, ustrajava kao jedna od najprodornijih ideologija zauzimajući se za promjenu društvenih normi i stavova stanovništva. Svojim snažnim angažmanom ostavlja dalekosežne posljedice na sociokulturnom planu. Valja međutim podcrtati kako zadržavanjem samo na razini teoretiziranja i bez empirijskog pokrića određenih znanstvenih hipoteza, „rodna ideologija“ ostaje na području hipotetičkog konstrukta. Definitivno joj nedostaje znanstvenog i kritičnog utemeljenja. Rezultati nužno upućuju na zaključak, da, iako je neosporan utjecaj različitih kultura i društava na ponašanje muškarca i žene, biološke odrednice ipak igraju presudnu ulogu u njihovoj različitosti.²⁸²

Crkva jasno upozorava na opasnosti „rodne ideologije“ naglašavajući iskrivljenost antropoloških postavki rodni konstruktora. Naime, ovaj pokret niječe naravnu razliku i uzajamnost između muškarca i žene te zamišlja društvo bez razlika među spolovima. No, postoje glasovi i unutar Crkve koji se zalažu da se rodne studije shvati kao mogućnost za napredovanje u nekim teološkim stajalištima.²⁸³ Ostaje vidjeti kako će se taj dijalog voditi te

²⁸⁰ Usp. Domagoj MATIĆ-Ivan KOPREK, *Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“*, 388.

²⁸¹ Usp. Marijo VOLAREVIĆ, Utjecaj rodne ideologije na ekologiju čovjekove spolne naravi. Kršćansko-teološko antropološki osvrt, u: *Diacovensia*, 27 (2019.) 2, 320-321.

²⁸² Usp. Domagoj MATIĆ-Ivan KOPREK, *Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“*, 388-390.

²⁸³ Usp. Gerhard MARSCHÜTZ, *Rod – trojanski konj?*, 200-201.

postoje li uopće temelji na kojem se on može graditi, uzimajući u obzir jasno mišljenje i stav vrhovnih autoriteta Crkve – papa. Oni su nedvosmisleno izrekli neprihvatanje i odbacivanje svakoga oblika rodne ideologije.

Izokretanje prirodnog poretka stvaranja vodi do dalekosežnih posljedica za brak i obitelj. Dok politike rodne jednakosti ženama olakšavaju pristup vlasti, istodobno ih tjeraju da se odreknu svoje ženskosti i time ubrzavaju krizu obitelji.²⁸⁴ Obitelj više nije prirodna pojava zasnovana na uzajamnoj ljubavi, već ugnjetavačka pojava u kojoj se ostvaruje muška spolna nadmoć.²⁸⁵ Obitelj se unutar rodnoga pokreta ističe kao glavna instituciju muške moći. Očinski autoritet time je stavljen pod veliki znak pitanja. Često očinska uloga djeluje potpuno suvišna u suvremenom društvu pa je sve manje muškaraca uključeno u obiteljski život i procese unutar njega. Uočavajući sve navedene izazove, u narednom poglavlju pokušavamo ukazati na neka moguća rješenja krize očinstva, predstavljajući duhovnu dimenziju očinske uloge.

2.7. Teološko – duhovni vidik krize očinstva

Kao što smo mogli uočiti kroz prethodna poglavlja, kriza očinstva dotiče mnoga područja, između ostalog ona sociologije, psihologije, pedagogije i kulture. U posljednjim je desetljećima na uzdrmanu očinsku ulogu utjecala rodna ideologija i feminizam koji se snažno promiču preko političkog i medijskog prostora. U trima antiautoritarnim revolucijama (Marx, Nietzsche, Freud) nalazimo snažnu kritiku religije oca, posebice kršćanstva, koje svako prihvaćanje ovisnosti o ocu označavaju kao negaciju samoga čovjeka.²⁸⁶ Sve te elemente treba uzeti u obzir kada govorimo o teološko – duhovnom vidiku krize očinstva. Naime, svi dosada spominjani aspekti krize morali su ostaviti svoje posljedice i na religijske sustave, osobito na kršćanstvo, o čemu želimo progovoriti u ovome poglavlju.

U ovom dijelu našega rada ponajprije želimo progovoriti o očevima te njihovim duhovnim traženjima i izazovima, kao i o potrazi za autentičnom muškom duhovnošću. Nakon toga progovorit ćemo o krizi Boga kao Oca, odnosno o teškoćama s obzirom na vjeru u Božje očinstvo i ukazati na povezanost između zemaljskog i nebeskog očinstva. Usljedit će i kraći prikaz Božjeg očinstva utemeljenog na Svetome pismu.

²⁸⁴ Usp. Marguerite A. PEETERS, *Rodna revolucija*, 76.

²⁸⁵ Usp. Kate MILLET, *Sexual Politics*, 23-37.

²⁸⁶ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Važnost oca za zdrav duhovni život*, 243-244.

2.7.1. Muška duhovnost u krizi

Očevi usred brojnih društvenih promjena i izazova prolaze teškoće kada je riječ o njihovom identitetu, koji je počesto uzdrman i nesiguran. To smo mogli zaključiti iz prethodnih dijelova našega istraživanja. Promišljajući o očinskoj krizi treba, barem nakratko, sagledati duhovnu dimenziju koja je osobito važna i nerijetko potpuno zapostavljena. Uz to možemo uočiti hitnost potrebe za izgradnjom duhovnosti koja će biti prilagođena muškarcima, osobito očevima, jer se očinsko poslanje ne može shvatiti bez duhovnosti.²⁸⁷ Ono daleko nadilazi tjelesni vidik.

Primjetno je kako uloga oca posljednjih desetljeća ne gubi samo na snazi u pedagoškom i socijalnom smislu, nego i na duhovnome području. Čini se kako duhovna dimenzija trpi zapostavljenost osobito zbog postmodernog društvenog okruženja koje naginje ateističkim idejama, a označava nepostojanje jedne zajedničke metafizičke baze, odnosno zajedničke ontološki utemeljene filozofije. Društveni sustavi više teže pluralizmu istina, i rastakanju glavnih oslonaca moderniteta: znanja, napretka i razuma.²⁸⁸ Tom su procesu rastakanja pridonijele i sljedeće pojave: slabljenje osjećaja društvenosti, neispunjenost življenja u blagostanju, osamljenost ljudi u svijetu najsavršenijih komunikacija te porast sebičnosti i bijeg u narcizam. Crkva je zato pozvana ponuditi jednu zauzetu duhovnost koja će današnjim muškarcima biti orijentir i vodilja u poteškoćama kroz koje prolaze. Današnje crkveno djelovanje kao da ne pruža muškarcima adekvatnu pomoć u duhovnim traženjima. Brojni se muškarci ne osjećaju ugodno u svijetu duhovnosti kakvu nalaze u zapadnim crkvama.²⁸⁹ Naime, postoje brojni pastoralni projekti i programi za djecu, mlade, bračne parove i slično, ali kao da očevi ostaju po strani u crkvenom zauzimanju. Još uvijek se nije iskristalizirala duhovnost za muškarce, a osobito za očeve pa zato vrlo jasnu kritiku u tome smjeru iznosi Parlov: „Crkva zaostaje s vlastitim doprinosom u izgradnji lika muškarca, supruga i oca za suvremeno doba.“²⁹⁰

Istraživanja u Hrvatskoj potvrđuju kako se muškarci većinom ne odriču religioznosti.²⁹¹ Međutim, imaju teškoća s konkretizacijom te iste religioznosti unutar crkvene

²⁸⁷ Usp. Jean-Pierre BATUT, *Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje*, 10.

²⁸⁸ Usp. Josip JUKIĆ, Nove društvene prilike i ezoterično okultna religioznost, u: Mijo NIKIĆ (ur.), *Novi religiozni pokreti. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima*, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1997., 111-113.

²⁸⁹ Usp. Richard ROHR, Vom Jungen zum Mann. Die Wiederentdeckung von Initiationsritualen in unserer Zeit, u: Richard ROHR – Wassilios Emmanuel FTHENAKIS (ur.), *Vater, Sohn und Männlichkeit*, 105.

²⁹⁰ Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 396.

²⁹¹ Usp. Špiro MARASOVIĆ, Muškarac i Crkva u Hrvatskoj, u: *Muško i žensko stvori ih. Žene i muškarci u življenju i u službi Božjeg naroda*, Franjevački institut za kulturu mira (ur.), Split, 2008., 190-191. Prema

zajednice, čega je posljedica svojevrsna eklezijalna distanca, odnosno crkvena nezainteresiranost. Ovakvi pokazatelji propituju dosadašnje pastoralne modele i njihovu učinkovitost pa je očita potreba za stvaranjem zdrave muške duhovnost u Crkvi, kao i za konkretan muški vjerski angažman. U Crkvi je vlast, barem na izvanjskoj razini, u rukama malog broja muškaraca (svećenika i biskupa - budući da su za oltarom i na propovjedaonici samo muškarci). Međutim, ono što propovijedaju i navještaju namijenjeno je uglavnom ženama, jer je primjetno kako žene u puno većem broju pohađaju kršćanska slavlja i molitve. Rezultat je takve duhovne ponude sinteza koja je iznjedrila lik feminiziranoga muškarca kao tipično duhovnoga muškarca.²⁹² Uza svu prezastupljenost muškoga roda u crkvenom životu, nedostaje adekvatnog muškoga duha i duhovnosti. Bez takve duhovnosti nema ni tipično muške mudrosti, kao ni zdravoga i nenadoknadvoga autoriteta koji se pokazuje jednim od ključnih čimbenika u pedagoškom sazrijevanju djece i potomstva. I pedagoška literatura jasno ističe duhovnost kao važnu odliku očinstva.²⁹³ Muška duhovnost odlikuje se spremnošću na poslušnost i poštivanje Božjeg autoriteta, što danas nedostaje kod mlađih generacija djece, koje zbog toga pokazuju vapaj za nekime tko će utjeloviti „Zakon riječi“, tj. Božje zapovijedi i moralan život.²⁹⁴ Upravo je otac simbol „Zakona riječi“ i njegova je zadaća sačuvati i predstaviti mlađima iskustvo ograničenja, zabrane i onoga što je nedopušteno. Otac utjelovljuje vjeru u budućnost i odgovornost prema životu, služeći se autoritetom svjedočanstva, a ne autoritetom snage i sile. Duhovnost za muškarce i očeve zato je izrazito svjedočki usmjerena.

Suvremena očinska kriza koja se očituje na duhovnom području, zasigurno je dijelom posljedica i nevaljalih odnosa u prošlim vremenima. Očinstvo je često bilo autoritarno i bezosjećano, pa nije drugome dopuštalo puno slobode djelovanja i razvijanja vlastite osobnosti.²⁹⁵ Takvo je očinstvo vrlo često poznavalo isključivo dužnosti drugoga prema ocu, ali ne i obrnuto. Zato većina ljudi zapadne civilizacije, kako analizira Rohr, pati od očinske

Marasovićemo istraživanju od prije dvanaest godina u Hrvatskoj se tek 36% muškaraca sa srednjom i visokom školskom spremom u potpunosti identificira s Crkvom, dok preko 50% onih muškaraca koji se sami izjašnjavaju kao religiozni, zapravo vrlo rijetko ili nikada ne mole.

²⁹² Usp. Richard ROHR, *Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung*, Claudius Verlag, München, 1986., 36-37.; usp. Špiro MARASOVIĆ, *Društvo i Bog. Izabrane teme socijalnog nauka Crkve*, Crkva u svijetu, 2006., 276-277.; usp. Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 274-275.

²⁹³ Usp. Alina Maria BASAK, *The role of a father in raising and socializing a child*, 71-72.

²⁹⁴ Usp. Massimo RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 11-34.; usp. Jakov RAĐA, *Zakon sa Sinaja i Crkva koja naviješta*, 628. Bez oca koji svjedoči smisao Zakona – ne kao kazne i gušenja slobode, nego kao mogućnosti slobode i temelj istinske žudnje – Zakon se pretvara u samovolju i diktaturu.

²⁹⁵ Usp. Hans-Geert METZGER, *Aggression und Autorität in der Vaterschaft*, u: Hans-Geert METZGER - Frank DAMMASCH (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression*, 111-122.

rane.²⁹⁶ Takvu ranu nose oni čiji očevi nisu ulagali dovoljno napora i vremena da budu sa svojom djecom i tako im posreduju osjećaj važnosti i sigurnosti. Posljedica takve ranjenosti su djeca kojima nedostaje „očev dodir“, odnosno očeva blizina, što se očituje u dječjem nedostatku samopouzdanja kao i u manjku snage za izdržavanje životnih nevolja. Iscjeljenje ove rane može se dogoditi ukoliko muškarci budu zauzeti u izgradnji snažnijega duhovnoga identiteta, po kojemu će postati oslonac i pomoć svojim bližnjima.

Tragajući za autentičnom duhovnošću za muškarce, treba istaknuti kako ona po svojoj naravi treba biti aktivna i tako tražiti nove putove za ostvarenje kršćanskih kreposti. Duhovnost treba osposobljavati muškarce da odvažno i hrabro ulaze u rizike, očitujući pri tome solidarnu ljubav.²⁹⁷ U biblijskim likovima vidimo kako Bog dotiče muškarca u njegovoj spremnosti da se bori, obraćajući se njegovim dubinama (usp. Abraham, Josip, Mojsije, proroci, apostoli, Pavao). Mnogi muškarci danas ne rastu na duhovnome putu jer su duhovne ponude preblage i ne odgovaraju njihovoj borbenoj naravi. U osmišljavanju muške duhovnosti možemo jasnije otkrivati biblijskoga Boga koji nije samo nježan i milosrdan, već vrlo često odlučan, energičan i opasan.²⁹⁸ Ukoliko se uspije muškarcima i očevima posredovati takvu sliku Boga, može se očekivati njihov zauzetiji duhovni angažman, koji će biti poduprt sviješću o vlastitoj vrijednosti.

Na tom tragu su i poticaji koje papa Franjo daje u godini posvećenoj svetome Josipu u svome apostolskom pismu „Patris corde“. Papa prepoznaje strahove i ranjivosti očeva i preporuča vjeru kao lijek zato što Bog može djelovati i kroz slabosti.²⁹⁹ Franjo ističe proces očinstva po kojem se očevi stvaraju i nastaju. Naime, ne postaje se otac jednostavno po rođenju djeteta, već preuzimanjem odgovornosti za to dijete. Kad god čovjek prihvati odgovornost za život drugoga na neki način toj osobi postaje otac, ističe papa.³⁰⁰ Ovdje se Franjo dotiče teme odgovornosti, odnosno izbjegavanja odgovornosti, koja je usko povezana s krizom suvremenih muškaraca. Također, „Patris corde“ podcrtava još jednu bitnu dimenziju u zadaći duhovnog očinstva, a ta je: beskorisnost. Naime, važno je da otac u jednom trenutku

²⁹⁶ Usp. Richard ROHR, *Vom wilden Mann zum weisen Mann*, Claudius, München, 2018., 23-24.; usp. Josip BOŠNJAKOVIĆ – Ivo JOZIĆ, Očev blagoslov, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske nadbiskupije*, 1 (2016.), 58-61. Problematičan i zategnut odnos s ocem može se razriješiti očevim blagoslovom, koji je utemeljen u biblijskoj predaji i koji će biti blagonaklon poticaj i ohrabrenje u životima djece. Otac će svojoj djeci udijeliti blagoslov kod jela, prije spavanja ili pri odlasku u školu.

²⁹⁷ Usp. Richard ROHR, *Der wilde Mann*, 116.

²⁹⁸ Usp. Goran MEDVED, Božje očinstvo u Starom zavjetu, u: *Kairos - Evanđeoski teološki časopis*, 10. (2016.) 2, 201-212; usp. Špiro MARASOVIĆ, *Muškarac i Crkva u Hrvatskoj*, 188.

²⁹⁹ Usp. FRANJO, *Patris corde - Očevim srcem*, Apostolsko pismo, Rim, 2020., 2.

³⁰⁰ Usp. FRANJO, *Patris corde*, 7.

ustukne i shvati da je u potpunosti dovršio svoju odgojnu ulogu, a to je kad vidi da se njegovo dijete osamostalilo i da može hodati životnim stazama bez pratnje.³⁰¹

U kontekstu duhovnosti za muškarce treba spomenuti kako je nakon godina i desetljeća u kojima se snažno propagirala emancipacija žene, danas došlo vrijeme da se progovori o emancipaciji muškarca. Iako se na prvi pogled čini kako je muškarac uživao brojna prava i privilegije te bio nepravedno nadmoćan nad ženom, danas se usred snažne feminističke borbe za ženu, dobro zaboravilo na izgradnju identiteta i važnosti muškarca, osobito na području obitelji, odgoja, a onda i duhovnosti.³⁰² Otvorile su se mnoge spoznaje koje ukazuju na sve ugroženiju i složeniju ulogu muškarca. Takav govor neće nipošto ići na uštrb emancipacije žene, supruge i majke, nego će naglasiti kako muškarac i žena (majka i otac) trebaju biti pomoć jedno drugome. Temelj takve emancipacije očinstva jest ljubav shvaćena i ostvarivana na ispravan način, a to je sebedarna ljubav. U toj ljubavi prvo lice je uvijek „ti“, a ne „ja“ i u takvoj se ljubavi vlastito osmišljavanje ostvaruje u drugome, a ne u sebi samome.³⁰³ Upravo je za izgradnju ovakve emancipacije potrebna snažna duhovna izgradnja muškaraca na kršćanskim vrijednostima.

Pohvalno je ipak primijetiti neke pomake na području govora o muškoj duhovnosti posljednjih godina u Hrvatskoj. Te ponude nastoje dati više prostora i pažnje problematici očinske i muške duhovnosti. Svakako postoji ponešto ponuda na području pojedinih župa koje nude sadržaje za očeve i muškarce. Tako se recimo razvio duhovni program za muškarce i očeve – *Exitus*, koji želi okupiti i formirati katoličke muškarce.³⁰⁴ Oni u svom okruženju, Crkvi i, najvažnije, u sebi samima osjećaju dubinski utjecaj dviju velikih kriza našeg vremena: krize duha i krize muškosti. Cilj *Exitusa* je postići slobodu potrebnu za potpuno ostvarenje ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu, a program se temelji na izazovnom devedesetodnevnom razdoblju pročišćenja, umiranja sebi, koje podržava bratstvo istomišljenika. Program se temelji na tri stupa: molitva, askeza i bratstvo. U kontekstu izgradnje muške duhovnosti trebamo spomenuti i internetski portal: muzevnibudite.com.³⁰⁵

³⁰¹ Usp. FRANJO, *Patris corde*, 7.

³⁰² Usp. Ivica ŠOLA, *Očevi, ugrožena vrsta*, 1. Brojne se ženske udruge bave problematikom ugroženosti žena i u svome su djelovanju brojne i glasne, pa se može steći dojam da je s muškarcima i njihovim očinskim identitetom sve u najboljem redu.

³⁰³ Usp. Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 272-273. Muškarac je onaj koji se mora emancipirati od društvenih predrasuda kako je s njime zapravo gotovo. On se mora sam emancipirati od predrasude kako muškarac može biti samo „macho muškarac“ ili ga uopće neće biti.

³⁰⁴ Usp. Exitus program, u: <https://exitus.hr/2018/09/12/exitus-program/> (viđeno: 15. srpnja 2020.)

³⁰⁵ Usp. [https://muzevnibudite.com/](http://muzevnibudite.com/) (viđeno: 15. srpnja 2020.) Sam portal pokušava reafirmirati narušen tradicionalni koncept muževnosti, koji se pokušava osvijetliti iz više aspekata i pomoću brojnih rubrika.

Razmišljajući o današnjem očinstvu potrebno je u otvorenosti za budućnost graditi novu sliku oca, s osobitim naglaskom na njegovoj duhovnoj snazi i autoritetu. Iako je očeva simbolična funkcija snažna jer se odnosi na začetnika i čuvara života, koji predstavlja red života, dobrotu, pozornost i pomoć, ipak je njegova slika danas dobrano izbljedita. Stoga je potrebna muška duhovnost, odlikovana hrabrošću i samokontrolom. Takva duhovnost muškarcima daje poticaje za izgradnju boljega svijeta.³⁰⁶ Ujedno će takva zauzetost na duhovnom planu biti od velike koristi očevoj okolini, ponajprije djeci, supruzi, a potom i cijelome društvu. Zahvaljujući zauzetom i vjerodostojnom duhovnom životu muškaraca moguće je učinkovito prenijeti vjeru na sljedeću generaciju.³⁰⁷ Stoga se izgradnja snažne duhovnosti pokazuje kao nasušna potreba koja će djelovati ljekovito na muškarce, njihov ranjeni identitet, ali i na njihovo cjelokupno okruženje. Naime, „očinstvo se ne temelji na pukim biološko-sociološkom kategorijama, ili psihološkim, jer ono je u prvom redu teološka stvarnost, odnosno jedno od Boga ponuđeno poslanje.“³⁰⁸

Ovaj govor o važnosti muške duhovnosti bitan je zbog još jednog važnog elementa. Ljudsko nam očinstvo može pomoći da naslutimo kakav je Bog. Ondje gdje više nema očinstva, gdje se više ne shvaća kao duhovni fenomen, tu govor o Bogu Ocu postaje prazan.³⁰⁹ Očinstvo naime nije samo stvar odnosa između muža i žene, odnosno oca i djece, nego u prvom redu između dotičnoga oca i samoga Boga koji mu je tu ulogu oca i povjerio. Tako i Crkva uči kada kaže: „Očitujući i živeći na zemlji samo Božje očinstvo, muž je pozvan da osigura jedinstven razvoj svih članova obitelji... Potreban mu je brižljivi odgojni napor koji treba dijeliti sa suprugom, rad koji nikada ne razara obitelj već učvršćuje njezino jedinstvo i postojanost, svjedočanstvo odraslog kršćanskog života koje djelotvornije uvodi djecu u živo iskustvo Krista i Crkve.“³¹⁰ Očito je ako se izgubi ljudsko očinstvo da onda Bog postaje sve manje izreciv i zamisliv i kao da u čovjeku odumire nešto što je pretpostavka Božjeg postojanja. Zato je, prema Ratzingeru, kriza očinstva koju danas proživljavamo, sržni razlog krize humanosti, koja nas ugrožava.³¹¹ Da bi čovječstvo bilo cjelovito, potreban je otac u onom smislu koji se očituje u vjeri i duhovnosti. Otac pri tome ne gospodari djetetom i ne prihvaća

³⁰⁶ Usp. Richard ROHR, *Vom wilden Mann zum weisen Mann*, 22.

³⁰⁷ Usp. Philip KOSLOSKI, *Men Need to be Strong Spiritual Bastions in the Family*, u: <https://www.ncregister.com/blog/philip-kosloski/men-need-to-be-strong-spiritual-bastions-in-the-family> (viđeno: 18. srpnja 2020.)

³⁰⁸ Špiro MARASOVIĆ, *Emancipacija očinstva*, 272-273.

³⁰⁹ Usp. Joseph RATZINGER, *Bog Isusa Krista. Razmatranja o trojedinom Bogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., 19-21. Gdje se očinstvo pojavljuje samo kao biološki slučaj bez zahtjeva ljudskosti, ili kao tiranija koju treba zbaciti, povrijeđeno je nešto u temeljnom ustroju čovječanstva.

³¹⁰ IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 25.

³¹¹ Usp. Joseph RATZINGER, *Bog Isusa Krista*, 19-21.

lažnu slobodu, već poziva na odgovornost za drugoga i oslobađa za istinu o sebi samome i o Stvoritelju. Očinstvo treba dozrijeti do razine da može voljeno biće predati Bogu, iako ga ovo predanje može stajati vlastitog djeteta.³¹² Dakako da je takvo očinstvo moguće samo uz pretpostavku prihvatanja vlastite djetinje malenosti.

Za našu temu vrlo je važna poveznica koja postoji između pada Božjega autoriteta i pada autoriteta zemaljskih očeva unutar obitelji. Naime, tradicionalni je zemaljski otac sa svojim autoritetom neizravno podržavao autoritet nevidljivoga nebeskog Oca, dok se Božjim autoritetom hranio svaki drugi vidljivi autoritet: otac u obitelji, učitelj u školi, svećenik i državnik.³¹³ Otac nebeski je bio izvor milosti i snage i On je očevima davao hrabrost da ne bježe pred životnim izazovima i teškoćama.³¹⁴ Međutim, što je čovjek više težio spomenutoj autonomiji, to mu je manje trebao otac, njegova pomoć i bilo kakav autoritet. Vjerojatno su se nekako u isto vrijeme događale emancipacije od zemaljskih autoriteta te emancipacija od nebeskoga autoriteta koji se odnosio na Boga Oca. I nebeski i zemaljski otac počinju gubiti na važnosti usred čovjekova egoističnoga napretka koji ističe prava i slobode, a potiskuje dužnosti, obveze, poslušnost i spomenuti „Zakon riječi“. Postavlja se međutim i pitanje je li slika nebeskoga Oca ikada bila lišena čovjekovih sumnji i prigovora, jer je i u prošlosti, kada tobože autoritet oca nije bio u krizi, bilo jednako problematično govoriti o Bogu kao „Ocu“ upravo jer je odnos s njime bio odraz slijepe i krute poslušnosti izrasle iz (počesto lošega) odnosa sa zemaljskim ocem.³¹⁵ Postoje mnoge osobe, kako veli papa Franjo, koje ne mogu izgovoriti „Oče“ i ne mogu doživjeti Božje očinstvo, jer su imali loše iskustvo zemaljskoga oca.³¹⁶ Zato projekcija slike zemaljskoga oca u Boga kao Oca često nije bila nimalo poželjna. Naime, „ako je slika o ocu u djetinjstvu negativna, istraživanja pokazuju da osobu kasnije čeka veliki napor kako bi u sebi izgradila pozitivnu sliku o Bogu.“³¹⁷ No, treba se ovdje svakako čuvati površne jednostranosti, jer naša predodžba o Bogu nije jednostavna projekcija zemaljskog oca, nego razvoj pojma o Bogu ima i svoj autonomni dinamizam. Stvarnost zemaljskog oca može utjecati na oblikovanje slike o Bogu, ali nije joj temelj, zato što u razvojnu dinamiku slike o Bogu ulazi i majčinska slika.³¹⁸ Kakvoća slike zemaljskoga oca

³¹² Usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 69.; usp. Luigi GIUSSANI, Lettera in occasione della morte di Enzo Piccinini, u: Enzo PICCININI, *Tu sol pensando o ideal, sei vero*, Litterae Comunione – Tracce, Milano, 1999., 5-6.

³¹³ Usp. Ivan KARLIĆ, *Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi*, 220-222.

³¹⁴ Usp. FRANJO, *Oče naš*, 26.

³¹⁵ Usp. Ivan JURASIĆ, Problematičnost govora o Bogu kao „Ocu“ u vremenu krize oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 281.

³¹⁶ Usp. FRANJO, *Vjerujem, vjerujemo. Promišljanje o korijenima naše vjere*, Verbum, Split, 2020., 17.

³¹⁷ Alojz HOBLAJ, *Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo*, 263.

³¹⁸ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Važnost oca za zdrav duhovni život*, 250.

može olakšati ili otežati religiozni razvoj pojedinca, ali ga ne utemeljuje, jer religiju ne možemo shvaćati kao puku psihološku funkciju koja se razvija automatski, nego prije kao ishod čovjekova aktivnog traganja za životnim smislom. O ulozi, važnosti i izazovima Božjega Očinstva želimo progovoriti u nastavku.

2.7.2. Izazovi za vjeru u Božje očinstvo. Kriza Boga Oca

Bog Otac, kojega se u dugim povijesnim razdobljima držalo za vrhovni autoritet, u suvremenoj emancipaciji nije nimalo pošteđen kritika i odbacivanja. Postupno se, osobito na zapadu, razvilo post-patrijarhalno društvo u kojem je primjetno slabljenje, pa čak i nestanak lika Boga Oca iz javne društvene sfere.³¹⁹ U modernim misaonim strujanjima lik Boga Oca i vjera u njega predstavljaju zapreku u sazrijevanju i humanizaciji čovjeka stoga je nužno ukloniti lik Boga Oca kako bi čovjek mogao ostvariti vlastitu slobodu.

Takvi procesi sve su snažiji od vremena prosvjetiteljstva (17. i 18. stoljeće) otkada su intelektualne snage i elite u Europi davale sve važnije značenje razumu (racionalizam), analizi i individualizmu nasuprot tradicionalnim linijama autoriteta. Predlagana je velika reforma društva izgrađena na toleranciji, znanosti i skepticizmu u kojoj su institucije koje su bile duboko ukorijenjene u društvu, kao što je Katolička Crkva, doživjele dalekosežno propitivanje. Na takvo ozračje nadovezuje se snažna kritika religije koju je načinio je Ludwig Andreas Feuerbach (1804. - 1872.). Svojim postavkama osobito utječe na marksizam i postaje posrednik između velikih spekulativnih struja njemačkog idealizma te struje revolucionarnog mišljenja i akcije. Gradeći svoju ateističku poziciju, Feuerbach inzistira na shvaćanju da Bog nije ništa drugo do „utjelovljenje čovjekovih želja“ i „proizvod čovjekove svijesti“. ³²⁰ Pri tome se služi Hegelovim konceptom „izvanjštenja“ („Entäusserung“), da bi objasnio mehanizam „teogonije“, ali koncept za razliku od Hegela primjenjuje na konkretnog pojedinca. ³²¹ Prema njegovu mišljenju čovjek opredmećuje svoje bitne kvalitete: um, volju, ljubav, pravdu, moral, kreativnost, a sreća se sastoji u ostvarenju tih nutarnjih težnji i osjećaja. Budući da ih čovjek ne može steći u punini, projicira ih na vrhovno Biće. Prema Feuerbach podrijetlo religije nalazi se u frustrirajućem iskustvu ljudske ograničenosti i nesavršenosti. ³²²

³¹⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 382-397.

³²⁰ Usp. Josef WINIGER, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Lambert Schneider Verlag, Darmstadt, 2011., 37-42.

³²¹ Usp. Iris TIĆAC, „Rogači mlađeg sina“, 107.

³²² Usp. Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 384. Na to se oslanja marksistička ideja koja religiju promatra kao čuvaricu postojećeg društveno-ekonomskog stanja u kojemu gospodari iskorištavaju radnike i

Religija tako predstavlja otuđenje čovjeka, otkriva nedostatak prave ljubavi prema sebi samome i proizvod je ljudskih potreba. Ateizam se prema takvom konceptu nadaje kao „sine qua non“ istinskoga humanizma.

Usljedile su već spominjane antiautoritarne revolucije (Marx, Freud, Nietzsche), koje su kroz protekla dva stoljeća utjecale na uklanjanje lika Boga Oca iz društvenoga života. Iako smo o njihovom značenju već govorili, moramo se ovdje, barem nakratko, osvrnuti i na kritiku religije Nietzschea i Freuda. Nietzsche u kršćanstvu vidi „istrošeni ideal“ jer Bog nije drugo nego „ogledalo čovjeka“ pa ne može živjeti nigdje drugdje „doli u ljudskoj svijesti“.³²³ Stoga se Nietzsche buni protiv kršćanskog ideala čovjeka te razvija čežnju za nadčovjekom koja će nadahinjati mnoge poslije njega. Religijski i metafizički Bog više ne mogu biti čovjekov orijentir pa je potrebno novo mjerilo koje utjelovljuje nadčovjek, odnosno njegova volja i moć. Freud pak religiju smatra pukom iluzijom i sublimacijom roditeljskih figura pozivajući čovječanstvo da ju odbaci.³²⁴ Prema njegovoj se teoriji u kolektivnoj psihi dogodilo nešto slično kao na onoj individualnoj. Zbog Edipova kompleksa se u počecima čovječanstva dogodilo ubojstvo praoca što je izazvalo osjećaj kolektivne krivnje koju se razriješilo čašćenjem Boga kao Oca. Iz ubojstva oca, rađa se osjećaj krivnje koji dovodi do priznanja Boga Oca.³²⁵ Freud pod religiozne osjećaje svrstava isključivo podložnost i ovisnost. Svaki drugi religijski poriv ili težnju on vrednuje kao intelektualne fiksacije ili posljedicu primitivnog infantilnog osjećaja. Otac, kako ga predstavlja Freud, nije otac koji utjelovljuje moć i snagu, već slika poniženog oca u nevolji; oca koji je oslabljen i rezigniran.

Očito je kako antiautoritarne revolucije počinju stavljati u sumnju Božje epitete jer je raskorak između njih i ljudske stvarnosti sve veći. Kao da čovjek počinje sve više osjećati Božju odsutnost, nemoć, čak i zloću. Bog Otac počeo je smetati čovjeku, osobito filozofu, umjetniku i znanstveniku da se do kraja razvije u božanskog čovjeka i stoga takvome čovjeku

onemogućuju istinsko oslobođenje čovjeka. Marx i Engels ne niječu Božju opstojnost, ali se zanimaju nadasve za čovjeka.

³²³ Usp. Ivica RAGUŽ, Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista. Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, u: *Obnovljeni život*, 63 (2008.) 4, 441-442. Nietzsche zaključuje kako su nekoliko snažnih struja, posebno pojava prirodnih i povijesnih znanosti, doprinijele da kršćanski pogled na svijet postane neodrživ i da se sruši kršćanska civilizacija. Tome je prethodila i Nietzscheova snažna kritika postojećeg morala koji je nevjerodostojan i truo. No teologija ne može ići ispod one razine misli koju je postavio Friedrich Nietzsche. Protiv Nietzschea može se biti samo ako se zajedno s njim misli, tvrdi Raguž.

³²⁴ Usp. Robert COLES, *La vita spirituale dei bambini*, Castelveccchi, Roma, 2013., 19-26. Međutim, psihička realnost, ona beskrajna dubina koju je Freud s toliko vještine otkrio, ne može postojati bez onog tipično ljudskog prijelaznog prostora, koji je posvećen igri i iluziji i to svakako stoji kao snažna kritika Freudova koncepta. Čovjek ne može biti čovjek bez iluzija. Vrsta iluzije koju biramo: znanost, religija, umjetnost ili bilo što drugo, otkriva našu osobnu povijest, jer nikad ne prestajemo tražiti bijeg u neku ideju koja nas zadovoljava.

³²⁵ Usp. Luis A. GALLO, *Nostro padre Dio*, Elledici, Torino, 1998., 16.; usp. Mladen PARLOV, *Očinstvo – poziv i poslanje*, 383.; usp. Mihály SZENTMÁRTONI, *Važnost oca za zdrav duhovni život*, 245.

ne preostaje drugo nego poželjeti Božju smrt.³²⁶ Krizu Božjega očinstva produbljuju i brojni drugi mislitelji i grupe intelektualaca kao što je npr. „Bečki krug“.³²⁷ Iz takvih intelektualnih grupacija niče najradikalniji teorijski ateizam koji ne dopušta čak ni mogućnost postojanja problema Boga, pa je svaki religijski diskurs blokiran i ugušen. Utjecajni mislitelji kao što su Camus, Satre, Simone de Beauvoir, Peter Weiss, shvaćaju Boga kao konkurenciju čovjeku i njegovoj slobodi, zato njihova dilema glasi: ili se odlučiti za čovjeka ili za Boga.³²⁸ Ovakav misaoni pristup snažno je produbio krizu vjere u Boga Oca.

Iako pojam oca utjelovljuje temelje kulturne i religiozne povijesti, primjetno je kako je kriza očinstva naveliko zahvatila i kršćansku vjeru, osobito vjeru u Boga Oca. Postmoderna kultura, nerijetko se naziva i kulturom sumnje i kritike kojih nije oslobođen Božji očinski lik. U spoju s modernim ateizmom, polazišna točka takve kulture postaje čovjek, njegova sloboda, autonomija i snaga pa se zato odbacuje svaki autoritet koji ugrožava pojedinca, između ostaloga i Božji autoritet.³²⁹ Uz to je suvremena povijest snažno isticala autonomiju razuma koja nadomješta Boga, a na toj koncepciji zasniva se i načelo samo-utemeljenja i samodostatnosti pojedinca („I, Me and Myself“) pa su posljedice takvih stavova eksplozije individualizma, egoizma, produktivizma i ekonomizma.³³⁰ Nadalje, tragajući za uzrocima krize Boga Oca, moramo se svakako dotaknuti i starog teodicejskog problema i pitanja zla u svijetu. Naime, mnogi Bogu Ocu okreću leđa zbog vlastitog iskustva patnje, životnih teškoća i doživljenih nepravdi. Kako slikovito kaže Recalcati - kišobran Božjega imena „Otac“, postao je premalen da bi zaštitio čovjekov život od izloženosti čestim i nepredviđenim slučajevima nesreće.³³¹ Nijedan otac, pa čak ni onaj nebeski, ne može jamčiti da zlo i patnja neće povrijediti ljudski život. Sve navedeno vodi čovjeka do isključivanja Boga iz svoje svijesti, savjesti i srca jer misli da na taj način pobjeđuje zapreku za postizanje svoje slobode i nove čovječnosti.

Čovjek je uvjeren da je udaljavanje od „Oca“ pretpostavka njegove punoljetnosti, jer se Boga doživljava kao opterećenje, štoviše kao protivnika čovjekove veličine i

³²⁶ Usp. Milan ŠPEHAR, Božje očinstvo i suvremena kriza oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 206-208.

³²⁷ Usp. Luis A. GALLO, *Nostro padre Dio*, 10. Bila je to grupa znanstvenih teoretičara, filozofa i matematičara koja se okupljala oko Moritza Schlicka od 1924. do 1936. u Beču, a pozivali su se na polazišta prosvjetiteljstva, kritizirajući pri tome svaku metafiziku. Bog je prema njima postao prazno ime.

³²⁸ Usp. Milan ŠPEHAR, *Božje očinstvo i suvremena kriza oca*, 209-210. U tom kontekstu autor spominje i Andrića i Krležu koji su također imali problem oca koji se odražava na njihovu sliku Boga.

³²⁹ Usp. Ivan KARLIĆ, *Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi*, 51.

³³⁰ Usp. Neven ŠIMAC, Kriza autoriteta „hicetnunc“. Pogled kroz kršćansku prizmu, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 271-273. Kršćani pak kumuju općoj krizi autoriteta kad nisu na strani slabih i nezaštićenih, te onih koji su izgurani na rub društva, već su uz moćnike, uz one kojima je politika – vlast nad ljudima, a ne služenje zajednici i općem dobru.

³³¹ Usp. Massimo RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 73.

dostojanstva.³³² Pretjerana usmjerenost na pojedinca i njegovu slobodu vjerojatno je jedan od razloga zašto mnogi, razočarani zapadnom civilizacijom, svoj spas traže u nekoj od dalekoistočnih religija. Takvi putevi žele postići prosvjetljenje poniranjem i tehnikama meditacije čime se izražava reakcija odbacivanja službenih religija koje se doživljava kao pretjerano intelektualne i institucionalne.³³³ U takvoj novoj religioznosti čovjek više ne traži razumnost i dubinsku misao koliko osjećajnost i emocionalnost.³³⁴ Božanstvo treba biti skrojeno po čovjekovoj mjeri, jer pojedinac nije zadovoljan s Bogom kršćanske predaje koji sputava slobodu i autonomiju. To onda vodi do nastanka mnogih vlastitih božanstava koji su daleko od istinske kršćanske slike Boga Oca i posljedično služe čovjekovu samostvarenju. Zato Marija Pehar opaža: „Uvijek se iznova, naime, pokazuje da temeljni problem vjere počiva na pitanju vjeruje li čovjek u pravoga Boga ili u svoje razumijevanje Boga. Stoga pročišćivati svoje razumijevanje Boga u svjetlu objave znači pročišćivati svoju vjeru. A to sasvim konkretno znači promišljati kako cjelovito vjernički odgovoriti Bogu živomu koji je sasvim drukčiji od svih naših nutarnjih bogova i idola.“³³⁵ Snažna je aktualna tendencija po kojoj se Boga želi krojiti vlastitim mjerilima i ukusima. U takvom procesu Bog Otac gubi na svojoj snazi i važnosti.

Možemo se kratko dotaknuti i uočiti kako je snažna progresivna svijest o stanju žena na svim društvenim razinama željela utjecati i na vjersku sferu, pa i na vjeru u Boga Oca. Feministički pokret ističe kako teologija treba biti praktičnija i konkretnija, vrednujući trenutne socijalne potrebe ljudi. Zato židovske i kršćanske feministice žele radikalno promijeniti i demokratizirati, prema njima, „elitističko-klerikalnu praksu teologije i religioznih studija“, koju pretežno određuju muškarci.³³⁶ Feminizam se zalaže za svijet koji je slobodan od dehumanizirajućeg vladanja, nadahnut snom o obnovljenoj stvarnosti u kojoj neće biti nikakve dominacije, a u teologiji treba pomicati jezične, misaone i znanstvene granice kako bi Crkva još snažnije postala mjestom borbe za pravednost. Opaža se kako je u feminističkoj teologiji primjetan utjecaj teologije oslobođenja, koja u prvom redu želi „opravdati svoju nadu, zalaganjem koje bi htjelo biti radikalnije, cjelovitije, djelotvornije.“³³⁷

³³² Usp. Iris TIĆAC, „Rogači mlađeg sina“, 102 - 103.

³³³ Usp. Milan ŠPEHAR, *Božje očinstvo i suvremena kriza oca*, 218.

³³⁴ Usp. Luis A. GALLO, *Nostro padre Dio*, 27.

³³⁵ Marija PEHAR, Sumnja, pitanje i paradoks unutar kršćanske vjere, u: *Služba Božja*, 53 (2013.) 1, 44.

³³⁶ Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Lit Verlag, Münster, 2004., 1-5. "Bavljenje teologijom" nije prerogativ pridržan isključivo svećenicima ili znanstvenicima, već zadatak svih koji bez iznimke mogu odražavati i izražavati svoje iskustvo u svakodnevnom svijetu na feminističko-teološki način.

³³⁷ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989., IX.; Riječ je o tome da se iznova razmotre velike teme kršćanskog života posred korjenitih promjena obzora u kojima danas živimo i novih problema što ih sa sobom donose te promjene.

Iako je feministička teologija dala doprinos u dubljem shvaćanju biblijske poruke, pojedine su struje otišle predaleko zaključujući kako biblijsku religiju valja u potpunosti odbaciti i umjesto nje uvesti vjeru u božicu i „majku prirodu“.³³⁸ Prema mišljenju feministica, takva je vjera postojala prije patrijarhalnog doba, u eri matrijarhata.

Posljedice svih navedenih izazova vjere u Boga Oca odražavaju se u duhovnim teškoćama koje prolaze brojni ljudi. Primjetne su „duboke krize vjere kojom su pogođene mnoge osobe“ u suvremenom društvu, kaže papa Benedikt XVI. proglašavajući „Godinu vjere“.³³⁹ Ta se kriza odražava i na konkretnom pastoralnom djelovanju Crkve. Naime, može se čak tvrditi kako su mnogi crkveni pokreti nikli upravo iz krize Oca i negativne slike Boga u samome navještaju Crkve.³⁴⁰ Kao da je današnjeg vjernika, kršćanina, teško pokrenuti i nadahnuti u odanosti i vjernosti Bogu Ocu jer je primjetno kako se mnogi radije utječu zagovoru svetaca ili Blaženoj Djevici Mariji. Mnoge laičke duhovnosti, osobito mladih kršćana, svoje djelovanje utemeljuju oko snažnih svetačkih likova kao što su Franjo Asiški, Ignacije Loyolski ili Ivan don Bosco. I dogmatska analiza dopušta jasan zaključak kako se teologija Oca mnogo manje razvila nego teologija Krista ili Duha Svetoga.³⁴¹ Teolozi čak nisu bili zaokupljeni traženjem posebne riječi za nauk o Ocu, jer takav je nauk premalo izgrađen za naslov jedne teološke sekcije. Opravdano je stoga Galotovo pitanje: „je li uzrok manjku razvoja teologije o Ocu taj što nema dovoljno sinovskog raspoloženja u kršćanskom životu?“³⁴² Očito je kako je potrebna duhovnost koja osnažuje i u središte vjerskog života vraća sliku Oca nebeskog.

Duhovnost koja je usmjerena na Boga Oca potaknut će suradnju u Božjem stvarateljskom djelu, a ne ropsko služenje čovjeka Bogu. Okrenutost Bogu Ocu jača kršćaninovo zauzimanja za sustvaranje i suodgovornost u svijetu. Time će se umanjiti pojava bijega iz svijeta, tzv. „fuga mundi“. Takav koncept prakticiraju mnoge novije duhovnosti tražeći vlastiti rast i duhovnu ugodu, kritizirajući pri tome grešnost, okorjelost i sekularnost svijeta. Upravo zato treba dodatno osnaživati duhovnost koja slijedi evanđeosku logiku utjelovljenja u svijet, a time i smjernice Drugoga vatikanskoga koncila koji zajednicu kršćana

³³⁸ Usp. Ivan KARLIĆ, *Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi*, 52.

³³⁹ BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere. Apostolsko pismou obliku motuproprijakoim se proglašava godina vjere* (16. I. 2012.), Zagreb, 2012., br. 2. Spomenuti izazovi pred teologiju i navještaj Crkve stavljaju važno pitanje kako interpretirati vjeru u Boga Oca u suvremenom povijesnom trenutku. To je jedan od glavnih poticaja za proglašenje godine vjere.

³⁴⁰ Usp. Wolfgang BORCHERT, *Draussen vor der Tür*, Rowohlt Verlag, Reinbek, 1973., 41. Pjesnik se obraća Bogu, kritizirajući teologe: „Ti si star! Teolozi su te učinili ostarjeti.“

³⁴¹ Usp. Jean GALOT, *Upoznajmo i slavimo Oca. Nacrt teologije o Ocu*, 29.

³⁴² Usp. *Isto*, 58-60.; usp. Ivica RAGUŽ, Kršćanska vjera i djetinji duh, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016.) 2, 287-301.

doživljava usko povezanu s ljudskim rodom i s njegovom poviješću.³⁴³ Takav zauzet angažman za svijet moguć je uz jačanje duhovnosti prema Bogu Ocu. Iz takve svijesti će izvirati poticaji za kršćansku prisutnost na svim područjima ljudskog djelovanja, počevši od znanosti, tehnike i gospodarstva, pa sve do politike, umjetnosti i zakonodavstva.

Sve nas ovo vodi do zaključka da središnja potvrda kršćanske vjere, prema kojoj je Bog Otac svih ljudi, danas više nije tako očita kao u drugim vremenima. Na to utječu učinci prigovora različitih vrsta, od jezičnih, psiholoških, ali i društvenih.³⁴⁴ Teološki napor razmišljanja i doktrinarne sistematizacije nisu dostigli željene razmjere s obzirom na govor o Ocu. To ostavlja posljedice na konkretni pastoralni i društveni angažman Crkve kao i na duhovnost samih vjernika, u čijem životu Božje očinstvo nije dovoljno istaknuto i naglašeno.

2.7.3. Biblijsko - dogmatski temelji Božjeg očinstva

Za ispravniji odnos i razumijevanja pojma Boga Oca, kao i za strukturiranje i razvoj prave očinske duhovnosti, vrijedno je pogledati biblijske temelje Božjeg očinstva. Prateći ponajprije opću povijest religija, lako se uočava činjenica kako mnogi narodi i religije pripisuju svome bogu ili božanstvu naziv „otac“. To je činjenica koja je zajednička najstarijim plemenima i njihovim još nerazvijenim religijama, ali i onim kulturno naprednijima i razvijenijima narodima Srednjeg istoka.³⁴⁵ Za stare Egipćane, kao i za pripadnike antičke kineske religije te primitivne narode Australije, Afrike i Amerike, vrhovno božanstvo smatrano je ocem svega od kojega sve proistječe i koji svime upravlja.³⁴⁶ Pojam otac pripisivan je bogu zbog mitske vizije i fizičko-prirodne geneze ljudi, zato što od njega proizlaze svi ljudi.³⁴⁷ Očtio je dakle kako je zazivanje Boga u očinskom smislu jedna od najstarijih praksi u povijesti religija.

Ako se razmotri starozavjetna objava onda jedno od središnjih mjesta pripada Božjoj objavi pod imenom „Jahve“ (Izl 3,14). Taj oblik vlastitoga Božjeg imena i vlastite slike Boga, predstavljao je ishodište za nastajanje Izraela kao naroda. Bog je Izraela učinio svojim narodom i postao svjestan samoga sebe, izlaskom iz ropstva i zovom nade koji izvire iz

³⁴³ Usp. GS, 1.

³⁴⁴ Usp. Luis A. GALLO, *Nostro padre Dio*, 29.

³⁴⁵ Usp. Ivan KARLIĆ, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 1, 53. Za politeističke narode, kao, primjerice Asiro-Perzijance, Babilonce, Feničane, Kanaance i Aramajce.

³⁴⁶ Usp. Luis A. GALLO, *Nostro padre Dio*, 7-8.

³⁴⁷ Usp. Ernesto DELLA CORTE, Padre/madre, u: *Dizionario Biblico della Vocazione* (ur. Giuseppe DE VIRGILIO), 646.

Božjega imena.³⁴⁸ Bog se otkriva kao Bog ljudi, kao posvudašnja blizina koju čovjek i narod mogu susresti na osobnoj razini. To je jedan od glavnih razloga zašto Boga više ne treba tražiti isključivo na svetim mjestima. U odnosu na druge religije, u kojima se gotovo uvijek govori o čovjeku koji traži Boga, izraelsku vjeru obilježava činjenica da je Bog onaj koji traži čovjeka. U metaforičkom smislu Stari zavjet koristi se nazivom “otac” kao jedan od naslova kojim se izražava odnos Jahve prema Izabranom narodu.³⁴⁹ Za Izraela Bog je prije svega apsolutna transcendentnost, a njegovo se očinstvo manifestira u prvom redu kroz stvaranje svijeta i kozmosa, zatim po izabranju Izraela s kojim sklapa Savez, a u konačnici i po očinskoj ljubavi i skrbi prema narodu, kako uočava Durwell.³⁵⁰ Bog je Otac, ne zato što bi rađao sinove, nego zato što je slobodno izabrao Izraela kao svoga sina. On je Otac ponajprije u jednom kolektivnom smislu, a onda i Otac konkretnog pojedinca, kao kada se na primjer govori o kralju koji predstavlja narod (usp. 2 Sam 7,14; Ps 89,27; Ps 2,7). Božju očinsku ljubav ističu proroci Hošea i Jeremija (usp. Hoš 11,1-4.7-8; Jer 3,4; 3,19; 31,9), a odnos pojedinca s nebeskim Ocem naglašavaju Knjiga Mudrosti i Sirah (usp. Mudr 11,23-24; 14,3; 15,1; Sir 23,1.4; 51,10). Božje očinstvo o kojemu nam govori Stari zavjet ne rađa u čovjeku osjećaj ropstva, nego sigurnost vlastite vrijednosti u očima Stvoritelja.³⁵¹ Bog postupa sa svojim stvorenjem kao roditelj prema slabijemu djetetu, pružajući pažnju i nježnost. Biblijski Bog Otac nije spartanski otac koji čovjeka strovaljuje u propast, nego traži pojedinca, osobito malene, nejake i slabe, kao što su to starac Abraham, mucavac Mojsije, bludnica Rahaba ili dječak David. Tako Otac očituje svoju svemoć i snagu usred ljudske slabosti.

Ako se analizira novozavjetne spise, osobito Isusovu poruku, onda se relativno lako pronalaze naglasci koji su usko povezani s Bogom patrijarha (Abrahama, Izaka i Jakova), s Bogom mojsijevske tradicije i s Bogom starozavjetnih proroka. Isus uzima najbolje od starozavjetne objave Božjega očinstva, ali se u njegovu nauku Božje očinstvo širi na sve ljude i ne ostaje pridržano samo jednome narodu. Ponajprije se sam Isus nalazi u jedincatom i neponovljivom odnosu sa svojim Ocem, ne u starozavjetnom smislu izabranja i posinjenja, nego u doslovnom smislu (Iv 14,7-10; Iv 17). „Isus je objavio da je Bog 'Otac' u nečuvnom smislu: nije to tek kao Stvoritelj, on je vječno Otac u odnosu prema svome jedinorođenom Sinu, a ovaj je opet Sin samo u odnosu prema svom Ocu (usp. Mt 11, 27).“³⁵² Novi zavjet tako donosi jednu veliku novost i 'kvalitativni skok' u odnosu na Stari zavjet: božansko

³⁴⁸ Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost (7.izdanje), Zagreb. 2007., 115-118.

³⁴⁹ Usp. Jean GALOT, *Upoznajmo i slavimo Oca. Nacrt teologije o Ocu*, UPT, Đakovo, 1999., 36-44;

³⁵⁰ Usp. François-Xavier DURWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma, 1995, 31-48.

³⁵¹ Usp. Milan ŠPEHAR, *Božje očinstvo i suvremena kriza oca*, 224-225.

³⁵² KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija, Glas Koncila, Zagreb, 1994., br. 240.

očinstvo shvaća se na naravan način i Bog je Otac koji ima Sina i taj Sin doista je odvijeka rođen od Boga Oca.

Isusov odnos s Ocem odražava se već od početka njegova djelovanja kod krštenja, gdje ga glas s neba potvrđuje kao Sina (usp. Mt 3,17; Mk1,11; Lk 3,21). Sinovsko izabranje nastavlja se kod preobraženja, gdje se očituje Isusov identitet i ujedno najavljuje muka, smrt i uskrsnuće (usp. Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,29). Također, Isus ističe jasnu svijest o božanskom planu koji ga u slobodnom izboru križa, boli i smrti potvrđuje u njegovu sinovstvu (Lk 22,41-42).³⁵³ Vlastitost Isusova odnosa s Ocem očituje se u trenucima molitve (usp. Lk 5,15-16; 6,12-13; 11,1; 9,18; Lk 23,34; Mt 11, 25-27; Iv 11,41; Iv 17, 1-5), i osobito u molitvenom izrazu „Abba“, koji susrećemo u evanđelju (usp. Mk 14,36) i kod Pavla (usp. Rim 8, 15; Gal 4,6). „Abba“ je aramejskog podrijetla i znači „otac“ te svjedoči o jednoj intimnoj i nježnoj vezi, budući da pripada djetinjem govoru. Zapravo taj izraz govori o Isusovu jedinstvenom odnosu, bliskosti te „familijarnosti“ s Bogom Ocem.³⁵⁴ Uz to, ovaj je zaziv bez analogije u židovskoj molitvenoj praksi, a činom kojim Isus učenicima predaja molitvu „Očenaša“ (Mt 6,9-15; Lk 11,2-4), on ih ustvari ovlašćuje da za njim ponove zaziv „Abba“ i tako imaju udjela u njegovom odnosu s Bogom. Očita je Isusova nakana po kojoj želi kod svojih učenika izazvati razmišljanje o Ocu, pa ta Isusova pouka objašnjava smjelost prvih kršćana da se Bogu obraćaju s „Oče“. No, moramo naglasiti kako je Isus imao još širu nakanu korištenjem izraza „Otac“. Naime, on je želio učenicima priopćiti svoje božansko sinovstvo kako bi i oni bili Očeva djeca po uzoru na njega (usp. Iv 20,17). Isus je dakle želio svoje učenike staviti u sinovske odnose s Ocem, što svjedoče i ostali novozavjetni spisi, podcrtavajući kako po Isusu imamo pristup Ocu (usp. Ef 2,18; 3,12).³⁵⁵ Zato se i briše granica između vjernika koji su podrijetlom iz židovstva ili poganstva, jer pred događajem Krista pojedinac otkriva istinsko lice i živu prisutnost Boga.

Riječ Otac dakle otkriva jedinstven odnos koji Otac održava sa svojim utjelovljenim Sinom. Pri tome ne označava najprije odnos Boga prema svojim stvorenjima, već iznad svega upućuje na vječni odnos koji se odvija u našem čovječanstvu zahvaljujući posredništvu Sina.³⁵⁶ Tako je očevo ime dobilo novu dubinu upravo zbog načina na koji se Isus obraća Bogu te očituje blaženo otajstvo Božje intime; Oca, Sina i Duha Svetog. To otajstvo ujedno

³⁵³ Usp. Luciano PACOMIO, *Dio, il Padre. Desiderio dell'uomo dono di rivelazione*, Piemme, Milano, 1998., 88.

³⁵⁴ Usp. Rudolf PESCH, *Das Markus evangelium. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977., 391.

³⁵⁵ Usp. Jacques GUILLET, Bog, u: *Rječnik biblijske teologije* (ur: Xavier LÉON- DUFOR), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 79-80.

³⁵⁶ Usp. Gilles EMERY, „Dieu Père — Dieu Mère?, Réflexions sur la foi trinitaire es chrétiens“, u: *Sources*, 25 (1999.) 1, 64-65.

predstavlja srž kršćanske vjere.³⁵⁷ Kasnija predaja Crkve, osobito u Vjerovanju kako ga je sročio Nicejski sabor (325.), predstavlja jasno trinitarno vjerovanje u Boga Oca, u njegova Sina i u Duha Svetoga, kada se ispovijeda vjera u Sina: „rođenog od Oca prije svih vjekova. Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga. Rođena, ne stvorena, istobitna s Ocem.“ U obrani pravovjernosti osobito se istaknuo sveti Atanazije (295. – 373.) tvrdeći kako Sin nije Bog po posinjenju niti je stvorenje Očevo, nego sin Očev, koji je rođen iz biti Očeve.³⁵⁸ Ova jednobitnost naglašava da sve što je Otac, jest i Sin (osim očinstva), da sve što ima Otac ima i Sin, i sve što čini Otac čini i njegov Sin.

Kada se govori o biblijskoj slici Boga Oca potrebno je uključiti i oznake svojstvene materinskoj ljubavi.³⁵⁹ Naime, čest je prigovor kako je judeo-kršćanska slika Boga jednostrana, siromašna i označena pretjerano muškim osobinama.³⁶⁰ Tome valja suprotstaviti starozavjetnu predaju, gdje se u personificiranoj mudrosti Bog ophodi ženstveno prema prirodi, životu i čovjeku (usp. Izr 1,20-23; 8,1-36; Sir 1,1-8; 24,1-21; Mud 6,12-20). Jahvu se uspoređuje sa „ženom koja rađa, dašće i uzdiše“ (Iz 42,14), a Bog osjeća duboku ljubav prema svome narodu, nalik ženinoj boli u utrobi (usp. Ps 25,6; 116,5). „Može li žena zaboraviti svoje dojenče, ne imat sućuti za čedo utrobe svoje? Pa kad bi koja i zaboravila, tebe ja zaboraviti neću“ (Iz 49,15); „Kako da te dadem, Efrajime, kako da te predam, Izraele!... Srce mi je uznemireno, uzavrela mi sva utroba“ (Hoš 11,8). Prema ovim odlomcima može se zaključiti kako je milosrđe bitna vlastitost Boga Oca koji u svome očinstvu posjeduje cijelo bogatstvo i vrijednost materinstva. U Isusu je to božansko majčinstvo primilo potpuni izgled, jer on objavljuje Boga kao Oca koji ljubi majčinskim srcem, osobito u prispodobama o izgubljenoj ovcu i Milosrdnom ocu (usp. Lk 15). Također, Isus očituje majčinsku ljubav kada želi sakupiti svu izraelsku djecu kao kvočka piliće, ali narod to odbija zbog svoje tvrdokornosti (usp. Lk 13,34-35).

Kad se govori o Božjem očinstvu ili materinstvu, ne smije se zaboraviti da je taj govor analogan i kako valja imati na umu da Bog Otac nadvisuje svaku spolnu razliku. Njegovo se ponašanje prema ljudima uspoređuje s ponašanjem oca i majke sa svojim sinovima i kćerima. Međutim, Bog nije ni otac, ni majka na način ljudskog očinstva i majčinstva. On te uloge nadilazi kao njihov čisti izvor, izvan ograničene i fragmentarne prirode riječi koje pripadaju našem svijetu. Kada ljudi imenuju Boga Ocem, ne govori se o antropomorfizmu, nego po

³⁵⁷ Usp. FRANJO, *Oče naš*, 15.

³⁵⁸ Usp. Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 162-163.

³⁵⁹ Usp. Jean GALOT, *Upoznajmo i slavimo Oca*, 121-123.

³⁶⁰ Usp. Anton TAMARUT, Bog – otac i majka, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 229.

očitu teomorfizmu, svaki roditelj sebi prisvaja božansko roditeljstvo.³⁶¹ Otac nije arhetip božanstva, već je suprotno: Bog je arhetip svakog očinstva i u svojem očinstvu daje podrijetlo stvorenjima. Boga zato možemo nazvati „ocem“ svega, jer nema podrijetla, a svemu daje podrijetlo. S druge strane čovjek, ima svoje podrijetlo i nije proizašao sam od sebe; on je od drugoga, u konačnici od Drugog (Boga). Ova važna distinkcija primjetna je već u Starom zavjetu, gdje je Izraelov Bog različit od poganskih, spolno određenih bogova.³⁶² Izraelski Bog nema ženskog partnera, jer on sam nadilazi razliku muškoga i ženskoga. Zato je Biblija kritična prema pripisivanju seksualnih karakteristika Bogu: jedini Bog biblijske vjere nije majka ili otac na način orijentalnih božanstava ili na način čovjeka.³⁶³ I prve generacije kršćanskih teologa jasno se suprostavljaju seksualno određenim idejama koje se pripisuju božanstvu, poput onih koje nude gnostički mitovi.

Označavajući Boga imenom 'Otac' govor vjere ističe nadasve dva pogleda: Bog je prvi izvor, prapočelo svega te transcendentni i apsolutni autoritet, ali istovremeno i sama dobrota i nježna bržnost za svu svoju djecu.³⁶⁴ Usred teškoća i izazova u kojima se nalazi vjera u Boga Oca valja jačati upravo ovakav ispravan i cjelovit nauk kakav posreduje Sveto pismo. Time će se kod mnogih zasigurno učvrstiti izgubljeno povjerenje kada je riječ o Bogu Ocu. Obnovljena slika Boga Oca u velikoj će mjeri pomoći stvaranju osnažene muške duhovnosti, ali će biti i važan doprinos reafirmaciji svećeničkog očinstva. O tome ćemo više progovoriti u narednom poglavlju.

³⁶¹ Usp. Jean-Pierre BATUT, *Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje*, 5-7. Zato za čovjeka postati otac znači najprije postati sin, odnosno prijeći put od sinovstva do očinstva; usp. Paul Josef CORDES, *Die verlorenen Väter*, 67-68., usp. Enzo PICCININI, Tu sol pensando o ideal, seivero, u: https://www.fondazionepiccinini.org/wp-content/uploads/2019/07/enzo_piccinini_testimonianze_02.pdf (viđeno: 5. kolovoza 2021.) Očinstvo izaziva očinsku ljubav u kojoj se otac otkriva sâm kao dijete. Naime, budući da se ne može sa svime sâm nositi, sebe i svoje bližnje povjerava vječnom Ocu.

³⁶² Usp. Jean-Pierre BATUT, *Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje*, 4. Boga bez žene Židovima je bilo doista teško zamisliti. O ovome svjedoči i primjer Židova iz Elefantine: oko 400. pr.K. u dodiru s obližnjim egipatskim kultovima, gdje se nisu mogli oduprijeti kušnji da uz Izraelova Boga štuju Anat-Iahu ili Anat-Betel.

³⁶³ Usp. Gilles EMERY, „Dieu Père — Dieu Mère?“, 62-65.

³⁶⁴ Usp. Anton TAMARUT, *Bog – otac i majka*, 237.

III. POGLAVLJE

SVEĆENIČKI IDENTITET PRED IZAZOVIMA VREMENA

3.1. Svećenik kao otac: identitetska kriza i izazovi u suvremenom trenutku

3.1.1. Crkva pred izazovima postmoderne

Na prethodnu temu o teološko-duhovnom vidu krize očinstva, dobro se nadovezuje govor o krizi svećeničkoga identiteta u proteklim desetljećima. Svećenikom ćemo se baviti u cijelom ovom poglavlju, ukazujući na izazove i ozbiljne krize njegova identiteta te tragajući za mogućim rješenjima. Osvjetljavajući lik svećenika, kao i njegova identitetska traganja, pokušat ćemo ponuditi osnaženo duhovno vodstvo kao put izlaska iz mnogobrojnih teškoća koje su zadesile svećenika. U našem istraživanju koristimo pojam svećenik za crkvenu osobu koja je primila sakrament svetog reda koji joj daje pravo da vrši obrede i obavlja crkvene službe.¹ Mislimo na one koje je Krist na poseban način odabrao i koji imaju posebnu zadaću da službeno i vidljivo predstavljaju snagu Krista ujedinitelja, kao središte kršćanske zajednice te imaju poslanje i moć osebujno nastaviti njegovo djelo.² U ranom kršćanstvu javlja se misao o svećeničkom pozivu svih vjernika (koju će kasnije naglasiti protestanti); međutim, vrlo rano stvara se hijerarhijski ustrojeno ministerijalno svećenstvo (usp. đakon, prezbiter, biskup). Dok rabimo pojam *svećenik* najčešće pod tim mislimo na značenje što ga sadrži pojam *prezbiter*, tj. mislimo na suradnika biskupa. Stoga povremeno koristimo i izraz *prezbiter*. On sakramentalno i pastoralno proširuje biskupovu prisutnost u mjesnoj kršćanskoj zajednici, a njegov se identitet definira kao sudjelovanje i produljenje zadaće i poslanja Kristovih apostola u zajednici.³

Svakako je više čimbenika i okolnosti utjecalo na krizu svećenstva. Treba uzeti u obzir doba postmoderne (od latinskog *post* 'iza', 'nakon'), koju shvaćamo u općem smislu kao stanje zapadnog društva, kulture i umjetnosti "nakon" moderne. Naziv je to koji u širem smislu služi za označavanje razdoblja druge polovice 20 st., a u užem smislu odnosi se na neke aspekte mišljenja i stvaralaštva istog razdoblja. Naziv *postmodernizam* označava političko-

¹ Usp. Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 1263.

² Usp. Renzo GERARDI, Svećeništvo, u: Aldo STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, 1120-1122.

³ Usp. Renzo GERARDI, Prezbitar, u: Aldo STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, 924-925.

znanstveno-umjetnički pravac koji se okreće protiv određenih institucija, metoda, pojmova i osnovnih pretpostavki modernosti, pokušavajući ih prevladati. Postmoderno razmišljanje ne želi biti shvaćeno kao puka dijagnoza vremena, već kao kritički pokret misli koji se okreće protiv osnovnih pretpostavki modernosti i ukazuje na alternative.⁴ Postmodernu u najosnovnijim crtama označava: nepostojanje jedne zajedničke metafizičke baze kao i zajedničke ontološki utemeljene filozofije; odreknuće od svih filozofsko-epistemoloških sigurnosti; pluralizam istina; protivnost "jakim racionalnostima" optuženim za totalitarizam; višestruko osmišljavanje svijeta u obliku malih priča, nasuprot velikim misaonim sustavima.

Postmoderna se utemeljuje "slabljenjem tradicionalnog metafizičkog načina mišljenja" i jačanjem uloge subjekta kako u filozofiji, tako i u svim humanističkim znanostima.⁵ To će, kako ćemo još vidjeti, imati važan učinak na našu temu. Svijest postmoderne preferira primat iskustva i nereflektizam izbora. Ujedno, postmoderna je skeptična prema primatu institucionaliziranih društvenih aglomeracija, težeći nerijetko hedonizmu. U svom djelovanju počesto utire put relativiziranju velikih pitanja o smislu ljudskog postojanja, služeći se fragmentacijom znanja, kao i porastom okrenutosti postignuću izravne koristi, kako uočava Ardigò.⁶

Religijski se pak postmoderna okreće subjektu i njegovoj duhovnoj jezgri privilegirajući pritom osobno iskustvo na račun institucionalnog elementa. Postmoderna se pokazuje kao nepovjerljiva prema "teizmu" i opredjeljuje se u korist jednog općeg duhovnog supstrata koji ujedinjuje ljude, nerijetko podržavajući primat "gnoze" (spoznaje) nad askeзом i etikom.⁷ Zato postmodernom načinu mišljenju nije stran sinkretizam raznih tradicijskih elemenata, ali i prihvaćanje astrologije, kao i alternativne medicine. Koristi se spajanjem fizike (znanosti) i duhovnosti odakle joj razlozi za proklamiranje jedne holističko-ekološke duhovnosti. Takav sustav ideja snažno se odražava na suvremeno zapadno društvo koje postaje društvo „kratkog pamćenja“, pa onda i kratkog religijskog pamćenja, a smanjenju religioznosti doprinosi i neuspješna religijska socijalizacija i funkcionalna diferencijacija.⁸

⁴ Usp. Alex PREDA, Postmodernism in Sociology, u: Neil SMELSER, Paul B. BALTES, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Science*, Elsevier Science, Amsterdam, 2002., 11865–11868.

⁵ Usp. Jakov JUKIĆ, *Nove društvene prilike i ezoterično okultna religioznost*, 113-120.

⁶ Usp. Achille ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Sagitari Laterza, Roma, 1988., 223.

⁷ Usp. Ante MATELJAN, Postmoderna i teologija, u: *Crkva u svijetu*, 37 (2002.) 4, 392. Živimo u društvu kojega karakteriziraju "prekomjernost vremena" i "prekomjernost prostora". Te prekomjernosti bujaju uz konstantno hranjenje morem informacija. Zato je sve teže složiti jednu osmišljenu cjelinu.

⁸ Usp. Gordan ČRPIĆ, Crtica o stanju i perspektivama svećenikâ u društvu, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 787. U kršćanskom kontekstu autor spominje da se uzroci krize mogu pronaći u slabljenju dviju ključnih institucija u tradicionalnom agrarnom društvu: tradicionalne obitelji i župe. Župa sve više gubi svoju funkciju sabirnice i kolektivne svijesti lokalne zajednice.

Ovakav zaokret ostavlja traga i na Crkvi i njenom djelovanju, osobito zadnjih desetljeća, kao i na individualnom, kulturnom i vjerskom stilu života.

Među brojnim postmodernim krizama koje zahvaćaju današnje društvo, svakako je izrazito dramatična kriza vjere. Vjera je uzdrmana i oslabljena i ne osjeća se više njezina prijevika potreba u svagdašnjem životu zato je raširena vrsta egzistencijalističkog i praktičnog ateizma. On se poistovjećuje sa sekularističkim gledanjem (*visio saecularis*) na život i ljudsku sudbinu, što je već prije 30 godina zapazio Ivan Pavao II.⁹ Opći proces sekularizacije, uz globalizaciju i relativizam, doveo je do brisanja razlike između svetoga i profanoga pa se čini da danas više ništa nije sveto, jer se svemu pristupa bez strahopoštovanja.¹⁰ Čovjek postaje sve siromašniji u duhovnoj nadgradnji. Ona mu je toliko potrebnija koliko ga više obmanjuje široka i samodostatna mogućnost raspolaganja materijalnim dobrima. U uskoj povezanosti s rastom individualizma, pojedinac gura sebe u središte sve stvarnosti i zaokupljen je isključivo samim sobom. Toga ćemo se još dotaknuti u nastavku.

Ovim postmodernim čimbenicima dodaje se i pojava *subjektiviziranja vjere* kod sve većeg broja vjernika. Naime, sve je manje važan cjeloviti sustav vjere. Primjećuje se znatno manja osjetljivost za ukupnu i objektivnu cjelinu nauka vjere, uz pojačanu težnju subjektivnom prijanjanju religijskim sadržajima koji gode ili odgovaraju vlastitom iskustvu i ne smetaju nekim osobnim navikama. Često se događa jedna krnja ili nepotpuna identifikacija vjernika s Kristom i Crkvom, odnosno s vjerničkom zajednicom u vidu stupnjevite i distancirane crkvenosti te parcijalne identifikacije s njom.¹¹ Pojave djelomičnog i uvjetovanog pripadanja Crkvi negativno utječu na samosvijet svećenika i na njihovo služenje zajednici, ali i na rađanje novih zvanja za svećeništvo. Vjernici, svojim selektivnim prihvaćanjem vjere trebaju svećenike nerijetko samo kao davatelje religiozno-obrednih usluga. Osim što su suočeni s fenomenom religiozne distanciranosti, svećenici u svome dušobrižničkom poslanju osjećaju trend opadanja povjerenja prema Crkvi te sve veće nesnalaženje i introvertiranost službene Crkve u novonastalim okolnostima, analizira Crnić.¹² Vjera je odavno prestala imati temeljnu ulogu u društvu pa nerijetko predstavlja samo jedan usputni sociološki konstrukt. Zato krilatica "religija je privatna stvar" može stajati kao dokaz kako se popularno crkveno vjerovanje sve više povlači.¹³

⁹ Usp. IVAN PAVAO II., *Pastores dabo vobis*, 7. (dalje PDV)

¹⁰ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, Crkva u svijetu, Split, 2015., 185.

¹¹ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, Doktorski rad, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2013., 223-224.

¹² Usp. Isto, 224-225.

¹³ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche. Priester sein in veränderter Zeit*, Echter, Würzburg, 2009., 50.

Na vjerski život okomljuje se i snažan napredak znanosti i tehnike koji je čovjeku omogućio puno udobniji život, a usput je istisnuo moralne koncepte. Dodatne prepreke crkvenom djelovanju i naviještanju predstavljaju: mentalitet potrošačkog društva, nestabilnost unutar obiteljskog života, pogrešno gledanje na seksualnost, nesposobnost za temeljne odluke, te nijekanje objektivnih vrednota.¹⁴ Crkveni glas ostaje počesto samo sjećanje na davnu prošlost, dok subjektivizam, relativizam i pluralizam dodatno jačaju. Suvremena država sve je manje religiozna i manje etična, a društvo se čini sve gostoljubivijim za najrazličitije koncepcije i moralne prakse.¹⁵ Ovakva višestruko složena problemska situacija dovodi i svećenike do trenutka da se zapitaju kako će evangelizirati društvo u kojem se pokazuje sve manje zanimanja za stvarnosti vjere i duhovnosti. Spomenutim uzrocima krize valja pridodati i proces snažne laicizacije države u kojemu vjera postaje privatna stvarnost.

Poznato je kako je Crkva nekoć davala snažno obilježje europskom društvu, sve dotle da su te dvije veličine bile gotovo istovjetne – tko je bio rođen u zapadnomu društvu, zapravo je *eo ipso* bio član Crkve sa svim posljedicama. Ono što se u Crkvi nekoć naučavalo i u društvu je bilo zakon i zapovijed, običaj, ponašanje i navika.¹⁶ Međutim, to međusobno prožimanje već se od prosvjetiteljskog vremena nalazi u procesu raspadanja, a danas se sasvim otvoreno i jasno očituje. Sve se više ljudi iznutra, ali i izvana, odvaja od Crkve pa im oblici i sadržaji kršćanske vjere ne igraju važnu ulogu. Posljedično je sve manji utjecaj Crkve na oblikovanje javnog i društvenog života. Ne samo da je Crkva izgubila mnogo na važnosti u javnosti, već ju se počesto prikazuje i doživljava u negativnom svjetlu kao zastarjelu, centralističku, seksualno inhibiranu i mizoginu. Posljedice takve promjene ponajprije osjećaju svećenici. Emancipirani svijet pogađa svećenika u bit njegova svećeništva zato što taj svijet odjednom više ne osjeća potrebu za svećenikom kao nekada.¹⁷ Sve ga se manje doživljava kao neku *svetu moć*, a svećeniku društvene časti više nisu unaprijed rezervirane kao nekada. U prošlosti su ih općenito prepoznavali i poštovali, dok se danas u jednakoj mjeri susreću s ravnodušnošću i odmahivanjem glavom, pa čak i s otvorenim odbijanjem.¹⁸ Sve navedeno osobito utječe na očinski aspekt svećenikova poslanja koji želimo izbliza sagledati i raščlaniti.

¹⁴ Usp. KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Smjernice za korištenje psihološke struke u primanju i odgoju svećeničkih kandidata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 5.

¹⁵ Usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Edizioni Paoline, Milano, 1993., 20.; usp. Stjepan ČOVO, Trajno svećeničko obrazovanje i svećenička služba prema pobudnici pape Ivana Pavla II. „Pastores dabo vobis“, u: *Služba Božja*, 36 (1996.) 1, 24.

¹⁶ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu. Teologija – pastoralna praksa - duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 201.

¹⁷ Usp. Milan ŠPEHAR, Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti. Od apologetike prema antropologiji, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.) 2-3, 273.

¹⁸ Usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994., 20-21.

3.1.2. Izazovi svećeničkog očinstva i pitanje identiteta

Svećenikov život i služba događaju se u povijesnom kontekstu koji je od vremena do vremena bremenit novim izazovima i poteškoćama. Svećenik je dio suvremenog sekularnog društva i kao takav sudara se s povijesnim okolnostima koje ga okružuju.¹⁹ Lik svećenika bio je učestalim predmetom rasprava, obično u vremenima društvenih i crkvenih kriza, a čini se kako je to osobito izraženo u ovo naše vrijeme. Neki od znakova krize Crkve u sadašnjem trenutku su: nedosljednost, neadekvatnost odgovora na duhovnu potrebu vremena, nagomilani problemi, skandali najčešće moralnog (seksualnog) sadržaja.²⁰ Te crkvene teškoće najizravnije se odražavaju na svećenika i njegov identitet. Zamjetno je prije svega kako se u vremenu brzih promjena i identitetskih traženja, preokreće i uloga svećenika u društvu. Nekoć je njegova riječ imala veliku važnost i snažan odjek među vjernicima koji su mu bili povjereni, a danas njegov utjecaj vidno kopni i slabi, što smo već spomenuli. U prošlim vremenima župnik je bio utjelovljenje znanja i mudrosti, odnosno univerzalni i svestrani pomoćnik svoga mjesta i župne zajednice, kako to uočava Nouwen.²¹ Nerijetko je znao obnašati službe liječnika, psihologa ili socijalnog radnika u njihovom odsutstvu ili nedostatku. Svećenik je bio istinski otac koji je uvijek bio tu za svoje vjerničko stado, spreman pomoći. Kršćanski je narod od davnina svećenike nazivao "ocem", popularnim izrazom koji je značajan jer je svećenička služba bitno služba očinstva u kojoj se po njegovom posvećivanju duša mnogi rađaju za novi život u Kristu.²² Naziv "otac" izražava nešto što je duboko ukorijenjeno u svećeničkom pozivu: Bog poziva svećenike da budu zreli ljudi koji prate druge muškarce i žene kako bi im pomogli u duhovnom odrastanju i vjerskom zrenju.²³ No, promjene proteklih desetljeća snažno su utjecale i na osipanje svećenikove očinske uloge. Svećenik više nema dominantnog društvenog mjesta pa je izgubljen njegov neupitni autoritet, kao i uloga moralnog i duhovnog vođe.²⁴ Nerijetko ga se u društvu više tolerira nego što je istinski potreban. Svećenici ne zauzimaju više važno mjesto u životima nekih ili možda čak i

¹⁹ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., 45.

²⁰ Usp. Ivan CIFRIĆ, Svećenici, Crkva i društvo: moguće promjene, u: *Sociologija i prostor: časopis za istraživanje prostornoga i sociokulturnog razvoja*, 43 (2005.) 2, 439-470; usp. Ivan ŠTENGL, Odgovornost i briga svećenika za vlastito psihičko zdravlje, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 781-782.

²¹ Usp. Henri J. M. NOUWEN, *Schöpferische Seelsorge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989., 81.

²² Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 24.; usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i izobrazbi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017., 33.

²³ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 73.

²⁴ Usp. Donald B. COZZENS, *The Changing Face of the Priesthood. A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota, 2000., 18. Autor osobito ističe tinejdžersku dob koja okreće leđa svećeniku i sve manje traži njegovu pomoć.

većine svojih vjernika, župljana. Nove okolnosti zato bitno otežavaju svećenički očinski poziv stavljajući prepreke pred izgradnju cjelovitog identiteta.

Današnje društvo nosi snažno obilježje pluralnosti i demokratičnosti. Svaki se autoritet propituje, dekonstruira i doima kao dosadna heteronomija, a za naše doba zna se reći i kako je ostalo „bez otaca“, što se onda poprilično odražava i na svećenički lik. Očinska uloga kao da je nestala s povijesne scene. Budući da je društvo ostalo bez odvažnih vođa spremnih preuzeti teret, ono postaje kritično prema svakom autoritetu. Upravo se zbog takvoga stanja opet javlja očita i pojačana potreba za autoritetom i to najčešće autoritetom usmjerenim na karizmatске osobe, kako analizira Larcher.²⁵ Takvim se autoritetima želi bezuvjetno vjerovati i slijediti ih. Naime, ljudi svakako žele imati jasnu komponentnu instancu i ličnost koja posjeduje, ne samo kvalitete upravljanja (politike), nego i tzv. sposobnosti pronicanja i duhovne snage. Treba produbiti razmišljanje o tome što progresistički diskurs koji zahtijeva obnovu i samog pojma autoriteta još može ponuditi, a da ne ostane samo na pukim obećanjima u boljitak i napredak. Istraživanja pokazuju da bi bilo dobro povećati poštovanje autoriteta u hijerarhijskom smislu. Naime, vrlo je neizvjestan ishod izgradnje novoga (modernog) autoriteta kakvog se danas zamišlja i koji bi trebao biti drukčiji od onog hijerarhijskoga.²⁶

Činjenica je da govor o autoritetu u crkvenom kontekstu, umjesto da bude blagotvoran te teološki i antropološki uvjerljiv, često ima jedan ambivalentan prizvuk. To je povezano sa stanovitim povijesnim naslijeđem.²⁷ Klasični prototip autoriteta u Crkvi u obzoru vremena protureformacije i restauracijske moderne 19. te ranoga 20. st., razvijao se najčešće u povezanosti sa strogo hijerarhijski utemeljenom, gotovo militantnom vlašću upravljanja i naučavanja. Takva vlast bila je u svrhu obrane prave vjere i u korist čvrstog upravljanja Crkvom nasuprot hereticima ili raznim neprijateljima. Mnogi svećenici i danas su naučeni na takav oblik autoriteta te starim načinom odgovoraju na tendencije napetosti između evanđelja i svijeta, kršćanske poruke i društva. Nerijetko svijet i odnose u njemu razumijevaju kao smetnju za vjeru, te svijet shvaćaju kao prostor neprijateljskih sila.²⁸ Ovaj model ekleziologije ima sličnosti s klasičnim poimanjem „vojujuće Crkve“, gdje svećenik ima zadaću dovesti nepokoreni i zli svijet u Božji red. Neki svećenici to čine misionarski revno, hrabro i borbeno u svijetu, a drugi molitveno ili isposnički u manjim zajednicama ili pak samostalno, nerijetko se sklanjajući od „grešnog i propadljivog svijeta“. Jasno je kako ovakav svećenički autoritet

²⁵ Usp. Gerhard LARCHER, Crkveni autoritet svjedočenja u kontekstu današnjih društvenih promjena, u: *Vlast i autoritet – društveni i crkveni vidovi. Zbornik XIV. međunarodnog teološkog simpozija*, Crkva u svijetu, Split, 2008., 69-70.

²⁶ Usp. Alain RENAUT, *Kraj autoriteta*, 8-14.

²⁷ Usp. Gerhard LARCHER, *Crkveni autoritet svjedočenja u kontekstu današnjih društvenih promjena*, 64-65.

²⁸ Usp. Ivan ŠARČEVIĆ, Svećenik: u svijetu kod kuće bez kuće, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 880.

danas više ne može odgovoriti zahtjevima vremena i ljudi. Ne trebamo usred brojnih promjena žaliti za prošlim vremenima, nego prepoznati mogućnost i poziv svećenicima da obnove snagu očinske dimenzije poslanja, unatoč ozbiljnoj krizi autoriteta. Naime, mnogi vjernici gube bitne referentne točke pa postoji opasnost i rizik da se, bez jasnih i profiliranih autoriteta, zatvore u puko sjećanje na prošlost i vremena kada je „sve bilo bolje“. Zato kršćani traže od svećenika da im pomognu živjeti vjeru u današnjim konkretnim prilikama.²⁹ Dakle, vjernički puk od svećenika očekuje istinsko i odvažno očinsko vodstvo.

Potpuno je jasno kako upravo u kontekstu autoriteta još jasnije i hitnije izranjaju izazovi svećeničkova identiteta. Ti izazovi su brojni, višeznačni, a nerijetko i zbunjujući, ali svakako pozivaju na iskreno suočavanje i detaljno analiziranje. Svakako da je jedan od glavnih uzroka svećeničkog identitetskog slabljenja, već spomenuta kriza autoriteta. Možemo reći kako se kod identiteta radi o nekoj vrsti uporišta, utočišta koje posve pripada pojedincu i u kojem se koordiniraju i skupljaju sve naše osobne značajke.³⁰ „Identitet je odnos po kojemu je u različitim okolnostima nešto jednako samo sebi, istovjetno sa samim sobom.“³¹ Osobni identitet ograđuje se od onoga što subjekt nije, čineći temeljni vid svijesti o sebi, u koju ulazi predodžba i samosvijest o vlastitoj specifičnosti i kontinuitetu. Po identitetu se neprestano dovršava životni, egzistencijalni orijentir pojedinca. Problem identiteta danas zahvaća mnoga područja, odnose i zanimanja, moglo bi se reći sve pore društva, i zato preuzima ulogu pokazatelja stanja suvremene duhovne krize. Naime, današnje društvo kontinuirano promovira potrebe i rađa nove želje pa problem identiteta nastaje usred radikalno-individualističkog shvaćanja slobode koja stalno traži šire prostore samopotvrđivanja i samodokoazivanja.³²

Takav pretjerani duh individualizma zaboravlja na vrijednosti strpljivosti, poniznosti, sabranosti, spremnosti na žrtvu, ali se zato brine o slobodnom vremenu i o vlastitim pravima, o kupovini novih uređaja i o materijalnim užicima.³³ Taj duh, nažalost, sve više zahvaća i svećenički stalež. Ako se prije svega traže vlastita prava i zadovoljenje osobnih potreba, sasvim je razumljivo da će se posljedice očitovati u svakidašnjem radu i susretu s drugima. Zato svećeničko djelovanje sve češće ostaje bez oduševljenja, žara i radosti. Kod pastoralnih djelatnika očiti su sljedeći fenomeni: „naglašeni individualizam, kriza identiteta i opadanje

²⁹ Usp. Carlo Maria MARTINI, *Il tesoro dello scriba. La formazione permanente del presbitero*, Centro Ambrosiano, Milano, 1992., 15-16.

³⁰ Usp. Ilica ŽIŽIĆ, *Marginalije. Zapisi o svećeništvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020., 26

³¹ Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 459.

³² Usp. Tonči MATULIĆ, Postmoderna i identitet, u: Valentina Blaženka MANDARIĆ – Ružica RAZUM (ur.), *Identitet kao odgojno-obrazovna vrijednost. Zbornik radova s tribina „Zajednički vidici“*, Glas Koncila, Zagreb, 2011., 88.

³³ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 85-86.

gorljivosti. To su tri zla koja se hrane jedno drugim“ ističe papa Franjo u analizi suvremenog duha vremena.³⁴ Svećenički identitet zato treba očuvati od navale individualizma, a svećenik je pozvan velikodušno dijeliti svoje vrijeme i ne razmišljati o njemu kao o vlastitom posjedu. To je zahtjev dan svećenicima ako žele ispuniti zadaću svoga očinstva.³⁵ Treba ostaviti ugodan način života oponašajući Krista i tako postati sposoban dati čitavog sebe onima koji su u potrebi, tj. svojim sinovima i kćerima u vjeri.

Pored spomenutog i snažnog duha individualizma uzroci identitetske krize mogu biti višestruki i raznoliki. Najprije, danas je snažan utjecaj kulture provizornoga, a ona ugrožava trajne vrednote. Iako svaki čovjek ima potrebu za vrijednostima u kojima pronalazi nadahnuće za svoj život i djelovanje, pod navalom relativizma, izbljedita je ideja o konačnoj odluci pa se čini kao da vjernost, doživotnost i trajnost više ne postoje.³⁶ Snažno se ističu slobode pojedinca koje žele ukloniti svako trajno ili doživotno obvezivanje na neke dužnosti ili zadatke. To onda utječe i na svećenika te njegovu odluku na doživotno služenje Kristu i Crkvi stavlja pod znak pitanja. Također, mnogi se svećenici sve više počinju preispitivati o svom socijalnom položaju, osjećajući kako nisu dobrodošli u mnogim društvenim krugovima. Kao da su načini njihova djelovanja postali prevladani, pa čak i neprihvatljivi, jer društvo svećenika sve manje doživljava kao važan doprinos životu zajednice. Sumnja u korisnost i primjenjivost svećeničkog djelovanja ostavlja traga na psihičkom stanju svećenika, što uključuje i povremena razdoblja depresije i apatije.³⁷ Ima slučajeva u kojima svećenik trpi od opasnog psihičkog unutarnjeg zamora, razočaranja ili od frustracije pred poteškoćama ili neuspjesima.³⁸ Taj osjećaj vlastite neučinkovitosti, kao i strah od samoće i izolacije, mogu kod svećenika uzrokovati osjećaj životnog promašaja i identitetskog lutanja. Unatoč iskrenoj početnoj ljubavi, svećenik se nerijetko zatvara u sebe, pretvarajući se u čistog vjerskog službenika.

Kriza identiteta može biti uzrokovana i nedovoljnom ili krivom početnom svećeničkom formacijom. Zna se dogoditi da kandidati nisu u početku dovoljno dobro razlučili istinsku i pravu spremnost služiti Bogu i narodu. Nerijetko je riječ o nedovoljnoj duhovnoj zrelosti i nedostatnom duhovnom vodstvu u mladenačkim godinama, kao i o umoru

³⁴ FRANJO, *Evangelii gaudium*, 78.

³⁵ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 79.

³⁶ Usp. Mihály SZENTMÁRTONI, Putovi i stranputice izgradnje svećeničkog identiteta, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 913.

³⁷ Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, Svećenički identitet i formacija, u: *Služba Božja* 36 (1996.) 1, 71-72. Nerijetko, pogotovo mladi svećenik, u pastoralno djelovanje ulazi pun entuzijazma i zanosa, ali ubrzo uviđa samo polovičan uspjeh svoga apostolata, što ometa njegov daljnji razvoj i napredak.

³⁸ Usp. Stjepan ČOVO, *Trajno svećeničko obrazovanje i svećenička služba prema pobudnici pape Ivana Pavla II. „Pastores dabo vobis“*, 31.

u duhovnom životu, što dovodi do pojave zamiranja molitvenog života. Sve se onda negativno odražava na izgradnju identiteta. Svećenik svoj identitet bitno gradi u molitvenom životu, iz blizine s Gospodinom koji ga je pozvao te ga uvijek iznova šalje i osposobljuje za služenje.³⁹ Izvjesne poteškoće za identitet znaju se pojaviti i u poslušnosti ordinarijima, te u prihvatanju i vršenju crkvene discipline.⁴⁰

Kako bi se izbjegle spomenute opasnosti treba jačati osjećaj duhovne pripadnosti koji je osobito važan u izgradnji očinskog identiteta, uočava Camisasca.⁴¹ Naime, da bi se postalo istinskim duhovnim ocem, koji je spreman služiti drugima, najprije treba imati iskustvo sinovstva, tj. iskustvo pripadnosti nekome, jer bez toga svećenik ostaje neproduktivan i nekreativan. Stoga je na životnom putu svećenika osobito važno mjesto duhovnog oca koji obavlja ulogu vodiča za osobni rast u mudrosti i milosti. To bitno doprinosi poboljšanju vlastite duhovnosti, ali onda pomaže i u pozornijem prepoznavanju djelovanja Duha Svetoga u svakom pojedincu, tj. u povjerenim vjernicima.⁴² Ulogu svećenikova duhovnoga oca može vršiti neki mudri, iskusniji svećenik ili pak vlastiti biskup. Produbljen i očinski odnos s biskupom ima važnu ulogu u svećeničkom ispravnom razvoju, je on je prvi Kristov predstavnik u svećeničkoj izgradnji. Zato je osobiti biskupov poziv i zadatak da jača nutarnje zvanja Duha u svećenicima koji su mu povjereni.⁴³ Svećenici s disfunkcionalnom obiteljskom pozadinom i ozbiljnim, neriješenim pitanjima autoriteta, često se osjećaju na udaru očekivanja ili smjernica svojih biskupa. To se onda kasnije zna pretvoriti u neposluh ili u otvoreni konflikt s poglavarima.⁴⁴ Zato na odnos s biskupom utječe iskustvo iz vlastite obitelji koje svećenik sa sobom nosi.

Profil svećeničkog poziva i njegov identitet, kao što vidimo, učinili su nejasnim vrlo različiti razlozi i razvoji. Svakako u tome kontekstu treba spomenuti i novo tzv. „okretanje Crkve“ koje je znalo zamagliti svećenikov zadatak. Naime, tijekom 20. stoljeća jača svijest kako se istinsko i odlučujuće poslanje Crkve odvija u svijetu i društvu. Poslije Koncila, sve je više jačao društveni i funkcionalni pogled, koji je svećeništvo tumačilo kao službu zajednici

³⁹ Zato svećenikovo duhovnostikoj je temeljni dio identiteta posvećujemo posebno poglavlje u nastavku.

⁴⁰ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 45.

⁴¹ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 74-75. Autor napominje kako su se biskupi posljednjih desetljeća često birali zbog svojih administrativnih sposobnosti, ali da se danas valja snažnije vratiti očinskom elementu biskupske službe.

⁴² Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 73.

⁴³ Usp. Pdv, 65.; usp. FRANJO, Govor tijekom tradicionalne pokorničke liturgije na početku korizme, 27. veljače 2020. u: <https://www.vaticannews.va/hr/papa/news/2020-02/papa-franjo-govor-rimski-svecenici-ne-smiju-se-izolirati.html> (viđeno 25. lipnja 2020.) Svećenici trebaju biti u zajedništvu s biskupom, i biskupi u zajedništvu sa svećenicima. To nije problem demokracije, nego očinstva. Pravi je problem prije svega određeno lagano autoritarno zastranjenje, odnosno ne prihvaćaju se oni koji misle drugačije od nas. Ne može očekivati da zajedništvo bude isključivo jednosmjerno.

⁴⁴ Usp. Donald B. COZZENS, *The Changing Face of the Priesthood*, 16-23.

koja se nalazi unutar društvene ustanove zvane Crkva. Sakralno djelovanje uz koje je dobrim dijelom vezan svećenički identitet gubi na svome značenju i uvjerljivosti. To onda za posljedicu ima da se svećenika sve više traži kao socijalnog radnika, župnog menadžera i djelatnika religijskog servisa, a sve manje kao „*sacerdos*“.⁴⁵ Ova je opasnost uzela maha zadnjih desetljeća i dodatno ugrozila očinski vidik svećenikova poslanja. Naime, kada se djelovanje gurnulo u prvi plan, a zapostavilo ono „biti“, nastala su prva napuknuća svećeničkog identiteta, tvrdi Žižić.⁴⁶ Očito je kako se kroz zadnja desetljeća svećeničko zvanje promatra previše jednostrano i funkcionalno pa veza između ređenja i obnašanja dužnosti više nije dovoljno jasna. Pretjerano funkcionalni ili „managerski“ model naglašava svećeničku ulogu kao voditelja zajednice i propovjednika Riječi, a u nekim svojim radikalnijim oblicima može dovesti i do isključivanja bogoštovnih praksi.⁴⁷ Takav razvoj bio je ugrađen i u tendenciju da se Crkva promatra više kao vjerski oblik organizacije, a manje kao sakramentalna životna stvarnost (kao otajstvo). Svećeništvo se nikako ne može izvesti samo iz onoga što svećenik čini i radi u svijetu, zato što je svećenički identitet najdublje povezan s istinom svećeništva, s onim što svećenik jest.

Možemo na temelju rečenoga jasno problematizirati upitan model suvremene ekleziologije, u kojem se svećenik posvjetovnuje i svoje određenje nalazi slijedeći logiku socijalne prihvaćenosti, društvenih povlastica, ili čak političke moći.⁴⁸ Takav model svećeništva prouzrokuje privid ispunjena vremena i uspješnosti usred naglašenog pastoralnog aktivizma. Za takvoga tipa svećenika voli se reći da je „poduzetan“, „snalažljiv“, dobar graditelj, menadžer, humanitarni radnik ili vrsni organizator liturgijskih slavlja. Javlja se očita opasnost i napast da se vlastita pozicija vrednuje u kategorijama političke moći, utjecaja, novca i veza.⁴⁹ Sve nabrojano može trenutno zadovoljiti svećeničku ljudsku potrebu za priznanjem, važnošću i utjecajem, no u nutrini ostaje praznina zbog duhovnog osiromašenja službe, često praćenom umorom i nestrpljenjem. „Današnja silna težnja za neposrednim rezultatima dovodi do toga da pastoralni djelatnici teško podnose bilo kakvo neslaganje, prividni neuspjeh, kritiku, križ.“⁵⁰ Lažno izgrađeni svećenički identitet dovodi do zaobilazanja istinskih (duhovnih) potreba vjernika i proizvodi jedan depersonalizirani pastoral.

Vladajuće teološko mišljenje želi od svećenika načiniti moderatora i animatora zajednice, a takva jednostranost vodi k pastoralnoj preopterećenosti. Nerijetko se iz vida gubi

⁴⁵ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 209.

⁴⁶ Usp. Ilica ŽIŽIĆ, *Marginalije*, 26.

⁴⁷ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche*, 92.

⁴⁸ Usp. Ivan ŠARČEVIĆ, *Svećenik: u svijetu kod kuće bez kuće*, 878.

⁴⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 84.

⁵⁰ FRANJO, *Evangelii gaudium*, 82.

da je Krist ustanovio svećeništvo, a bez kristoloških i sakramentalnih elemenata svećeništva (o kojima će biti još detaljnije riječi), služba se izrođuje u organizacijsku i tehničku funkciju.⁵¹ Svećeništvo službe slijedom toga pretvara se često u „svećeništvo stresa“ jer službenik mora biti na raspolaganju ljudima, obavljajući „management“ sve većega broja zajednica i župa. No većina vjernika svećenika želi doživjeti kao „svećenika“, a ne kao voditelja zajednice, uočava Augustin.⁵² U ovom prenaplaćenom funkcionalnom vidu gubi se duhovni i očinski vidik svećeničkog poslanja, a preostaje isključivo nadležnost za „pastoralni servis“ i zadovoljavanja povremenih religijskih potreba ljudi. Očito je kako svećeničku službu treba otrgnuti od nametnute logike učinkovitosti usred ubrzanog životnog ritma.

Preopterećenost dodatno otežava i čest fenomen napuštanja svećeničke službe, kao i redovničkog života, što je zamjetno u velikom broju biskupskih konferencija. Ozbiljno narušavanje brojčanog stanja svećenika i redovnika stvara krizu pomanjkanja klera.⁵³ Crkvena je situacija u većini biskupija znatno opterećena činjenicom kako sve više župa nema župnika u svome mjestu. Sve veći nedostatak svećenika uvjetuje da jedan svećenik mora preuzeti odgovornost za nekoliko župa, a time je izložen brojnim i većim očekivanjima vjernika koji žele "svog" župnika i pritom jako paze da ih se ne zapostavi. Mnogi vjernici bi željeli svećenika koji je „prisutniji“.⁵⁴ Uz brojna napuštanja svećeničkog poziva, situaciju dodatno otežava i sve manji broj mladih koji se odlučuju za duhovni poziv. U traženju razloga za sveprisutnu krizu zvanja svakako moramo spomenuti već razmatrani pad svećenikova utjecaja u društvu, kao i sve slabiju vjersku opredjeljenost vjernika praktikanata. No, važna je i činjenica kako (kršćanske) obitelji imaju manje djece nego u prošlim vremenima, čime se također bitno umanjuje prilika za nove duhovne pozive.⁵⁵ Posljedično, manji broj zvanja utječe negativno na zaređene svećenike jer se povećava teret njihovih dužnosti. Mali broj zvanja u konačnici sa sobom nosi i nova identitetska pitanja. Naime, očito je u velikom slabljenju svećenička svjedočka dimenzija, a ona je u prošlosti znala oduševljavati, privlačiti i tako doprinositi stvaranju novih zvanja.

Da bi se ojačao krhki svećenički identitet, osobito kad je riječ o očinskom elementu, treba poraditi i na dimenziji zajedništva. Koliko god se identitet događao na individualnoj razini te bio stvar pojedinačne izgradnje, on uvijek ostaje vezan odnosom pripadanja. Utopija

⁵¹ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 19.

⁵² Usp. George AUGUSTIN, *Pozvani na radost. Ohrabrenje za svećeništvo*, Kršćanska sadašnjost, 2016., 89-90.

⁵³ Usp. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi, Seconda assemblea generale* (30 settembre – 6 novembre 1971.), Parte prima, Edizioni La civiltà cattolica. Roma. 1972., 574-597.

⁵⁴ Usp. Johannes PANHOFER, *Raum schaffen zum Leben*, 141.; usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 22.

⁵⁵ Usp. Marijan JURČEVIĆ, Razlozi krize duhovnih zvanja, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2007.), 1, 59.

moderne emancipacije koju su usvojile i generacije svećenika „šezdesetosmaša“, išla je u suprotnom smjeru: emancipacija se nametnula kao nužno sredstvo tobožnje izgradnje identiteta.⁵⁶ Svoju osobnost valjalo je otkrivati i ostvarivati ne zahvaljujući, nego usprkos drugima, pa je identitet postao plod udaljavanja od bližnjih i zajednice. Takav prosvjetiteljski ideal identiteta uvjetovan je subjektivističkim nazorom na čovjeka koji naglašava ljudsku jedinstvenost i nedjeljivost.⁵⁷ Iz takva stava onda proizlazi da racionalan, samosvjestan i jedinstven subjekt svoj identitet ne nalazi u zajednici, nego ga individualno otkriva i stvara te pojedinac posljedično postaje dužan pronaći samoga sebe. Pred navalama opisanog egoističnog poimanja identiteta, Crkva želi snažno istaknuti važnost zajedništva. To čini osobito na Koncilu gdje ekleziologija zajedništva postaje središnja i temeljna misao koncilskih dokumenata oko koje se granaju ostale teme.⁵⁸ Koncil pokušava ponudi odgovor na najezdu individualizma i subjektivizma koje jačaju na Zapadu u drugoj polovici 20. stoljeća. Te posljedice u velikoj mjeri trpimo i danas.

Snažan iskorak Koncil čini i kada ističe jednako dostojanstvo svih članova Crkve.⁵⁹ Time želi ojačati unutarcrkveni dijalog, ali potaknuti i očvrnuti suradnju klera i vjernika. Bilo je važno potaknuti svijest kako su svi članovi Kristove Crkve upućeni jedni na druge. Međutim, osnaživanjem dostojanstva svih vjernika svećenički je identitet stavljen pred nove izazove. Sve vidljivije i aktivnije angažiranje laika u pastoralu dovelo je do određene mjere u pitanje službu samoga svećenika. Katkada se naime zamagli bitna razlika između sakramentalnog svećeništva i općeg krsnog svećeništva vjernika pa se posljedično svećeništvo počinje tumačiti više u sociološkim kategorijama. Tu smo opasnost već spomenuli i uočili. Ako se zapostavi sakramentalna dimenzija onda se svećenikova uloga vrednuje i definira isključivo s obzirom na zajednicu. Svećenik je tada upravitelj i propovjednik, predstavnik Crkve ili lokalne zajednice, a ne toliko predstavnik Krista, a posljedično i sve manje duhovni otac koji bdi nad svojim vjernicima. O posljedicama koncilskih promjena na lik svećenika još ćemo govoriti.

Prenaglašeni laički angažman posljedično vodi do drastičnog stava kako je moguće izbarati vjernika svjetovnjaka koji bi obavljao svećeničke dužnosti, tamo gdje to zahtijevaju

⁵⁶ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Marginalije*, 26-27.; To je za posljedicu imalo otklon od drugih ljudi, ali vrlo često i od tradicija, obreda, običaja i tradicionalnih pobožnosti.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 28-29.

⁵⁸ Usp. DRUGA IZVANREDNA BISKUPSKA SINODA, *Završni dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., 20.

⁵⁹ Usp. LG, 32.

sakramentalne potrebe zajednice i gdje nema svećenika.⁶⁰ Takva se praksa susreće po mnogim zemljama zapadne Europe gdje nemali broj laika posljedično preuzima zadaće koje su nekada pripadale svećeniku. Ovakvim angažmanom vjernika svećeničko poslanje doživljava nova uzdrnavanja identiteta, osobito njegova očinska dimenzija.⁶¹ Treba svakako promišljati dovodi li se u pitanje već krhki svećenikov autoritet davanjem dodatnog prostora laicima.

Može se primijetiti kako je svećenički identitet u sučeljavanju s izazovima dobio novu zadaću i resurse, ali njegova struktura nije ojačana. Svećenici veoma teško pronalaze pravo mjesto pred laicima, u društvu i svijetu koji ih okružuju. Često ovakve teškoće produbljuje činjenica da svećenikova ljudska, kulturna i duhovna formacija nije adekvatna potrebama i zahtjevima vremena, što može dovesti do osjećaja frustracije i ugroze.⁶² Nerijetko autoritetom službe nameću rješenja i odluke koje nisu sazrele u razgovoru niti imaju razvijenu argumentacijsku podršku.⁶³ Svakako da ovome izazovu oko svećenikova društvenog položaja treba posvetiti više vremena u početnoj i trajnoj svećeničkoj formaciji, kako bi se posljedice bolje predvidjele i sanirale. Svećeniku danas prijeti opasnost da se na sve načine pokušava simbolično nametnuti da bi očuvao nekadašnji ugled i moć u društvu. No, vjera i identitet otvoreni su procesi koji ne žive samo od konzerviranja i prošlosti. Razvoj vjere kod vjernika danas više nije vezan samo uz klerički stalež i svećenikov lik.⁶⁴ Ne čudi zato velika kritika ili zazor od klerikalne moći, jer ljudi danas u potpunosti odbacuju svaki pristup i koncept koji sa sobom nosi i samu pomisao vladanja nad drugima ili kontroliranja. Svećenički lik, ukoliko pribjegava takvom vladanju još više postaje tvorac pomutnje i podjele pa njegov društveni ugled dodatno blijedi. Negativno razmišljanje o svećeniku ide do te granice da se postavlja pitanje o njegovom uklanjanju i zamjenjivanju nekim drugim para-religijskim likovima.⁶⁵ S druge strane mnogi su se svećenici upustili u avanturu moderne sekularizacije i tako ostali bez samih sebe i bez svoga identiteta, ali i bez povjerenja velikoga dijela ljudi.

⁶⁰ Usp. Joseph MURPHY, „Suradnici vaše radosti“. Papa Benedikt XVI. o svećeništvu, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 2, 247-248.

⁶¹ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 143-144. „Jesu li „laici“ faktički postali nositelji službe? Ili to tek trebaju postati? Ili, što su oni, što trebaju biti?“

⁶² Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, *Svećenički identitet i formacija*, 71.

⁶³ Usp. Ante VUČKOVIĆ – Goran ANDRIJANIĆ, *Neostvarena sloboda. Od pada komunizma do vladavine korone*, Salesiana, Zagreb, 2021., 227-231. „Nema li svećenik doticaja s kulturom u kojoj se kreće, tada on ne dijeli sa župljanima zajednički svijet.“

⁶⁴ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Marginalije*, 118-119. Zato klerička ideologija „čuvanja“, u svojoj srži krije opasnu „volju za moći“ nad ljudima.

⁶⁵ Usp. Ivica ŽIŽIĆ, *Marginalije*, 31. I zbilja, u praznom prostoru nastalom nedostatkom pravih svećenika, priliku su dobili gurui, učitelji samopomoći, ezoterijski stručnjaci, babe gatare, sljedbe itd. Svi oni grubo oponašaju *svećenički element*, iako ga nemaju, ali su zato pokazali puno veću empatiju za ljudsku situaciju, ali i religioznu potrebu suvremenog čovjeka.

U takvoj identitetskoj krizi uvelike trpi već spomenuta otajstvena i sakramentalna stvarnost svećenikova poslanja. Jako dobro se to zamjećuje kod sakramenta ispovijedi, koji u proteklim desetljećima, nažalost, sve više pada u zaborav u zapadnoj Crkvi. I to postaje još jedna očita indikacija krize. Naime, za svećeničku formaciju i integraciju veoma je važno iskustvo sakramenta pokore, kao i radost datog i primljenog pomirenja.⁶⁶ Ovdje se ocrtava i bitna odlika svećeničkog očinstva koja crpi snagu u moći opraštanja grijeha. Božji oprost postaje lijek za ljude koji trpe težinu grijeha, dok su sakrament ispovijedi i ispovjedaonica privilegirani putevi očinstva.⁶⁷ Važno je da se po svećeniku očituje Božje milosrđe i da ima darove prihvaćanja i slušanja po kojima će se očitovati njegovo duhovno očinstvo.⁶⁸ Usprkos žalosnoj činjenici gubljenja osjećaja za grijeh, koji je jako prisutan u današnjem vremenu, svećenik mora radosno i predano vršiti službu odgoja savjesti, opraštanja i mira.⁶⁹ Naime sakramentsko pomirenje obnavlja prijateljstvo s Bogom Ocem.

Na kraju treba jasno istaknuti kako svećenički identitet nije nikada završena stvar i da se nalazi u trajnom preoblikovanju. Brojni izazovi mogu postati prilika za rast i obnovu poleta. Kriza identiteta svećenika pokazuje se kao nesigurnost u pogledu naravi svećeništva, zato je važno jasnije uočiti koliko se njihovo poslanje primljeno svetim redom razlikuje od drugih službi i zadataka, bilo u Crkvi, bilo u svijetu. Uočili smo kako postoji velika opasnost pretjeranog funkcionaliziranja službe. Svećenici su sebe zamišljali kao izvoditelje jednog plemenitog, ali previše ljudskog plana, pa mnogi više ne razumiju vlastito svećeničko otajstvo, kako primjećuje kardinal Sarah.⁷⁰ Također, kriza se temelji na pogrešnom, ponekad i namjerno pristranom shvaćanju koncilskog učiteljskog nauka. Nejasnoće i zbrke oko svećeničkog identiteta uzroci su mnogih gubitaka koje podnosi Crkva, a koji su teško pogodili pastoralnu službu i nova duhovna zvanja.⁷¹ Treba zato odlučno poraditi na dosljednoj viziji svećeničke službe, a ne neprestance lutati između različitih shvaćanja.⁷² Put izlaska iz ovih teškoća krije se i u ponovnom otkriću plodnog duhovnog očinstva koji će učvrstiti i usmjeriti identitetska traganja suvremenih svećenika.

⁶⁶ Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, *Svećenički identitet i formacija*, 73. Vjerojatno ništa toliko ne priječi duhovni rast kao zaborav vlastite grešnosti, kao i zaborav trajnog, svagdašnjeg obraćenja. Kad čovjek osjeća Božje milosrđe (bilo na sebi, bilo na drugima), onda mu je duša daleko mekša i poučljivija.

⁶⁷ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 79-80.

⁶⁸ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa. Pomoć za ispovjednike i duhovne vođe*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014., 101.

⁶⁹ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., 70.

⁷⁰ Usp. Robert SARAH - Nicolas DIAT, *Zamalo će večer i dan je na izmaku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019., 100.

⁷¹ Usp. PDV, 11.

⁷² Usp. Elmar SALMANN, *Svećenik između zvanja i mistike*, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2, 274.

Pored sve izraženijeg manjka svećenika, postoji, što je još opasnije, i manjak svećeničke samosvijesti koja vodi krizi identiteta. Pomanjkanje svećenika nije ništa novo u povijesti, ali kriza svećeničkog identiteta danas je alarmantna i u velikoj mjeri koči svećenikov život i službu, ali onda i bitno usporava život vjere i sakramenata.⁷³ Zato se pronalaženje nove snage čini središnjim pitanjem svećenika danas. U svijetu zabrinutom za uvijek veću proizvodnju, poziv svećenika nije da se prije svega bori za socijalnu pravdu, demokraciju, ekologiju ili prava čovjeka. Takva će skretanja od njega napraviti stručnjaka u područjima koja su veoma daleko od svećeničkog identiteta koji je Krist htio.⁷⁴ Snaga i privlačnost svećeničke službe ne može se povećati zamračivanjem ili brisanjem njezinih obrisa. Narednim stranicama želimo ponuditi neka moguća rješenja za izlazak iz identitetskih teškoća i ukazati na priliku koja se nudi u izgradnji svećeničkog identiteta koji će biti pozorniji na stvarnost očinstva i duhovnog vodstva vjernika. Naime, kriza svećeništva zbog svoje dubine i težine znači i posebnu priliku za revalorizaciju uloge svećenika.

3.2. Svećenikov identitet prema Drugom vatikanskom Koncilu

U svojoj dugoj povijesti Crkva se uvijek iznova suočavala s izazovim i na njih odgovarala kako su okolnosti zahtijevale. Teologija je pri tome nastojala definirati službe i osobe koje su važne za crkveni život. Nerijetko se pri definiranju pribjegavalo jasnom odjeljivanju i svrstavanju u blokove kako bi se bolje razradio i razumio crkveni ustroj i hijerarhija. Zbog toga su se službe često izdvajale i izolirale jedna od druge: papa od biskupa, biskup od svećenika, redovničko posvećenje od krsnog posvećenja; a često se izdvajalo i svećenika od vjernika. Svećenički lik je zato prije Drugog vatikanskog Koncila (1962. – 1965.) bio opterećen izrazitom usmjerenošću na ostvarivanja vlasti koju je primio na ređenju. Naime, svećenik se uzdizao iznad zajednice vjernika i doživljavalo ga se kao posebno izabranog pojedinca. Stoga pretkoncilski svećenik svoju vlastitost učitelja, propovjednika i katehete nije toliko temeljio na služenju u evangelizacijskome poslanju, nego ju shvaća kao izvršavanje vlasti dobivene svetim redom.⁷⁵ Takvo ponašanje i stav su ga počesto izdvajali i izolirali od naroda kojemu je poslan.

⁷³ Usp. George AUGUSTIN, *Pozvani na radost*, 54.

⁷⁴ Usp. Robert SARAH-Nicolas DIAT, *Zamalo će večer i dan je na izmaku*, 61-71.

⁷⁵ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 23.

3.2.1. Svećenički identitet u srednjem vijeku i pred Drugi vatikanski Koncil

Kako bismo bolje razumjeli okolnosti i posljedice Drugog vatikanskog koncila, treba sagledati povijesni razvoj koji mu je prethodio. Prikaz će biti bez detaljiziranja zbog ograničena prostora, pri čemu želimo spomenuti samo najvažnije točke povijesnog konteksta, od srednjeg vijeka naovamo. Sveukupno gledajući moć svećenstva u srednjem vijeku bila je iznimno velika. Svećenici su bili dobro organizirani prema imanjima i formirani od visokog i nižeg klera, a međuovisnost svećenstva i plemstva bila je jaka. Uz međusobnu podršku i korist koju su imali jedni od drugih, održavali su se na vlasti. Riječ svećenika imala je težinu u političkim pitanjima, a mnogi su obavljali i savjetodavne funkcije u aristokratskim krugovima.⁷⁶ Što se tiče svećeničkog sakramentalnog identiteta, važno je spomenuti da se prema ustaljenom srednjovjekovnom crkvenom gledištu, svećenika prvotno promatralo kroz euharistijsku ovlast.⁷⁷ Nerijetko se ređenje svećenika vrši isključivo u službu privatnog crkvenog bogoslužja, što će zahvatiti i sve ćešća ređenja redovnika. Svrha ređenja sve je manje za službu i odnos s kršćanskim zajednicama (za pastoralni rad i propovijedanje), te služi gotovo isključivo za davanje moći slavljenja euharistije.⁷⁸

Četvrti lateranski sabor (1215.) dotiče se teme svećeništva (od 14. do 20. kanona), i govori o pravilima ponašanja klera, uključujući i odredbe protiv sljedećih nepravilnosti: život izvan celibata, opijanje, lov, prisustvovanje histrionskim predstavama.⁷⁹ Sabor u Firenci (1439.) naglašava svećenikovo sudjelovanje u Kristovu svećenstvu pa je prihvaćena formula prema kojoj svećenik djeluje "in persona Christi", preuzeta od svetog Tome i visoke skolastike.⁸⁰ Takvi pomalo restriktivni stavovi, vremenom se dodatno pojačavaju pa se svećenika promatra prvenstveno kao žrtvovatelja.⁸¹ Njega se puno više doživljava pod vidom „sacerdos“-a (službenika svetih otajstava), nego pod vidom „pastor“-a (pastira povjerenih duša). Oba ta modela razumijevanja svećeničke službe imaju svoje ukorijenjenje još u otačkom vremenu. Pastoralni model vuče svoje podrijetlo još do Augustina i njegove

⁷⁶ Usp. Damir KARBIĆ, Plemstvo – definicija, vrste, uloga, u: *Povijesni prilozi*, 25 (2006.) 31, 11-21.

⁷⁷ Usp. Georg KRAUS, *Priestertum III. Christentum I. Katholisch*, u: Hans D. BETZ - Don S. BROWNING - Bernd JANOWSKI - Eberhard JÜNGEL (ur.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Band 6, Mohr-Siebeck, Tübingen 2003., (4. Auflage), 1652–1654.

⁷⁸ Usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 58-59.

⁷⁹ Usp. Raymonde FOREVILLE, *Lateran I-IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien. Band 6*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970., 304-320.

⁸⁰ Usp. Karl J. BECKER, *Der Priesterliche Dienst. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, Quaestiones Disputatae, Freiburg im B., 1970.; usp. Paul Josef CORDES, *Sendung zum Dienst. Exegetische-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1972., 163.

⁸¹ Usp. Milan ŠPEHAR, Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti. Od apologetike prema antropologiji, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.) 2-3, 270.

postavke: *Christianu vobiscum, episcopus pro vobis*, čime označava biskupa (svećenika) koji predsjedja zajednici, ali je njegovo predsjedanje u korist zajednice, odnosno stada, iz ljubavi i potpunog predanja.⁸² Drugi model je naglašeno hijerarhijski, tzv. dionizijevski i obilježen je neoplatonističkom stupnjevitom participacijom. U takvoj strukturi biskup predstavlja prvu razinu i vrhunac i uz svećenike postaju posrednici usavršavanja ostalih vjernika. Time dolazi i do njihove stanovite sakralne odijeljenosti od ostatka naroda. Ovaj model je prevladao u srednjovjekovnom govoru o svećeniku.

Tridentski koncil (1545. – 1563.) predstavlja prvu veliku koncilsku intervenciju u crkvenim razmišljanjima o svećenstvu. Ozračje je reformacije, pa se polemička klima u kojoj se održao Koncil ne može izgubiti iz vida ako se želi ispravno tumačiti odluke i smjernice.⁸³ Trident je apologetski naglasio hijerarhijsku posebnost crkvene svećeničke službe, čime se zaoštrio stav da svećenika treba shvaćati ponajviše polazeći od njegovih obredno-sakramentalnih zadaća i ovlasti. Zato u svećeničkoj egzistenciji ostaje primaran kulturni teocentrizam ostvaren u vlasti sakramentalnog posvećenja. Svećenička moć ne proizlazi od ljudi, već od Krista, i kroz instituciju i apostolsko prenošenje. Također, svećenik se trebao oduprijeti ideji koju je zastupala reformacija kada je izjednačavala svećeničku službu s ostatkom Božjega puka tzv. „općim svećeništvom“.⁸⁴ Naglašava se dakle snažno ministerijalno svećeništvo i razlika između nositelja službe i laika, što je bio samo nastavak procesa koji se uobličio tijekom srednjeg vijeka. Protiv protesta reformatora Tridentinum je ponovno naglasio: svećenstvo (*sacerdotium*) ima ovlast posvetiti i oprostiti grijeha (*potestas consecrandi et peccata remitendi*). Čak se, zbog njihove važnosti, svećenike poistovjećuje s bogovima.⁸⁵ Slijedeći istu tradicionalnu vjeru, Koncil uči da vršenje svećeništva kulminira u dvije funkcije: slavljenje euharistije i otpuštanje grijeha vjernicima.⁸⁶

Odlike takve individualne celebracije ne daju prostora za shvaćanje Crkve kao naroda Božjeg. Ustvari ovakav pristup svećenika vodi u naglašeni individualizam u kojem prijeti zaborav za povjerene vjernika i njihove potrebe.⁸⁷ Trend se nastavlja i dugi niz godina (stoljeća) poslije Tridenta, jer postridentinska teologija svećenika određuje oko njegove sakramentalne vlasti i uzvisuje ga u usporedbi s ostalim kršćanima. Zbog usmjerenosti na Kristovu žrtvu svećenik se sve više odjeljuje od zemaljske stvarnosti, a nerijetko ga se čak

⁸² Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 10-11.

⁸³ Usp. Joseph COPPENS, *Il sacerdozio cristiano. Origini e sviluppo*, u: Joseph COPPENS (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 111-113.

⁸⁴ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 31-32.

⁸⁵ Usp. Georg KRAUS, *Priestertum III.*, 1652–1654.

⁸⁶ Usp. Joseph COPPENS, *Il sacerdozio cristiano*, 123. Koncil povezuje svećeničko služenje s biskupom a njegovo je služenje emanacija, produžetak, odnosno lokalna aktualizacija samoga biskupa.

⁸⁷ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., 28.

poticalo da svoju osobnost utopi u liturgijsku ulogu u kojoj su se trebali izgubiti sav njegov karakter, htijenja i odlike, sve ono što zapravočovjeka čini osobom.⁸⁸ Kao da je u svećeničkom poslanju i djelovanju trpila ljudska dimenzija nauštrb božanske i sakramentalne.

Ovakva postridentska tendencija zamjetna je sve do pred Drugi vatikanski Koncil. Naime i enciklika „Mediator Dei“ pape Pija XII. iz 1947. identificira „vera potestas sacerdotalis“ sa sposobnošću slavljenja euharistijske žrtve, (pre)naglašavajući ulogu svećenika kada kaže: „Korisno je da svi kršćanski vjernici shvate kako je njihova najveća dužnost i najveća čast biti dionicima euharistijske žrtve... svećenik pristupa oltaru kao Kristov službenik, koji je manji od Krista, a veći od naroda. Narod pak nikako ne predstavlja osobu božanskog Otkupitelja... te ni na koji način ne može imati svećeničke ovlasti.“⁸⁹ Dakle, sve do duboko u 20. stoljeće prevladava sacerdotalni koncept slike svećenika koji implicira da je svećenik odgovoran za dijeljenje sakramenata i da je opremljen privilegiranim pojedinačnim ovlastima. Svećenika se u prvom redu, a ponekad isključivo, promatra kao čovjeka kulta koji je bogoslužni stručnjak osposobljen za izvršenje i slavljenje obreda.

3.2.2. Koncilski poticaji za svećenikov identitet

Drugi vatikanski koncil (1962. - 1965.) donosi veliki zaokret u cjelokupnom crkvenom promišljanju, a onda i s obzirom na to tko je svećenik i njegovo poslanje. Teologija službe više se ne promatra odvojeno nego se shvaća iz koncepta zajedništva. Dok je osnovna briga u Trentu bila oduprijeti se greškama reformacije i ukoriti ih, Koncil je krenuo smirenije i cjelovitije objasniti značenje i vrijednost svećeništva u životu Crkve.⁹⁰

Napori Koncila doveli su do obnovljene ekleziologije i poimanja Crkve kao naroda Božjega u hodu. Središnji pojam u takvoj novoj viziji je *communio* - zajedništvo.⁹¹ Obnovljenoj svijesti nije odgovarala slika ministerijalnog svećeništva baštinjena od Tridentskog koncila, a koja je svećenika izdvajala od ostatka naroda. Koncil želi snažnije povezati službe pa se papu smješta u kolegij biskupa i u Crkvu, svećenike u zajedništvo vjernika, a redovnički život u krsni zavjet, kako to uočava Tomašević.⁹² Svećenika se više ne svodi samo na ono što bi trebao činiti. Dok se svećeništvo prije uglavnom definiralo u odnosu

⁸⁸ Usp. Klaus VECHTEL, Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis, u: *Geist und Leben*, 87 (2014.) 1, 49.

⁸⁹ Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka i vjerovanja*, 3849-3850.

⁹⁰ Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, Ignatius Press, San Francisco, 1985., 210-218.

⁹¹ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 9.; usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 218-219.

⁹² Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, *Svećenički identitet i formacija*, 64. Ovo povezivanje odnosi se i na sakramente koji se sada smještaju u sveukupnu sakramentalnost Crkve.

na euharistiju, Koncil ovu perspektivu želi proširiti i tako produbiti djelokrug svećeničkog služenja i djelovanja.⁹³ Svećenička služba više nije svedena samo na euharistijsko slavlje i posredovanje božanske vlasti, zato svećenik nije jednostrano zamjenik Božji kako to još uči Trident. Njegova služba izvorište ima u darovanom udioništvu na službi jedinoga svećenika Isusa Krista. Tako misao djelovanja u Kristovoj osobi postaje jednom od glavnih obilježja svećenika.⁹⁴ U ključnim doktrinarnim elementima neophodnim za izradu teologije prezbitarata Koncil se oslanja na dogmatsku konstituciju o Crkvi „Lumen gentium“.⁹⁵ Treba naglasiti kako je od iznimne pastoralne pa čak i dogmatske važnosti ideja prezbitarija koja je iznova zaživjela kada se kaže: „Svećenici, mudri savjetnici biskupskoga reda i njegova pomoć i oruđe, pozvani da služe Božjemu narodu, čine jednu svećeničku družbu (*unum presbyterium*) sa svojim biskupom.“⁹⁶ Time je napravljen velik odmak od individualističkog pogleda na svećenika kojega se odsada promatra unutar prezbitarija odnosno među braćom koja su mu darovana i kojima je on sam darovan i poslan.

No, pored važnog zaokreta u crkvenom konceptu i doprinosa za svećeničku službu, valja primijetiti i priznati kako pitanje svećeničkog identiteta nije u fokusu koncilskih promišljanja. Znakovito je spomenuti kako je u radnim koncilskim dokumentima još u listopadu 1963. biskupskoj službi posvećeno devet stranica, laicima sedam, a svećenicima samo pola stranice.⁹⁷ Međutim, taj početni manjak interesa za pitanja svećeničke službe i njegovo kasno uočavanje, imaju i svoj pozitivni prizvuk. Dekret o svećeništvu jedan je od posljednjih zaokruženih koncilskih dokumenata pa je zato i proces obnovljene koncilske misli u njemu mogao doći do veće zrelosti. U njemu su prisutni snažniji tragovi nadvladavanja tvrdoga tradicionalizma.⁹⁸ Na temelju primjedbi i sugestija na početku III. koncilskog zasjedanja (rujan 1964.), komisija za pripremu izradila je novu redakciju Dekreta koji je prvi put raspravljan 13. listopada 1964. Tada su u koncilskoj auli bili prisutni i župnici, sudjelujući u raspravi koja je bila živa, a na trenutke i žestoka.⁹⁹ Istaknut je tada i zahtjev za teološkim i pastoralnim produbljenjem svećeničkog lika, kao i potreba za oslobađanjem od paternalističkog pristupa.

⁹³ Usp. Dušan MORO, Teološko-eklezijska dimenzija svećeništva i svećenika, u: *Služba Božja* 36 (1996.) 1, 54.

⁹⁴ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL – DOKUMENTI, *Presbyterorum ordinis*, 13. (dalje PO)

⁹⁵ Usp. LG 28.

⁹⁶ LG 28b.

⁹⁷ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche*, 13. Pri izradi koncilskih dokumenata nije se mislilo kako bi trebalo dublje zaći u teološku razradu svećeništva. Nametale su se mnoge druge teme: Crkva, liturgija, laici, odnos sa svijetom, odnos s drugim religijama itd.

⁹⁸ Usp. Paul Josef CORDES, *Sendung zum Dienst*, 12.

⁹⁹ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 21-23.

Dokument o svećeniku išao je na daljnju doradu. Posljedica spomenutih diskusija odluka je da kompetentna komisija načini potpuno novi nacrt dokumenta koji će onda doći pred Koncil. Tijekom svog razvoja Dekret je četiri puta mijenjao podnaslov: „De Clericis“, „De Sacerdotibus“, „De vita et ministerio sacerdotali“ i „De ministerio et vita presbyterorum“.¹⁰⁰ Za razliku od religijsko-povijesnog „sacerdos“ u uporabu ulazi pojam „prezbiter“ koji nije prvotno ritualno oblikovan nego više označava predstojnika zajednice. Stavljen je i veći naglasak na biblijsko-patrističku orijentaciju. Pri kraju pisanja dokumenta načinjena je znakovita i zanimljiva izmjena naslova koja na prvo mjesto stavlja službu, a tek na drugo mjesto život prezbitera („De ministerio et vita presbyterorum“). Služba se smješta na prvo mjesto, jer se želi podcrtati kako ona nije protivna životu i duhovnosti svećenika.¹⁰¹ Koncil time želi suzbiti dihotomiju i sukob između duhovnosti i pastoralnog rada, želeći načiniti sklad tih dimenzija.

Prije Koncila se u svećeničkoj duhovnoj literaturi, kao i u odgoju, ukorijenilo mišljenje po kojem se svećenikov rad i pastoral doživljavaju kao suprotnost duhovnom životu i pozivu na svetost. Takav pogled razvio se u tvrdo dualističko mišljenje, po kojem bi pastoralna zauzetost priječila posvećivanje. No, u međuvremenu je sazrela crkvena svijest po kojoj pastoralne aktivnosti sve više treba utkati u ritam svećeničke duhovnosti, te ih kao takve razumjeti. Promišljajući o svećeničkoj svetosti, koncilska teologija želi učiniti značajan odmak od monaškog oblika duhovnosti koji se nerijetko tražio od svih svećenika. Svećenici koji su zauzeti u pastoralu ne mogu težiti duhovnosti koja je svojstvena samostanskom ili kontemplativnom načinu života. Takav je zahtjev nepomirljiv s pastoralnim dužnostima i stvara nezadovoljstvo u samim službenicima. Upravo zato ritam župnog života zahtijeva vrstu duhovnosti koja poštuje i uvažava zahtjeve pastoralne službe. Može se reći da su koncilski prezbiteri pozvani na dinamičku evangelizacijsku i svjedočku duhovnost, za razliku od pretkoncilskog koncepta koji je izrazito statičan. Koncilske prezbiteru duhovnost pomaže integrativno, ne samo u izgradnji moralno-duhovno-emotivnog ekvilibrija, nego i u postizanju jedinstva života u kojem se nerazdruživo spaja duhovnost i pastoralno služenje u ljubavi, kako napominje Crnić.¹⁰² Koncil ne govori o moralnoj savršenosti, nego radije o obnovljenom zaokretu Kristu, čime želi pospješiti nužno obraćenje srca.¹⁰³ Zato svećenička služba postaje konkretno mjesto i izvor osobnog iskustva spasenja. Svakako da svećeničkova duhovnost zaslužuje jednu detaljniju analizu koju ćemo načiniti u jednoj od narednih cjelina.

¹⁰⁰ Usp. Klaus VECHTEL, *Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis*, 50.

¹⁰¹ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 23-24.

¹⁰² Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 37.

¹⁰³ Usp. PO 18.

Ova promjena gledišta s obzirom na svećeničku duhovnost, ali i dodatna uvažavanja konkretnih prijedloga rezultirali su posljednjim nacrtom dekreta koji je stavljen na koncilsku diskusiju 14. listopada 1965. Glasovanje je izvršeno na svečanoj sjednici 7. prosinca iste godine, čime je „*Presbyterorum ordinis*“ potvrđen. Očita je želja kojom Dekret ne želi ostati samo u okvirima prava i discipline, već ponuditi jedno istinsko teološko produbljivanje. Dokument zato sadrži bogati nacrt koncilske teologije prezbitrata, progovarajući o prezbitrima u kontekstu poslanja Crkve (br. 2-3), o njihovoj službi (br. 4-11), te o njihovu životu (br. 12-21.). Šagi-Bunić uočava kako sadržajno i stilski ovaj dokument ne ulazi među najdotjeranije koncilske spise, a mjestimično je i preopširan i premalo koncizan, prepuštajući se uhodanom ekshortativnom stilu sjemenišnih duhovnika.¹⁰⁴ Evangelizaciju, tj. navješćivanje evanđeoske poruke i propovijedanje riječi Božje, Dekret stavlja na prvo mjesto u okviru prezbitrove uloge u Crkvi, za koju je osposobljen i poslan sakramentalnim zaređenjem.¹⁰⁵ Svećenikov zadatak promatra se kao misionarska služba za spasenje svijeta koja dolazi iz Kristove misije kojoj je cijela Crkva znak i sredstvo. Zato, prema Josephu Ratzingeru, točka gradnje svećeničkog identiteta nije toliko snaga posvećenja ili snaga kulta (tridentski model), koliko ideja evangelizacije.¹⁰⁶ Ovo je zasigurno velika novina i zaokret u promišljanju.

Svećenička služba svoje ukorijenjene ima u apostolskoj službi pri čemu osobito valja naglasiti kolegijalnu i komunitarnu narav svećeništva. Prema toj viziji svećenik više ne nastupa s položaja vlasti, nego s pozicije služenja braći i sestrama u vjeri. Svojim zvanjem i ređenjem svećenik se doduše izdvaja unutar Božjeg naroda, jer bez sumnje dobiva posebno mjesto (*segregantur*) u krilu Božjeg naroda. Ali to nije za to da se odijeli (*separentur*) od naroda, niti od bilo kojeg čovjeka, već da se posveti Gospodnjem djelu.¹⁰⁷ Time je otupljena oštrica kulture teocentričnosti svećenikovog života, a njegovom je životu dano teocentrično usmjerenje s osobitim naglaskom na služenje. U „*Presbyterorum ordinis*“ željelo se dovesti u ravnotežu kristološku i ekleziološku dimenziju ministerijalnog svećeništva, a najveća je novost smještanje svećenika u kontekst poslanja cijele Crkve.¹⁰⁸ Naime, dok ga pretkoncilska teologija promatra isključivo u odnosu prema Kristu, Drugi vatikanski Koncil svećenika vidi kao posrednika Krista i Crkve, odmičući se od hijerarhijsko-kultne vizije proizašle iz tridentskog modela. Prezbitrov lik više se ne promatra prema modelu individualnog

¹⁰⁴ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 19.

¹⁰⁵ Usp. PO 2, 4.

¹⁰⁶ Usp. Joseph RATZINGER, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, u: *Geist und Leben*, 41 (1968.) 1, 362.

¹⁰⁷ Usp. PO 3.

¹⁰⁸ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 10-13.; usp. Ivica RAGUŽ, Teologija i duhovnost svećeništva prema Karlu Rahneru, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 2, 343-346.

žrtvovatelja i bogoslužnog stručnjaka kojemu nije nužno potrebna zajednica vjernika. Sada ga se „tumači u dinamici sabiranja i trajnog okupljanja zajednice Božjega naroda u slavljenju, življenju i rastu u Kristu.“¹⁰⁹ Time se htjelo smanjiti jaz i suprotnosti koje su postojale između svećenika i vjernika, a ujedno potaknuti službenika na veću blizinu s Božjim narodom.

Valja naglasiti kako koncilski dekret kao svoje ishodište uzima poslanje cjelokupne Crkve, to jest poslanje Božjega naroda koji nastavlja Kristovo djelo. To se poslanje temelji na krštenju i potvrdi u kojima se nalazi opunomoćenost za naviještanje, svjedočenje Božje riječi i za misionarsko poslanje.¹¹⁰ Zato su svi, bez iznimke, nositelji crkvenog života (*communio*) i crkvenog poslanja (*missio*). Ovdje se očituje zajedničko svećeništvo svih vjernika, koje naglašava Koncil, a koje je dugo vremena bilo potisnuto iz crkvene svijesti zbog protestantizma. Svećeništvo svih vjernika (krštenika) ontološki je prije ministerijalnoga, a ono omogućuje da se svećenika promatra u zajedništvu svih vjernika. Crkva i zajednica nisu objekt svećenikova djelovanja ili dušobrižništva, nego su subjekti izvršenja vjere („Glaubensvollzug“).¹¹¹ Zato se poslanje ministerijalnog svećeništva ne shvaća više kao vladanje nad općim svećeništvom, nego kao služenje njemu. Koncil je duboko reformirao teologiju svećeništva stavljajući u središte Crkve svećenički narod. Opće svećeništvo kao i ministerijalno svećenstvo, smatra sudjelovanjem u Kristovu svećeništvu, u Njegovom posvećenju i poslanju.¹¹² Time se, barem teoretski, pokušalo premostiti jaz između klerika i vjernika laika. Naravno da je trebalo dosta vremena kako bi ova zamisao zaživjela u stvarnosti.

Podcrtavajući ulogu laika kao aktivnih i svećeničkih članova Božjega naroda, Koncil poziva na zauzetiju suradnju između svećenika i vjernika. Međusobnim slušanjem i uvažavanjem kao i davanjem raznih odgovornosti i zadataka laicima željelo se nadvladati postojeće nepovjerenje.¹¹³ Pozivom na suradnju potiče se i promjena naglaska u svećeničkom djelovanju, stoga novi pristup rezultira pastoralnom reformom teologije svećeništva. Cozzens taj zaokret u svećeničkom životu opisuje na sljedeći način: „Od pijedestala do suradnje; od klasičnog propovjednika do suvremenog mistagoga; od stila usamljenog čuvara do suradničkog služenja; od samostanskog duha do svjetovne duhovnosti; od spašavanja duša do

¹⁰⁹ Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 24.

¹¹⁰ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 35-36. Poslanje je obilježeno zajedničkim stajanjem pred Bogom u slavljenju, klanjanju i predanosti, a ujedinjuje ga poziv na svetost svih članova Crkve.

¹¹¹ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche*, 15-17.

¹¹² Usp. Lucas F. MATEO SECO, La teología del sacerdocio en el Concilio Vaticano II, u: *Scripta Theologica*, 44 (2012.) 2, 399-432.

¹¹³ Usp. Franco MASTRANDREA, La collaborazione tra laici e clero nel Concilio Vaticano II, u: <https://www.arcidiocesibarihitonto.it/publicazioni/articoli-on-line/la-collaborazione-tra-laici-e-clero-nel-concilio-vaticano-ii> (videno: 14. prosinca 2020.)

oslobađanja ljudi.“¹¹⁴ Promjena perspektive očituje novi i preobraženi koncilski duh koji zahtjeva snažan misaoni i duhovni obrat samih svećenika. Godine iza Koncila pokazat će koliko je bilo teško sprovesti koncilске ideje u djelo. Mnoga napuštanja svećeničke službe 70-ih i 80-ih godina pokazala su da Koncil nije učvrstio svećenički identitet, nego ga je prije uzdrmao.

Prezbiterov poziv na suradnju ne odnosi se samo na vjernike, jer je on po svome posvećenju poslan svim ljudima, „*pro hominibus constitutus*“, pa čak i onima koji ne vjeruju.¹¹⁵ Time se dodatno napušta pretkoncilská paradigma odijeljenosti Crkve od svijeta. U novoj teološkoj viziji prezbiter je dimenzioniran duboko ljudski, bez pokušaja bilo kakva odvajanja ili uzdizanja od naroda kojemu je poslan i postavljen služiti. Svećenik je uzet od ljudi da bi bio za ljude i s ljudima. Očito je kako s Koncilom u vodu pada statična slika svećenika, kao i općenito čovjeka. Naime, antropologija i teologija više se ne sukobljavaju, nego susreću, upotpunjavaju i tumače jedna drugu.¹¹⁶ Ovakvo polazište, koje uključuje otvoreniji pristup svijetu i drugim znanostima zasigurno predstavlja ponajveću novost u crkvenom promišljanju, a osobito se očituje u pastoralnoj konstituciji „*Gaudium et spes*“.

Novi pogled omogućuje bolje razumijevanje svećeničkog posvećenja. Ono ne uzrokuje nikakvu posebnu "čast" nego vodi svećenika u snažnije i zauzetije predanje koje je obilježeno osobnim angažmanom, a ne samo ispunjavanjem određene službe ili funkcija.¹¹⁷ Iako ređenje ovisi o slobodnom pristanku pojedinca, ono u konačnici nije rezultat njegova vlastitog planiranja ili odluke. Ministerijalno svećeništvo nema svoj izvor u ljudskoj volji, a niti u kršćanskoj zajednici, nego u samome Kristu. Stoga ređenje ne tolerira nikakva ograničenja u poslanju i služenju, već zahtijeva cjelovito predanje. Iako Koncil laicima daje na potrebnoj i nužnoj važnosti, ipak uči da se ministerijalno svećeništvo bitno, a ne samo po stupnju, razlikuje od općeg svećeništva. Pitanje službe treba promatrati u odnosu i u povezanosti s apostolskom službom, odnosno još preciznije, svećeništvo moramo usredotočiti na odnos i vezu s Isusom Kristom. Ta kristološka dimenzija obuhvaća i podrazumijeva trostrukost: poučavanje, posvećivanje i vođenje, tj. upravljanja određenom kršćanskom zajednicom. Umjesto formulacija poput „*Christum repraesentare*“ ili „*personam Christi gerere*“, u središnji opis svećenika koncilski dekret unosi formulu „*in persona Christi capitis*

¹¹⁴ Donald B. COZZENS, *The Changing Face of the Priesthood*, 4.

¹¹⁵ Usp. PO 9.

¹¹⁶ Usp. Milan ŠPEHAR, *Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti*, 270-272. Važno je zato da već kandidati za svećeništvo imaju omogućen kontakt sa stvarnim svijetom kojemu su poslani kako bi pospješili svoje socijalno dozrijevanje i pastoralno djelovanje.

¹¹⁷ Usp. Paul Josef CORDES, *Sendung zum Dienst*, 224.

agere“.¹¹⁸ U njoj se ističe dinamična i djelatna prisutnost Krista u službeniku.¹¹⁹ Može se zaključiti kako se Koncil odmaknuo od formulacije „*repraesentatio Christi*“ da bi opisao prezbitarov odnos prema Kristu, odnosno izbjegava se ideja svećenikova "kvazi-identiteta" s Kristom. Zato se odbacuje i formulacija „*personam Christi gerere*“. Umjesto toga „*Presbyterorum ordinis*“ tvrdi kako se po pomazanju Duhom Svetim svećenik suobličuje Kristu svećeniku, da bi bio u stanju djelovati u osobi Krista Glave.¹²⁰ Izraz „*in persona Christi*“ želi reći da je Krist prisutan u svećeniku koji naviješta riječ, koji slavi sakramente, koji služi/upravlja povjerenom zajednicom.¹²¹

Svećeničkov identitet i njegovo poslanje rađaju se iz zvanja i poziva samoga Krista. Zato se s pravom može reći kako je kristocentričnost prva karakteristika koncilske teologije prezbitarata. Svećenička egzistencija označava sadašnjju, živu i usku povezanost s Kristom, jer snagom posvećenja, postoji posebna ontološka veza koja svećenika sjedinjuje s Kristom.¹²² Povezanost s Kristom je ontološka, trajna, dinamička i osobna.¹²³ To pak znači da se legitimacija službe ne događa stečenom nadležnošću ili pak vlastitim umišljajem, ni iz same zajednice, kao da bi ona službu otpuštala iz sebe ili delegirala za nju. Takva tendencija prema kojoj zajednica ovlašćuje svećenika postojala je osobito poslije Koncila. Po pozivu i zaređenju sam Krist, tako reći, zauzima čovjeka i osposobljuje ga da u Crkvi izriče njegovu (Kristovu) stvarnost – u riječi, u slavljenju sakramenta, u djelatnosti vodstva, kako analizira Greshake.¹²⁴ Predstavljanje se ovdje ne smije shvaćati u modernom smislu kao juridički ovlašteno zastupanje, nego u znakovno-sakramentalnom smislu „uprisutnjivanja“. Zato nositelj službe predstavlja Krista upravo kao „Gospodara Crkve“, kao onoga koji sazivlje svoj narod, drži ga na okupu i vodi ka zajedničkomu cilju („*repraesentatio Christi capitis*“). Nadalje, taj isti nositelj službe ne predstavlja Krista na temelju svoje osobne vjere, ili svoje karizmatске obdarenosti i dobre volje, nego na temelju službe koja mu je dodijeljena sakramentalnim ređenjem.¹²⁵ Koliko god Koncil prilazio svećeniku realno i ljudski promatrajući ga u kontekstu svijeta, ipak se jasno ističe sakramentalni i mistični vez koji njegovu službu čini uzvišenom. No, smisleni vrhunac svekolikog djelovanja službe usmjeren

¹¹⁸ Usp. PO 2.

¹¹⁹ Usp. Klaus VECHTEL, *Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis*, 53.; usp. Paul Josef CORDES, *Sendung zum Dienst*, 203-204.

¹²⁰ Usp. PO 2.

¹²¹ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 15-17.

¹²² Usp. Robert SARAH - Nicolas DIAT, *Zamalo će večer i dan je na izmaku*, 98-99.

¹²³ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 33.

¹²⁴ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 50.

¹²⁵ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 100-101. Zato se u činu ređenja događa razvlaštenje svećenika kako bi mogao postati vidljivi znak Gospodina. Ređenjem se ukazuje na Krista.

je na zadatak da zajednicu drži otvorenom za Krista koji je njezino ishodište, Glava i njezin trajni djelujući subjekt.¹²⁶ Svećeniku je zajednica povjerena na čuvanje sve do ponovnog Kristova dolaska.

Ulazeći u samu srž svećeničke službe, postaje jasno kako ona uprisutnjuje Kristovu predanost Ocu za spasenje svijeta. Prezbyter jasno konkretizira i očituje oblik pastirske ljubavi za povjereni narod, poput Dobroga pastira (Iv 10).¹²⁷ Svećenik se sjedinjenje s Kristom u žrtvi, vidljivo predstavlja Krista zauzimajući posredničko mjesto božanskoga i ljudskoga. Svećenikova vjerodostojnost i uvjerljivost izrastaju iz vjere i pouzdanja posve okrenutih Bogu; kao i u djelovanju usmjerenom na konkretnog čovjeka.¹²⁸ Zato on nipošto ne smije na štetu služenja Bogu zapostaviti čovjeka kraj sebe. Iako je svećenička egzistencija po koncilskoj viziji teocentrična, prezbyter ju ostvaruje tim više ukoliko je uspio ostvariti antropocentričnost svoga služenja.¹²⁹ Stoga svećenik svoje poslanje, koje je duhovno i teološko, ostvaruje u jednoj cjelovitoj i konkretnoj antropologiji. „Ovakva nova dogmatska slika o svećeniku i pastoralu teži k sjedinjenju, ne stapanju, nego zajedništvu transcendencije i imanencije, svjetovnog i duhovnog, autoriteta i služenja, pastoralnog djelovanja i osobne duhovnosti, akcije i kontemplacije.“¹³⁰ Očito je s obzirom na ovu sintezu postoje nerijetko napetosti. Svećenik je svojim djelovanjem pozvan pomiriti spomenute bipolarnosti u otvorenosti i optimističnosti za svijet, živeći kao vidljivi predstavnik novog koncilskog poleta i usmjerenja.

Treba još istaknuti kako je prezbyter po svojoj pastirskoj zadaći sabiratelj Božje obitelji, okupitelj braće i sestara u jednodušnosti koje vodi do Boga Oca.¹³¹ Svećeničko posvećenje ne daje nikakvih osposobljenja, niti vlasti, osim jedinog i nužnog vođenja i upućivanja *k Bogu Ocu*. Zato svećenik vodi *po Kristu*: to znači po putu koji je zacrtao Krist svojom naukom, primjerom, sredstvima što ih je odredio i u kojima je sam aktualno djelotvoran. Mora voditi po *putu* koji zapravo *jest Krist*.¹³² Uz ovu spomenutu dimenziju

¹²⁶ Usp. Hermann J. POTTMEYER, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, u: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 92 (1983.) 272-283.

¹²⁷ Usp. PO, 14.

¹²⁸ Usp. Yves M.-J. CONGAR, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965., 214-215., Isus Krist je sada nevidljiv pa se služi vidljivim posrednicima, apostolima i svećenicima. Kroz svećenike, počesto siromašne (bijedne) ljude, kroz njihovu vlastitu kolebljivu vjeru, mora se uspostaviti veza između Božjeg i ljudskog svijeta. U tome počiva veličina svećeništva.

¹²⁹ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbyter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 32.

¹³⁰ Milan ŠPEHAR, *Svećenik između evandjelja i izazova suvremenosti*, 272.

¹³¹ Usp. PO, 6.

¹³² Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 47.; usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 80-88.

„Presbyterorum ordinis“ prezbitera naziva i „odgojiteljem vjere“.¹³³ On naime posjeduje poseban dar Duha da *vodi, usmjeruje, raspoređuje i otkriva* karizme pojedinca i omogućuje da darovi zažive i da se iskažu. Tako svećenik pomaže pojedincu da napreduje na putu kršćanske zrelosti po svome pozivu i služenju u iskrenoj kršćanskoj ljubavi. Odgoj vjere događa se u okviru kršćanske zajednice, jer samo u njoj može biti ispravan i plodonosan. Usred brojnih svećeničkih aktivnosti treba ustrajno i predano raditi na dimenziji odgoja vjere zato što se takvim zauzimanjem pomaže oblikovati savjest pojedinca i potiče na izgradnju dubokog vjerničkog uvjerenja.¹³⁴ Takav obrazovni rad jamči budućnost kršćanstva, ali traži i stalno njegovanje vjerske svijesti kod samih svećenika. Elementi sabiranja i odgajanja, koji čine dio svećeničkog identiteta, pokazuju i bitne očinske crte njegova poslanja. Naime, kao što otac u obitelji prednjači u odgajanju i sabiranju svoje male zajednice, tako i svećenik vrši isto poslanje s povjerenim mu vjernicima. O očinskoj dimenziji svećenikova života govorili smo u prethodnom poglavlju, ali ćemo na tu stvarnost još svraćati pozornost u narednim stranicama našega istraživanja.

Zaključno valja reći kako je Drugi vatikanski koncil zacrtao sveopću obnovu Crkve te dao novu orijentaciju crkvenom djelovanju, što onda svakako vrijedi i za svećeničko poslanje i djelovanje. „Presbyterorum ordinis“ ne pretendira pružiti dovršenu i zaokruženu koncilsku teologiju prezbitrata, ali zato postavlja snažne temelje i zacrtava smjer budućeg razvoja. Vrijednost nacrtu prezbitrata osobito je vidljiv u elementima u kojima se govori o dostojanstvu svećeničkog ministerija po kojem svećenici participiraju na Kristovoj svećeničkoj službi, te u kontekstu govora o prezbiterskoj duhovnosti i pozvanosti na svetost u služenju.¹³⁵ Svojim pozitivnim i optimističnim pogledom na svijet, Koncil hrabro poziva svećenike na zauzeto služenje koje će biti konkretno i djelatno. Takvim su pristupom koncilski oci službenike „izvukli“ iz obredne zatvorenosti koja je prevladavala u Crkvi sve do Tridenta, ali i mnogo kasnije. Kao rezultat toga, pojavljuje se generacija svećenika koja srž svoga poslanja vidi u doprinosu društvu. Njima je bliskost s vjernicima postala ključna. No, brzo se uvidjelo kako je je ovakav pristup mnoge svećenike trajno udaljio od njihova identiteta, a mnogi su se čak i ostavili svoje službe.

Iako je koncilski dekret o svećeniku ponudio obnovljenu i osnaženu pastoralnu duhovnost, očitovale su se i nemale manjkavosti. Među ostalima može se istaknuti i pitanje o biti svećeničke službe, posebno u njegovom odnosu s biskupom koje nije dobilo

¹³³ Usp. PO, 9.

¹³⁴ Usp. Yves M.-J. CONGAR, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, 219.

¹³⁵ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 39.

zadovoljavajući odgovor.¹³⁶ Naime, nije dovoljno obrađen teološki, odnosno sakramentalno-otajstveni temelj odnosa između prezbitera i biskupa, kako to uočava Crnić.¹³⁷ Na mahove se može dobiti dojam kako koncilski dokument u drugi plan stavlja činjenicu da prezbyter slaveći euharistiju i sakramente uprisutnjuje Krista u zajednici, što je eminentno misao Koncila. Nedvojbeno je međutim da je „Presbyterorum ordinis“ potaknuo kasnije pokoncilsko pretresanje napetosti unutar svećeničkog identiteta.¹³⁸ Iako je Koncil pokušao dati neke odgovore, ipak nije mogao s dovoljnom jasnoćom riješiti probleme koji se otvorili po pitanju biti svećeničke službe.

U godinama poslije Koncila uslijedile su mnoge dvojbe pa i očite krize s obzirom na svećenički identitet. Jedan od razloga sami je način provođenja odluka koje su utvrđene Koncilom. Naime, odluke su se često provodile starim stilom koji je bio obilježen pretkoncilskim razmišljanjem i metodologijom.¹³⁹ Bilo je bjelodano kako u konkretnom crkvenom djelovanju treba proći još dosta vremena kako bi se usvojile koncilске misli. Ono što je koncilski novo pokušalo se provesti odviše uhodanim i zastarjelim načinom rada pa se počesto događalo da je na svećenička leđa pao pretežak teret cjelokupne crkvene obnove. Pitanje svećeničkog identiteta i biti njegove službe postavljalo se zato s posvemašnjom hitnošću, a crkveni i svjetski smjerovi poslije Koncila doveli su svećenika pred nove i brojne izazove. Neke od njih pokušat ćemo sagledati u narednim stranicama.

3.3. Pokušaji izlaska iz krize svećeničkoga identiteta nakon Koncila sve do naših dana

3.3.1. Poslije Koncila do vremena Ivana Pavla II.

Svećeništvo i svećenička služba postali su u drugoj polovici 20. st. jedna od središnjih točaka teološke refleksije, kao i jedna od ključnih tema kojom se Crkva i njezino Učiteljstvo pozabavilo. Iz konteksta ekleziologije Drugog vatikanskog koncila postaje jasno da svećenik potiče vjernike na zalaganje, suradnju i suodgovornost. On ih ponajprije sluša te uočava karizme, stvarajući prostor gdje se one mogu očitovati i razvijati na dobro zajednice.¹⁴⁰ Zato

¹³⁶ Usp. Klaus VECHTEL, *Der priesterliche Dienst und die Sendung...*, 49. S Koncilom je ponovno otkrivena biskupska služba kao punina sakramenta posvete. Tako je bila shvaćana i u vremenu rane crkvene teologije. No, Koncil predimenzionira hijerarhijski aspekt biskupske službe, čime jača episkopalizam.

¹³⁷ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 34.

¹³⁸ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 37.

¹³⁹ Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Svećenik – kome da služi*, 6-7.

¹⁴⁰ Usp. PO, 9.

se od svećenika traži da bude intelektualno i emocionalno zrela osoba, koja nikada ne gubi strpljenje i nadu već ih razvija u samom sebi, ali onda i u drugima.¹⁴¹ Može se dakle ustvrditi kako je svećenik, po mjeri ekleziologije zajedništva, osoba koja rado surađuje te je otvorena za dijalog s bližnjima. Ispravno shvaćen i predstavljen svećenički identitet mora u sebi uskladiti kristološku s ekleziološkom dimenzijom.¹⁴²

Od šezdesetih godina prošloga stoljeća primjetno je kako sve više jača društveni i funkcionalni pogled koji svećeništvo tumači kao službu zajednici. Zajednica se pak nalazi unutar društvene ustanove zvane Crkva. Taj pogled snažno naglašava svećenikovu ulogu kao voditelja te njegovo poslanje i ovlasti koje su mu dodijeljene od kršćanske zajednice. Time je veza između ređenja i obnašanja dužnosti počela gubiti na jasnoći. Takav razvoj ugrađen je u tendenciju da se Crkvu promatra više kao vjerski oblik organizacije, čija je struktura odgovarajuće promjenjiva, a manje kao sakramentalno otajstvo života (misterij).¹⁴³ Takav sociološki i funkcionalni pristup, o kojem je već bilo riječi u prvom dijelu ovoga poglavlja, vodi postupno do stava kako je moguće izabrati vjernika svjetovnjaka koji bi obavljao svećeničke dužnosti tamo gdje to zahtijevaju sakramentalne potrebe zajednice.¹⁴⁴ Prema takvim teološkim strujama, koji su potaknuti i od brojnih teologa (Schillebeeckx, Küng, Miongt i dr.), kulturnu dimenziju svećeničke službe valja umanjiti. Ta struja ne priznaje nikakvu „ontološku“ Kristovu prisutnost u službeniku, odbacujući pri tome biljeg/karakter svetoga reda i tumačeći ga isključivo funkcionalno.¹⁴⁵ Očito je kako takvo tumačenje svećeništva prema modelu funkcionalnosti i usredotočenosti na zajednicu izaziva velike teškoće kad je riječ o naravi i svrsi službe. Uloga je svećenika postala bitno oslabljena što dovodi do ozbiljne krize svećeničkog identiteta po Koncilu.

Na takvu stvarnost nadovezala se sve jača sekularizacija koja je općenito manje osjetljiva za religijsku dimenziju, a time i za ulogu svećenika. Sekularizacija ne daje puno prostora kulturnom dostojanstvu, nego ga racionalizira kao i ostale vjerske istine, označavajući snažan otklon od crkvene vlasti i njezina utjecaja na društvo.¹⁴⁶ Tako je zapadnim svijetom zavladała moderna racionalno-znanstvena kultura koja se poistovjetila s objektivnošću, dok je nepovjerenje prema religioznom postalo sve naglašenije. „Nema sumnje da je rascjep između

¹⁴¹ Usp. Natalija BOGOVIĆ, Važnost svjedočanstva svećenika za vjernike laike danas, u: *Riječki teološki časopis*, 22 (2014.) 1, 129-130. Vjernike valja motivirati ljubavlju, ne strahom i kritikom, ističe autorica.

¹⁴² Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 15.

¹⁴³ Usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche*, 92.

¹⁴⁴ Usp. Joseph MURPHY, „Suradnici vaše radosti“, Papa Benedikt XVI. o svećeništvu, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 2, 247.

¹⁴⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 13-14.; usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 17-18.

¹⁴⁶ Usp. Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 1173.

Evandjelja i kulture drama našeg vremena¹⁴⁷ znakovita je izjava pape Pavla VI. koja najbolje opisuje taj raskorak. Svećeništvo i svećenička služba su nakon Koncila dobile na vrijednosti jer su produbljene teološko-eklezijalna dimenzija prezbitrata i njegova ucijepljenost u Krista, kao i ucijepljenost u Njegovo Tijelo, Crkvu. Međutim, pored spomenutih teškoća vezanih uz njegov identitet, dogodio se i veliki 'odljev', tj. napuštanje službe od već zaređenih svećenika, a to je ostavilo neizbježne tragove i nametnulo zabrinutost.¹⁴⁸ Zahtjevi prema svećeniku i kriteriji gledanja postali su veći, a tereti obveza i odgovornosti službe sve teže jer ih treba nositi i uz snažniji osjećaj nepovjerenja društva. Zato svećenika nerijetko počinje zahvaćati osjećaj suvišnosti i to ne nametnut izvana, nego iznutra, iz smisla njegova identiteta i iz smisla same Crkve.¹⁴⁹ Svećeničkova služba postaje izvor teškoća i zato se pokušava pronaći odgovor na sve teže stanje u kojem se kler nalazi. Na narednim stranicama želimo svratiti pogled na poticaje i smjernice koji su davani za svećeničku službu i poslanje na raznim sinodama, spisima i interventima papa te osobito od strane Kongregacije za kler, ali i brojnih teologa.

*Prva opća Sinoda biskupa*¹⁵⁰ po Koncilu, održana je u Rimu u jesen 1967. godine. Papa Pavao VI. njezine je ciljeve odredio nazivom: "Kako očuvati i ojačati katoličku vjeru, njezinu cjelovitost, snagu, razvoj kao i doktrinarnu i povijesnu dosljednost?" Već tada su mnogi sinodalni oci upozoravali na krizu identiteta u kojoj se diljem svijeta nalazi određeni broj prezbitera.¹⁵¹ Ta kriza očituje se kao osiromašenje duhovnosti i nesigurnost u pogledu naravi svećeništva, jer se svećenička služba sve manje razlikovala od obične svjetovne službe. To pitanje povezano je s razlikovanjem ministerijalnog i općeg (vjerničkog) svećeništva, o kojem će biti još detaljnije riječi. Pavao VI. enciklikom „*Sacerdotalis caelibatus*“ (1967.), progovara o pitanju svećeničkog celibata, čime daje važan doprinos raspravi o svećeništvu toga vremena. Papa se jasno suprotstavio stavovima koji traže prevrednovanje celibata, ističući kako celibat i svećenička služba moraju biti povezani.¹⁵² Celibat je temeljito istražen te enciklika odlučno negira tvrdnje prema kojima bi on radio štetu pojedincu ili narušavao

¹⁴⁷ PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi – Naviještanje evanđelja, Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975, 20.

¹⁴⁸ Usp. Dušan MORO, Teološko-eklezijalna dimenzija svećeništva i svećenika, u: *Služba Božja*, 36 (1996.) 1, 56-57.

¹⁴⁹ Usp. Rudolf BRAJČIĆ, Čvorišta svećeničke krize, u: *Obnovljeni život*, 26 (1971.) 4, 346-347.

¹⁵⁰ Sinoda je trajna institucija koju je osnovao papa Pavao VI. svojim motu proprio *Apostolica sollicitudo* od 15. studenog 1965. godine, s nakanom održavanja i širenja autentičnoga koncilskog duha. Ona je skup predstavnika katoličkog episkopata čija je zadaća pomagati savjetima Svetom Ocu u upravljanju Crkvom. Usp. Želimir PULJIĆ, Sinoda biskupa u Europi, u: *Crkva u svijetu*, 35 (2000.) 1, 71.

¹⁵¹ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 45. Govorilo se osobito i o teškoćama s obzirom na sjemeništa.

¹⁵² Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus - Svećenički celibat*, Hrvatsko književno društvo Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1967., 14.

nutarnji sklad osobnosti.¹⁵³ Svojim smjernicama Crkva je nastojala pomoći svećenicima u izazovnim godinama, pa je Kongregacija za katolički odgoj i obrazovanje pripremila „Ratio Fundamentalism Institutionis sacerdotalis“. Taj je spis rezultat rada *Sinoda* iz 1967. godine i na liniji Koncila nastavlja produbljivanje temeljnih crkvenih načela. Između ostaloga Sinoda ističe kako je svećenička služba osnovna stanica po kojoj se ostvaruju novi putovi za crkveno svjedočanstvo u svijetu.¹⁵⁴ Osobit naglasak stavljen je na jasnoću i suvremenost diskursa o svećeničkom odgoju i obrazovanju.

Od 1968. nadalje kriza službenika se produbila i broj svećenika koji napuštaju službu te predaju svoje zahtjeve za posvjetovljenjem poprimio je neviđene dimenzije. Bilo je stoga potrebno pozabaviti se svećeničkim izazovima kao univerzalnom crkvenom potrebom.¹⁵⁵ To se ostvarilo Sinodom iz 1971. koja je sazvana pod temom: "Ministerijalno svećeništvo i pravda u svijetu". Očita je bila nesigurnost nauka o identitetu svećenika koji je doveo do duboke krize, a iz sinodalnih rasprava jasno je kako se traži razumljivija teološka osnova svećeničke službe.¹⁵⁶ Prepoznata je duhovna kriza svećenika kao i iskrivljeno teološko razumijevanje naravi njegove službe. Plod sinodskog rada je dokument „De sacerdotio ministeriali“ u kojem Pavao VI. naglašava apostolsku dimenziju svećeničke službe u naviještanju Evanđelja, okupljanje i vođenje zajednice.¹⁵⁷ Istaknute su i ovlasti otpuštanja grijeha i slavljenje euharistije po kojima se uprisutnjuje Krist.

Ovaj završni dokument podcrtava kako prezbiteri u svome poslanju trebaju pred očima imati jedinstvo evangelizacije i sakramentalnog života. Naglasak je stavljen na uzvišeno percipiranje službe koja se ne smije smatrati tek jednom od ljudskih djelatnosti.¹⁵⁸ Službi prezbitera treba posvetiti vrijeme, a sudjelovanje u svjetovnim aktivnostima ne smije postati primarno.¹⁵⁹ Ovdje se dakle jasno osuđuje funkcionaliziranje službe koje je uzelo maha. Iako to nije bilo planirano na Sinodi se dosta govorilo o temi celibata, ponajviše zbog enciklike „Sacerdotalis caelibatus“ koja je izazvala brojne rasprave. Završni dokument podcrtava kako

¹⁵³ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 8-10. Na ovaj dokument vratiti ćemo se opširnije u narednom poglavlju gdje ćemo govoriti o celibatu.

¹⁵⁴ Usp. Dušan MORO, *Teološko-eklezijalna dimenzija svećeništva i svećenika*, 57.

¹⁵⁵ Usp. Norbert TRIPPEN, *Joseph Kardinal Höffner (1906-1987). Band II: Seine bischöflichen Jahre 1962-1987*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012., 301-302.

¹⁵⁶ Usp. Joseph MURPHY, *Suradnici vaše radosti*, 248.

¹⁵⁷ Usp. PAVAO VI., *De sacerdotio ministeriali*, u: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf_p-vi_spe_19720616_arcidiocesi-chicago.html (viđeno: 24. ožujka 2021.) „Neka svećenici slijede Kristov primjer i njeguju s biskupom i jedni s drugima ono bratstvo koje se temelji na njihovom ređenju i jedinstvu njihova poslanja.“ (br. 6). Upravo će svećeničko bratstvo i dimenzija zajedništva olakšati zahtjeve življenja celibata. Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 251-258.

¹⁵⁸ Usp. II. SINODA BISKUPA, *Ministerijalno svećeništvo – pravda u svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 35, Zagreb, 1972., 19-22. Porijeklo i narav službe snažno su biblijski utemeljeni te dodatno potkrijepljeni koncilskim naukom.

¹⁵⁹ Usp. Rudolf BRAJČIĆ, Osnovne linije Sinode, u: *Obnovljeni život*, 27 (1972.) 1, 1-3.

prihvaćanje celibatarnog stila života uvijek mora biti osobno i slobodno opredjeljenje.¹⁶⁰ Sinoda posvećuje pozornost i svećenicima koji su napustili službu kao i odnosu prezbiter – biskup, kojemu su potrebni novi impulsi i poticaji.¹⁶¹ Ipak, primjetno je kako Sinoda nije ponudila zaokružen nauk o svećeništvu, između ostaloga jer se temi pravde u svijetu dalo bitno više prostora. *Treća opća Sinoda* iz 1974. govorila je o evangelizaciji u suvremenom svijetu tražeći od navjesticatelja da budu vjerodostojni blagovjesnici.¹⁶² Sinodalni oci upozorili su na gorući problem konstantnog opadanja svećeničkih zvanja te na činjenicu kako se mnogi prezbiteri osjećaju nesigurnima u svome poslanju.¹⁶³ *Sinode* iz 1977. i 1980. ne daju značajnijeg prostora temi svećeništva.

3.3.2. Doprinosi u vremenu Ivana Pavla II., osobito „Pastores dabo vobis“

Od 1978. pa sve do 2005. Crkvu predvodi Ivan Pavao II. (Karol Józef Wojtyła), koji se u mnogim prilikama osvrtao na temu svećeništva, a na osobit način apostolskom pobudnicom „Pastores dabo vobis“. Od početka svoga pontifikata Ivan Pavao II. svake godine na Veliki četvrtak upućuje „Pismo svećenicima“ pozivajući ih na integritet službe i života, ističući opasnosti od pokušaja „laicizacije“ života.¹⁶⁴ Papa već od početka službe daje snažan poticaj umijeću vodstva duša, što je s obzirom na našu temu vrlo značajno. Za njega je to umijeće nad umijećima po kojemu je svećenik blizak ljudima i njihovim problemima.¹⁶⁵ Ivan Pavao II. osvrće se i na važno pitanje odnosa sakramentalnog (hijerarhijskog ili ministerijalnog) svećeništva i sveopćeg svećeništva vjernika, predstavljajući 'ministerijalno' svećeništvo kao posebni 'ministerium', tj. 'služenje' u odnosu na zajednicu vjernika.¹⁶⁶ To služenje svoje podrijetlo ne izvodi iz zajednice, kao da bi zajednica 'pozivala' ili 'delegirala' svećenika, nego je svećeništvo dar za vjernike koji proizlazi od samoga Krista. Tako se bolje razumije hijerarhijska dimenzija svećenika i poziv da s vlašću izgrađuju i upravljaju narodom.

¹⁶⁰ Usp. II. SINODA BISKUPA, *Ministerijalno svećeništvo – pravda u svijetu*, 25-27. Jedino će celibat življen u slobodi doprinijeti prezbiterскоj zrelosti i cjelovitosti ljudske osobe. Prezbiter će svojim autentičnim življenjem dati svjedočanstvo u suvremenom kulturološkom kontekstu i po celibatu biti jasan eshatološki znak.

¹⁶¹ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 49-50.

¹⁶² Usp. PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi*, 76.

¹⁶³ Usp. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi, Terza assemblea generale*, Edizioni La civiltà cattolica, Roma, 1975., 143.

¹⁶⁴ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, Verbum, Split, 2010., 10-13., Naglašene su briga za dostojanstvo i odgovornost onoga koji djeluje *in persona Christi*; usp. Agustín ROMERO, Crisis de fe y crisis del sacerdocio, u: *Scripta Theologica*, 18 (1986.) 2, 563-573.

¹⁶⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, 12-14.

¹⁶⁶ Usp. *Isto*, 10.

Šesta opća Sinoda (1983.) koja govori o pomirenju i pokori u poslanju Crkve, također ističe ulogu svećenika promatrajući ga kao služitelje sakramenta pomirenja unutar ispovjedničkog ministrija.¹⁶⁷ *Sedma opća Sinoda* održana je 1987. godine i tema su joj vjernici laici, a ponovno je obrađeno i razlikovanje općeg od ministerijalnog svećeništva.¹⁶⁸ Ministerijalno svećeništvo, koje uvijek treba promatrati u suodnosu s općim svećeništvom, ustanovljeno je da bude na služenje općem svećeništvu svih krštenih.

Osma opća redovita Sinoda važna je za našu temu jer se posebno pozabavila svećeničkim likom i službom stoga joj treba posvetiti i više pozornosti. Sinoda je imala radni naslov "Formiranje svećenika u aktualnim okolnostima", uz sudjelovanje 238 sudionika, a održana je od 30. rujna do 28. listopada 1990. godine u Rimu. Kao plod Sinode objavljena je 1992. postsinodalna apostolska pobudnica „Pastores dabo vobis“, koja sadrži jezgrovito teološko izvješće o naravi i poslanju ministerijalnog svećeništva te ujedno nudi plan za današnju formaciju svećenika.¹⁶⁹ Dokument uzima u obzir stvarno stanje svijeta i svećenika koji je, kao čovjek svoga vremena, jako uvjetovan promjenama. Čini se kako su dotadašnje crkvene inicijative u svom govoru o svećeniku zapostavljale konkretnu životnu situaciju svećenika.¹⁷⁰ S više strana osjetila se jasna potreba povratka temi svećeništva, a *Sinoda* pokušava ponuditi umjerenu, uravnoteženu i vedru sliku o svećeniku, njegovu služenju, odgoju i obrazovanju, dajući odgovore na promijenjene prilike i potrebe Crkve u aktualnom vremenu. Izgradnja budućih svećenika, koja se odnosi na čitav životni vijek, smatra se jednom od najzahtjevnijih i najvažnijih zadaća za budućnost evangelizacije.¹⁷¹ „Vrijeme je da se o svećeničkom životu govori hrabro kao o neizrecivoj vrijednosti i kao o predivnom i povlaštenomu obliku kršćanskog života“ veli završni sinodalni dokument.¹⁷² Pozornost je osobito stavljena na probleme koji su povezani s formacijskim putem prema svećeništvu i s osobinama svećeničkoga života.

Sinoda pitanju ministerijalnog i općeg svećeništva daje dosta prostora, po čemu vidimo da je ono bilo jedno od gorućih teoloških izazova u postkoncilskoj Crkvi. Očito je kako su nejasnoće i teškoće očitovane posljednjih godina potaknule da se jasnije progovori o

¹⁶⁷ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 53. Naglašava se trajna formacija ispovjednika.

¹⁶⁸ Usp. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1987*, Settimaassemblea generale ordinaria (1-30 ottobre 1987), Edizione La civiltà cattolica, Roma 1989., 592. i 672-673. Odnos općeg i hijerarhijskog svećeništva izazivala je dosta nemira s obzirom na svećenički identitet, pa skup naglašava važnost svećenikove blizine s vjernicima kroz zahtjev da bude uključen u proces katehetske, duhovne i teološke formacije vjernika laika. Učestalijim susretima s vjernicima, svećenik će uspjeti nadići eventualna suprotstavljanja.

¹⁶⁹ Usp. Joseph MURPHY, *Suradnici vaše radosti*, 248.

¹⁷⁰ Usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 16.

¹⁷¹ Usp. Pastores dabo vobis, 2. (dalje PDV)

¹⁷² PDV 39.

ovoj temi. Po ministerijalnom svećeništvu Crkva u vjeri postaje svjesna da nije sama od sebe, već proizlazi od Kristove milosti u Duhu Svetomu. „Pastores dabō vobis“ podcrtava kako se ne smije misliti da bi svećenički red prethodio Crkvi, nego je tu da bude u potpunosti u službi Crkve.¹⁷³ Međutim, treba se čuvati i druge krajnosti i mišljenja da bi ministerijalno svećeništvo dolazilo poslije crkvene zajednice. Ono što odlikuje svećeničku službu upravo je povezanost s Kristom po sakramentu Reda, koja od svećenika iziskuje da svjesno i slobodno čini ono što namjerava činiti Crkva.¹⁷⁴ Takav pokret uključuje osjećaje i um, odnosno cijeli niz moralnih i duhovnih dispozicija.

U postkoncilskoj Crkvi postalo je očito kako rast samosvijesti zajednice vjernika, na neki način dovodi u pitanje pastirsku službu.¹⁷⁵ Bilo je vidljivo kako u mnogim mjesnim crkvama sve više vjernika laika vrši brojne nadležnosti svećeničke službe. Ovim se ulazi u opasnost po kojoj se postupno napušta jedinstvo i rastavlja svećeničko ređenje od pastoralnih nadležnosti koje su mu dodijeljene. Pod pritiskom novonastalih okolnosti, osobito manjka služitelja u pojedinim krajevima, svećeništvo se počinje znatno mijenjati, sve do same svoje biti.¹⁷⁶ Iz toga onda proizlaze sve očitije identitetske teškoće svećenika, a vjernici s druge strane, sve jasnije spoznaju jedinstvo Kristova posredništva i vrijednosti svoga općega svećeništva. „Pastores dabō vobis“ zato jasno tumači važnost svećeničke službe, a da pritom ne umanjuje vrijednost općeg svećeništva, pokušavajući premostiti jaz: „Ministerijalno svećenstvo stvarno ne znači po sebi veći stupanj svetosti s obzirom na opće svećeništvo vjernika, nego je preko njega dan svećenicima od Krista u Duhu poseban dar, da mogu pomagati Božjem puku da vjerno i potpuno vrši opće svećeništvo koje mu je podijeljeno.“¹⁷⁷ Snaga ministerijalne službe događa se po službenom poslanju koje je preneseno ređenjem i priopćenjem Duha pa zbog toga svaki pojedinac može biti siguran kako se u činima prezbiterove službe susreće sa samim Kristom. Vjernici zato sve više traže svećenike koji se stavljaju u službu zajednici kao ponizne sluge koje će znati njegovati evanđeosku vjernost i bratsko jedinstvo.

Zadaća je svećenika trajno svjedočiti o prethodnosti Krista u Njegovoj Crkvi. I sama ministerijalna služba bitno je određena Kristom jer je svećenik opunomoćen od Krista. On znakovno upućuje i djelotvorno uprisutnjuje temelj Crkve - samoga Krista. Svećeništvo stoga nije karizma među drugim karizmama, nego svećeništvo, slikovito, stoji „nasuprot“ drugih

¹⁷³ Usp. PDV, 16.

¹⁷⁴ Usp. Vladimir MEČEP, Svećenik danas, u: *Crkva u svijetu*, 28 (1993.) 2, 235-244.

¹⁷⁵ Usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 34.

¹⁷⁶ Usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 99.

¹⁷⁷ PDV, 17.

karizmi, kako to tumači Greshake.¹⁷⁸ Time svećenikova djelatnost ne stoji izvan crkvenog zajedništva nego upućuje, izražava i naznačuje istinu da Krist poziva, stvara i drži Crkvu na okupu kao predstojnik. Zbog ove spomenute konstelacije treba istaknuti kako zajedničko svećenstvo svih vjernika i ministerijalno svećeništvo, leže na dvjema različitim razinama. Prvo se sastoji u svećeničkom ostvarenju života svih krštenih s Kristom, dok je drugo „dohvatljivi pojavni način Kristova svećeničkog posredništva.“¹⁷⁹ Ministerijalno i opće svećeništvo razlikuju se po biti (*essentialiter*), a ne samo po stupnju. Međusobno su doduše usklađeni, pridruženi jedno drugom, jer oba u različitom obliku proistječu iz jedinstvenog Kristova svećeništva. Zato ministerijalno svećeništvo nema veća „prava“ ili „ovlasti“, te u sebi nema neku odrednicu „više“. Razlika prema općem svećenstvu ne može se opisati pojmovima nadređenosti ili podređenosti, već esencijom po kojoj ministerijalno svećeništvo nije jednostavno kontinuirano povećavanje ili pojačavanje dostojanstva i poslanja zajedničkog svećeništva, nego nova 'vrsta' svećeničkog poslanja i ovlasti.¹⁸⁰

Ova nužna distinkcija vodi nas do važne nakane kojom „Pastores dabō vobis“ želi očitovati svijest posebne ontološke povezanosti koja ujedinjuje svećenika s Kristom. Naime, svećenik pronalazi punu istinu identiteta u naravi svoje izvedenosti iz Krista, postajući živa i prepoznatljiva slika Krista svećenika.¹⁸¹ Zato je odnos s Njim prijeko potreban ključ za shvaćanje svećeničke stvarnosti. „Upravo da bi njegovo služenje, gledajući ljudski, bilo što vjerodostojnije i prihvatljivo, potrebno je da svećenik oblikuje svoju osobnost tako da bude most, a ne zapreka drugima u susretu s Isusom Kristom.“¹⁸² Život i svećenička služba produljenje su života i djelovanja samoga Krista te se na tome tragu shvaća svećenički identitet i njegovo istinsko dostojanstvo.

Postsinodalni dokument snažno naglašava koncept povratka Kristu Pastiru (što je očito iz samoga naslova), a što je bila zapostavljena dimenzija u srednjevjekovnom shvaćanju svećeništva koje se proteglo sve do u 20. stoljeće. Ivan Pavao II. ističe sliku Dobroga Pastira kao uzor svećenicima i u drugim prilikama,¹⁸³ jer ta slika poziva služitelje na duboko prijateljstvo s Gospodinom. Svaki ministerijalni čin, dok privodi k ljubavi i služenju Crkvi,

¹⁷⁸ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 50.

¹⁷⁹ Isto, 83-84. Nositelji crkvene službe su stoga živa oruđa Krista Posrednika, a ne delegati svećeničkoga naroda, kao što su to neke crkvene struje znale tvrditi i promicati.

¹⁸⁰ Usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 81-84.; usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 118-119. Razlikovanje između službenoga i laičkoga svećeništva nije prvotno jurisdikcijske, nego sakramentalne vrste, tj. na razini znaka koji je djelotvoran i pun značenja.

¹⁸¹ Usp. PDV, 12. i 18.

¹⁸² PDV, 43. Duh posvećuje i suobličuje svećenika Isusu Kristu koji je arhetip za svakog svećenika pa s njime valja dijeliti sve odlučnije svoje stavove i osjećaje.

¹⁸³ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, 11-12., 73.

potiče na sve veće dozrijevanje u služenju Isusu Kristu Glavi, Pastiru i Zaručniku Crkve.¹⁸⁴ Slika pastira ima jaku izražajnu snagu jer otkriva istovremeno autoritet - po kojemu poglavar stoji nasuprot stado, ali naglašava i dimenziju služenja. Ujedno ta slika donosi i odlike povjerenja i brige za stado.¹⁸⁵ Bog se u Isusu Kristu stavlja u službu čovječanstvu nagovješćujući temeljiti zaokret: svećenik je čovjek koji služi Bogu, dok je Isus Svećenik i Božji Sin koji služi čovječanstvu, primjećuje Galot.¹⁸⁶ U toj povezanosti Isus Krist – svećenik, koja je ontološka, psihološka, sakramentalna i moralna, počiva temelj i snaga za život po Duhu te za evanđeosku korjenitost na koju je pozvan svaki svećenik i koju promiče svaka trajna izgradnja.¹⁸⁷ Poziv upravljen svećenicima je da produže „prisutnost Krista, jedinog i vrhovnog pastira, ostvarujući njegov stil života i postajući njegova prepoznatljiva slika posred stada koje im je povjereno.“¹⁸⁸ Slika pastira podcrtava kako se svećenički identitet mora tražiti u kristologiji, tj. u povratku Kristu, a iz kristologije svećenik onda služi svijetu i njegovim potrebama. Mnogi problemi Crkve nastali su zbog krivog poimanja slobode i svjetovnog duha koji se uvukao u duše pastira.¹⁸⁹ Zato će usuobljenosti Kristu svećenik jasnije očitavati svoje poslanje i navještaj na koji je pozvan.

Pored kristocentričnosti „Pastores dabo vobis“ naglašava niz ljudskih osobina koje svećenici trebaju gajiti kako bi mogli nositi pastoralne odgovornosti, a ujedno se izgraditi u uravnotežene, stabilne i slobodne službenike. Dokument ističe sljedeće vrline: odgoj u ljubavi prema istini, odanost, poštivanje svake osobe, osjećaj za pravednost, vjernost danoj riječi, suosjećanje, dosljednost, uravnoteženost prosudbe o događajima i ljudima i uravnoteženost ponašanja.¹⁹⁰ Svećenik će biti osposobljen ponuditi i probuditi u drugima otvorene odnose razvijajući spremnost razumjeti, oprostiti i tješiti. U svagdašnjem kontaktu s ljudima treba razumjeti potrebe i prihvatiti traženja te dijeliti nade i očekivanja naroda.¹⁹¹ Duša i oblik stalnog svećeničkog rasta i obrazovanja bit će pastoralna ljubav.¹⁹² Cjelovitost i sustavnost pastoralnoga rada proizlaze iz kršćanske vjere i odgovornosti koja ne trpi separatan i površan

¹⁸⁴ Usp. PDV, 25.

¹⁸⁵ Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung, u: *Geist und Leben*, 43 (1970.) 1, 45.

¹⁸⁶ Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 39-51. Gledajući evanđeosko utemeljenje Isus sebe ne opisuje kao pastira među mnogima, već kao jedinstvenog pastira koji postaje uzor služenja. Tako je svaki pastir Crkve kao poglavar zajednice pozvan dati život za svoje stado obnavljajući u njoj biće samoga Krista.

¹⁸⁷ Usp. PDV 72.

¹⁸⁸ PDV, 15.

¹⁸⁹ Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, *Svećenički identitet i formacija*, 66.; usp. Ivan BODROŽIĆ, Kriza u Crkvi između revnosti i konformizma pastira u društvu sloboda, u: *Bogoslovska smotra*, 89 (2019.) 3; 615.

¹⁹⁰ Usp. PDV, 43.

¹⁹¹ Usp. PDV, 72.

¹⁹² Usp. *Isto*, 70. Pastoralna ljubav potiče svećenika da uvijek bolje upoznaje očekivanja, potrebe, probleme i osjetljivost onih kojima je upravljena njegova služba, u konkretnim, osobnim, obiteljskim i društvenim prilikama.

pristup crkvenom poslanju u svijetu. Odvojiti djelatnu ljubav i navještaj Riječi bio bi odraz nerazumijevanja evanđeoske poruke i poistovjećivanje s ideologijom.¹⁹³ Stoga svaki navještaj vjere treba težiti ka konkretnom očitovanju i vidljivom zauzimanju.

Primjetno je kako svećenikov poziv zahtijeva dosta odgoja, studija, sebedarja i samoprijedora jer su izazovi zahtjevni, a služba traži prisutnost u raznim ljudskim teškoćama. Pobudnica puno prostora daje svećeničkoj formaciji, između ostaloga kako bi osnažila višesložnu pastoralnu aktivnost. Već je Kongregacija za katolički odgoj izdala dokument „Ratio fundamentalis“ koji naglašava kako se formacija mora nastavljati i usavršavati cijeloga života, a naročito tijekom prvih godina od ređenja.¹⁹⁴ Ona zaslužuje trajnu pozornost i brigu te može ublažiti brojne teškoće svećeničke službe i života pa zato „Pastores dabo vobis“ posvećuje čak jedanaest brojeva (br. 70 - 81.) tematici trajne formacije.¹⁹⁵ Trajna se izobrazba nameće kao nužan zahtjev, ali i kao čin vjernosti samome sakramentu svetoga reda. Među brojnim krepostima koje su svećeniku potrebne na putu formacije istaknuta je apostolska poslušnost koja se očituje u služenju Crkvi i hijerarhijskom ustrojstvu.¹⁹⁶ Svećenička poslušnost predstavlja jedan komunitarni zahtjev jer nije individualna stvarnost, već je duboko uključena u jedinstvo čitava prezbitarija.

Zaključno se može reći kako „Pastores dabo vobis“ daje uravnotežen prikaz svećeništva i svećeničkog identiteta koje se temelji na kristološkoj i ekleziološkoj dimenziji. Ujedno pobudnica želi pružiti suvremeno i produbljeno razmišljanje o svećeništvu te o odgoju i obrazovanju za služenje u Crkvi.¹⁹⁷ Prezbyter za treće tisućljeće treba biti služitelj, a ne

¹⁹³ Usp. Alojzije ČONDIĆ, Djelatna ljubav i nova evangelizacija u pastoralnom radu, u: *Crkva u svijetu*, 49 (2014.) 4, 476-496. Razdvajanje evanđelja od konkretnih potreba dovelo bi do umanjivanja ljudskog dostojanstva i produbljivanja društvene neosjetljivosti za potrebite.

¹⁹⁴ Usp. KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju, Ratiofundamentalisinstitutionissacerdotalis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., 100. Spomenimo i da su dva predsinodalna dokumenta 1990. Lineamenta (br. 32-36.) i Instrumentumlaboris (br. 53-61.) dosta opširno raspravljali o trajnoj formaciji. Usp. Stjepan ČOVO, *Trajno svećeničko obrazovanje i svećenička služba*, 24. Formacija se naime zbog svoje složenosti ne može svesti samo na vrijeme redovnog teološkog studija već se proteže kroz cijeli svećenikov život. Ona na prvom mjestu traži da svećenik bude čovjek Božji, čovjek Božje riječi u čijem svjetlu otkriva, shvaća, ljubi i slijedi vlastiti poziv.

¹⁹⁵ Usp. Luka TOMAŠEVIĆ, *Svećenički identitet i formacija*, 67-71. Tomašević veli da pobudnica od svećenika traži sljedeće: „Ljudsku formaciju koja bi trebala biti temelj; duhovnu formaciju koja bi trebala biti srce; intelektualnu formaciju koja bi trebala biti sredstvo; pastoralnu formaciju koja je cilj; početnu formaciju za svećeništvo; trajnu formaciju u svećeništvu.“

¹⁹⁶ Usp. PDV, 28. „Nema istinske svećeničke službe mimo zajedništva s biskupskim zborom, a posebno bez zajedništva s dijecezanskim biskupom kojemu valja iskazivati sinovsko poštovanje.“ Temi suodnosa biskupa i prezbitara svoj obol je dala i Deseta opća sinoda koja govori o biskupu kao služitelju evanđelja Isusa Krista za nadu svijeta (2001. godine). Sinoda ističe duboku ontološku povezanost biskupa sa prezbitarima, koja se temelji u jedinom Kristovu svećeništvu i apostolskome poslanju. Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbyter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 59.

¹⁹⁷ Usp. Dušan MORO, *Teološko-eklezijalna dimenzija svećeništva i svećenika*, 61.

gospodar, koji u svome služenju ujedinjuje svjedočanstvo života i suradnje s drugima.¹⁹⁸ Ljudska, duhovna, teološka i pastoralna dimenzija su ujedinjene i harmonizirane u integralnom procesu formacije, dok dimenziju svećeničkog služenja osobito naglašava evanđeoska slika pastira.

Papa Ivan Pavao II. se poslije „Pastores dabo vobis“ nije ustručavao, u više navrata, progovoriti i o teškoćama, krizama, ljudskoj slabosti i „tamnoj prisutnosti grijeha“ koja je zamračila Kristovo lice u služiteljima.¹⁹⁹ Bilo je očito kako se još uvijek nisu riješili mnogi problemi kad je riječ o identitetu svećenika. Snažan doprinos svećeničkoj problematiki daje i Kongregacija za kler dokumentom „Prezbiter – Navjestitelj riječi, služitelj sakramenata i voditelj zajednice kršćanskog trećeg tisućljeća“, iz 1999. Spis poziva na pastoralnu obnovu, ne samo zbog društveno-kulturnih prilika, već nadasve zbog goruće ljubavi prema Kristu i njegovoj Crkvi koja mora krasiti svećenika.²⁰⁰ Po služiteljima se nastavlja Kristovo spasenjsko djelovanje, a dokument daje ponovni naglasak na pastirskoj dimenziji službe (4.poglavlje, 49 - 62.). Bitni cilj pastirske službe i vlasti jest voditi povjerenu zajednicu prema punini duhovnog i crkvenog života, dok vlast upravljanja, tzv. „*munus regendi*“, treba shvaćati u izvornome misionarskom smislu koji se ne smije poistovjećivati s birokratsko-organizacijskom zadaćom. Od službenika se zahtijeva „zaljubljeno vršenje vlasti.“²⁰¹ Odgovor je to na oscilacije koje mnogi svećenici u tome vremenu osjećaju, jer s jedne strane oni postaju javni službenici s određenim uredskim poslom, a s druge strane znaju se doživljavati kao „animatori (tajnog) društva sa svojim kulturnim obredima“ kako to primjećuje Dianich.²⁰² Poteškoća nastaje u suodnosu rituala i vjere. Pastiri su predodređeni da služe vjeri naviještanjem, i stoga se ne smiju pretvoriti u puke služitelje svetog, povučeni u svoju sferu i odbijajući bilo kakav izlazak u javni prostor svijeta.²⁰³ Takvom tendencijom, koja podsjeća na tridentski model, svećenici gube karakter javnih navjestitelja evanđelja.

¹⁹⁸ Usp. Danijel CRNIĆ, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, 59.

¹⁹⁹ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, 236-250. U ljudsku slabost Gospodin je utisnuo sakramentalni pečat svoje prisutnosti, pa je važno da svećenici iznova otkriju sakrament pomirenja kao „temeljno sredstvo posvećivanja.“ Ispovijed pomaže svećeniku da živi veliku i utješnu istinu da je član jednoga jedincatog naroda „spašenih“. Samo onaj tko je osjetio nježnost Očeva zagrljaja, može drugima prenijeti istu toplinu kada od primatelja oprostjenja postaje njegov službenik, tvrdi papa.

Svoj doprinos teologiji svećeničke službe Ivan Pavao II. dao je i u osamnaest kateheza na općim audijencijama posvećenima svećeničkoj službi; od ožujka do rujna 1993.

²⁰⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter – Navjestitelj riječi, služitelj sakramenata i voditelj zajednice kršćanskog trećeg tisućljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 14-15. Ističe se i soteriološka dimenzija cjelokupne pastoralne službe (*munus pastorale*), gdje je služba prezbitera usmjerena na spomen Isusova prinosa života (br. 51).

²⁰¹ *Isto*, 57.

²⁰² Usp. Severino DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 20-21.

²⁰³ Možda upravo zbog toga Kongregacija za kler svećenika promatra najprije kao navjestitelja riječi, a tek onda kao služitelja sakramenta ističući misionarski i svjedočki element njegove službe; usp. KONGREGACIJA ZA

Važan naglasak Ivan Pavao II. stavlja i na vezu svećeništva i euharistije, tvrdeći kako čitava Crkva, a osobito svećeništvo, živi od euharistije kada kaže: „Nema euharistije bez svećeništva, kao što nema svećeništva bez euharistije.“²⁰⁴ Papa upozorava na maločas spomenutu opasnost funkcionaliziranja službe kojoj treba pretpostaviti dimenziju svećenikova djelovanja „*in persona Christi*“ u svim aspektima života, a vrhunac toga djelovanja je u euharistijskim činima.²⁰⁵ Prije svake druge inicijative nužna je osobna svećenička vjernost, tzv. „euharistijsko divljenje“ koje Ivan Pavao II. želi probuditi enciklikom „*Ecclesia de Eucharistia*“ iz 2003. U njoj ističe kako je zajednica koja se okuplja na slavljenje euharistije potreban zaređeni svećenik koji je predvodi, opirući se sve snažnijim strujama koje laicima žele povjeriti svećeničke zadatke. Zajednica nije u stanju sama sebi dati zaređena službenika jer "euharistijsko otajstvo ne može slaviti nijedna zajednica osim po zaređenom službeniku", jasno naglašava Papa.²⁰⁶ Euharistija je glavni i vrhunski razlog sakramenta svećeništva i uzmak individualističkom shvaćanju svećenikova poslanja, ali i čitava spasenja.²⁰⁷ Zato je euharistija središte i korijen čitavog života prezbitera.

U tome kontinuitetu valja čitati naputak Kongregacije za kler, „Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice“ iz 2003. godine koji analizira očite teškoće kad je riječ o svećeničkom pozivu. Već tada na površinu izlaze pedofilske skandale nekih svećenika, a i dalje su česta napuštanja službe. Dokument opominje kako Crkva ne smije pasti u ogorčenost i beznađe te pomišljati kako se treba pripremiti na budućnost bez svećenika.²⁰⁸ Kriza duhovnih zvanja počela je pritiskati brojne crkvene zajednice, čemu doprinose i sve manje obitelji, kao i općenito bolja ekonomska situacija i manje čašćen svećenički status. Postoje i unutarnji razlozi zbog kojih je sve manji odaziv svećeničkoj službi: manjak vjere, izoliranost, klerikalnost, celibat, individualnost, pogrešno shvaćeni pojmovi slobode i spolnosti.²⁰⁹ Očito je kako suvremeni način života sve više šteti službi pa se snažnije zapaža sekularizacija službenika, kao i njihove krize. Društvo sloboda i novih mogućnosti dovodi do opadanja

KLER, *Prezbiter – Navjestitelj riječi, služitelj sakramenata...*, (2. poglavlje, Navjestitelji riječi, 21-33.); (3. poglavlje, Služitelji sakramenata, 34-48.)

²⁰⁴ Usp. IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 78.

²⁰⁵ Usp. *Isto*, 89. Otajstvo je vjere euharistija, ali je po odsjaju vjere i samo svećeništvo.

²⁰⁶ IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia. Enciklika o odnosu euharistije i Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 29-31., Svećenik je dar Crkvi koji ona prima po biskupskom apostolskom nasljedstvu koje ide sve do apostolâ.

²⁰⁷ Usp. Anton TAMARUT, *Euharistija. Otajstvo vjere i dar života*, Glas Koncila, Zagreb, 2004., 70-71.

²⁰⁸ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice. Naputak*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 3. Ovaj dokument je na tragu velike misionarske struje „*duc in altum*“ koja obilježava nužno djelo nove evangelizacije trećega kršćanskog tisućljeća.

²⁰⁹ Usp. Marijan JURČEVIĆ, Razlozi krize duhovnih zvanja, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2007.) 1, 58-59.

duhovnog i apostolskog žara.²¹⁰ Kongregacija za kler uočava opasnost i od pojave tzv. „klerikalizacije“ laika, a mnogi vjernici izlaze iz okvira onoga što nadilazi njihovu sakramentalnu ontološku sposobnost.²¹¹ Dokument zapaža kako očita kriza svećeničkog identiteta kao i razna obeshrabrenja mogu dovesti do izolacije, depresivnog fatalizma, rastrganog aktivizma, birokratizacije, funkcionalizma i menadžerskog planiranja.²¹²

Kao zaključak možemo iznijeti kako je u razdoblju u kojem je Crkvu vodio Ivan Pavao II. bilo mnogo hvalevrijednih poticaja za svećenički život i službu. Smjernice za zauzeto svećeničko služenje dolazile su od samoga pape, ali i od brojnih sinoda te osobito od Kongregacije za kler. Primjetno je kako se jasnije artikuliraju izazovi s kojima se svećenici suočavaju, kao i problemi u dubljem i smislenijem ostvarenju poziva. Crkva ozbiljnije uzima u obzir situaciju svećenikova života kao i brojne promjene koje su nastale u društvu te tako utjecale na navještaj vjere. Ipak, očite su brojne i ozbiljne teškoće s obzirom na svećenički identitet. One se ponajviše očituju u brojnim skandalima koji se počinju vezati uz svećenike, kao i u sve većem nepovjerenju koje društvo, ali često i vjernici, iskazuju prema služiteljima.

3.3.3. Od Benedikta XVI. preko Franje do koronakrize

Joseph Ratzinger postaje papa Benedikt XVI. 2005. godine i službu vrši do 2013. Kao najbliži suradnik Ivana Pavla II. bio je dobro upućen u sve izazove s kojima se Crkva suočava, a kao dugogodišnji prefekt Kongregacije za nauk vjere sudjelovao je u izradi brojnih dokumenata i govora svoga predhodnika. Pristup Bogu omogućava jedino Isus Krist, a pristup Kristu ostvaruje se po živom sjećanju Crkve, tako bi se ukratko mogao opisati Ratzingerov teološki program.²¹³ U tom teološkom kontekstu svećenik je svjedok Isusa Krista, a po Kristu je služitelj pozvan čitav svoj život predati Bogu.²¹⁴ Spasenjsko poslanje Isusa Krista temelj je

²¹⁰ Usp. Ivan BODROŽIĆ, Kriza u Crkvi između revnosti i konformizma pastira u društvu sloboda, u: *Bogoslovka smotra*, 89 (2019.) 3, 615.

²¹¹ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice*, 7. Laicima se doduše mogu 'ad tempus' povjeriti upravne zadaće, kao i duhovno animiranje, no ne mogu obnašati uloge potpune pastirske skrbi o dušama koja se zadobiva jedino sakramentalnim ređenjem (usp. br. 24.)

²¹² Usp. *Isto*, 29. Kongregacija želi svratiti pozornost na temeljne teološke vrijednosti misijskog poslanja, a svećenikovo biće promatra ontološki posličeno Kristu. Ta stvarnost predstavlja temelj na kojem počiva njegova služba zajednici u kojoj je pozvan biti čovjek vođenja i služenja svima. Identitet svećenika promatra se trodimenzionalno: pneumatološki, kristološki i ekleziološki (br. 5-9).

²¹³ Usp. Jan-Heiner TÜCK, Benedikt XVI. – der Theologenpapst. Kleines Präludium zu Größe und Grenze seines Pontifikats, u: Jan-Heiner TÜCK (ur.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Herder Verlag, Freiburg im B., 2013., 12.

²¹⁴ Usp. <https://www.katholisch.de/artikel/9509-so-denkt-benedikt-xvi-ueber-das-priesteramt> „So denkt Benedikt XVI. über das Priestertum“, Interview zum 65. Jahrestag der Priesterweihe des emeritierten Papstes mit Markus Schaller; sâm papa se odlikovao takvim pouzdanjem u Boga kada se, po izboru za papu u prvom obraćanju opisao kao "jednostavan i ponizan radnik u Gospodnjem vinogradu." U potpunosti se predao Bogu i upravo u Njemu našao slobodu za službu papinstva, ali i kasniju ostavku. (viđeno: 13. ožujka 2021.)

teološkog razmišljanja o svećeništvu, a kao vrsni intelektualac Ratzinger naglašava služenje istini kao bitnu sastavnicu svećeničke formacije. Benedikt XVI. se zalaže za jedinstvo apostolske službe: misionarska aktivnost nije postavljena paralelno uz liturgiju, nego obje čine živu cjelinu svećenikova poslanja.²¹⁵ Svećenički identitet očituje se osobito po propovijedanju i služenju, a propovijedanje treba biti utemeljeno na jasnim teološkim postavkama. Sve snažniji suvremeni izazovi kao i velik porast sekularizacije dovode svećenički identitet u tešku kušnju pa Papa zahtijeva sklad između molitve i apostolata. Benedikt XVI. molitvu i kontemplaciju imenuje pastoralni prioritetima kako se svećenički život ne bi izrodio u puki aktivizam.²¹⁶ Prezbyter mora postati stručnjak u promicanju čovjekova susreta s Bogom.

Dublje i sustavnije promišljanje o služiteljima bit će u središtu svećeničke godine (2009/10.) koja za cilj ima probuditi težnju prema duhovnom savršenstvu svećenika. Ta će se nakana posljedično očitovati i u snažnijem svjedočenju evanđelja.²¹⁷ Na poticaje iz godine svećeništva još ćemo se vraćati na narednim stranicama. Ovdje samo spomenimo kako je za uzor svećenicima istaknut sveti arški župnik Ivan Marija Vianey koji svećeništvo opisuje kao "ljubav Isusova srca", a svećenika kao upravitelja Božjih dobara.²¹⁸ Arški župnik primjer je svećeničke poslušnosti koja svoj puni izraz nalazi u svjesnom prihvatanju svakodnevnih zahtjeva službe. Sam papa već je u postsinodalnoj apostolskoj pobudnici „Sacramentum caritatis“ iz 2007. (plod *Jedanaeste opće sinode biskupa o euharistiji*), potvrdio stav poslušnosti, jer svećenik sebi uvijek iznova treba posvješćivati kako njegova služba ne smije u prvi plan stavljati njega samoga, nego Isusa Krista.²¹⁹ To se osobito izražava u poniznosti kojom svećenik predslavi liturgijski čin, jer se svaki pokušaj postavljanja samih sebe u središte

²¹⁵ Usp. Joseph RATZINGER, Eucharist and Mission, u: *Irish Theological Quarterly*, 65 (2000.) 1, 262.

²¹⁶ Usp. BENEDIKT XVI., *Address to the Clergy of the Diocese of Rome*, 13 May 2005.; u: *L'Osservatore Romano, English-language edition* (18 May 2005), 10. Molitva nije dodatak pastoralnom radu nego temelj. Biti pred Gospodinom je ono najvažnije.

²¹⁷ Usp. BENEDIKT XVI., *Pismo uz proglašenje svećeničke godine povodom 150. obljetnice smrti arškog župnika, sv. Ivana Marije Vianneya. Svećenici – neprocjenjivi dar za crkvu i čovječanstvo*, u: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html (viđeno: 13. ožujka 2021.).

²¹⁸ Usp. Bernard NODÉ, *Jean-Marie Vianney Curé d'Ars. Sa pensée e Son coeur*, Xavier Mappus, Foi Vivante, 1966., 98-100. Svećenik posjeduje ključ nebeskih blaga, ističe autor.

²¹⁹ Usp. BENEDIKT XVI., *Sacramentum Caritatis – Sakrament ljubavi. Postsinodalna pobudnica o euharistiji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (2. izdanje), 23. „Zbog toga preporučujem kleru da trajno produbljuje vlastitu euharistijsku službu kao ponizno služenje Kristu i njegovoj Crkvi... Zatose svećeniku valja trajno zalagati kako bi bio znak koji, poput podatnog oruđa u Kristovim rukama, ponovno upućuje na Krista.“ Spomenimo ovdje i Dvanaestu opću sinodu biskupa koja je 2008. govorila o riječi Božjoj u životu i poslanju Crkve. Istakla je da je Božja riječ neophodno potrebna za oblikovanje srca prezbitera, koji su poslužitelji Riječi pa su zato pozvani razvijati bliskost s Božjom riječju. Zato joj valja pristupiti poučljivim i molećim srcem, a ne samo egzegetski, da bi prodrila do njegovih misli i osjećaja. Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini – Riječ Gospodnja. Postsinodalna pobudnica o Riječi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 80.

protivi svećeničkom identitetu i njegovoj ulozi sluge. Još kao kardinal, Ratzinger je govorio o svećeništvu kao daru, koje nikada nije vlasništvo pojedinca ili izraz osobne moći.²²⁰ Po daru svećeništva služitelj postaje upravitelj Božjih tajna, dok euharistija sa sobom nosi i formativnu snagu: „Ako je slavimo pomnjivo i s vjerom, sveta je misa formativna u najdubljem smislu te riječi, jer potiče na suobličenje Kristu i utvrđuje svećenika u njegovu zvanju.“²²¹

Pred sami kraj Benediktove službe *Kongregacija za kler* pripremila je „Direktorij za službu i život prezbitera“, u kojem su sabrane najnovije spoznaje crkvenog Učiteljstva koji služi za izgrađivanje i posvećivanje svećenika u svijetu.²²² U perspektivi vjere i svoje službe važno je da svećenik izlazi ususret zahtjevima svakog pojedinca, upознаavajući jezik, kulturne spletove, humanističke znanosti, razne ideologije te sredstva društvene komunikacije jer sve te dimenzije snažno uvjetuju mentalitete ljudi.²²³ U svojoj službi svećenik će znati uzmaknuti pred napastima organizatorskog i čisto funkcionalističkog shvaćanja svećeništva, težeći nutarnjem počelu svoga djelovanja – pastirskoj ljubavi.²²⁴ Direktorij pruža i savjete za prikladnu trajnu izgradnju koji govore o načinima, organizaciji i sredstvima te odgovornim osobama formacije. Naglasak je stavljen na trajnu svećeničku izgradnju koja mora biti cjelovita: ljudska, duhovna, intelektualna, pastoralna, sustavna i personalizirana.²²⁵ Treba istaknuti i vrijednost dokumenta „Svećenik – služitelj Božjega milosrđa“, na koji smo se osobito osvrnuli u govoru o duhovnom vodstvu. Ovaj spis dragocjen je s obzirom na našu temu jer govori o svećeniku kao o duhovnom vodi za vjernike, osobito u vezi sakramenta ispovijedi.²²⁶ Drugi dio dokumenta govori posebno o duhovnom vodstvu čija je uloga bila zapostavljena u govoru o svećeništvu poslije Koncila. Trebamo još spomenuti kako Benedikt

²²⁰ Usp. Joseph RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar-Zagreb, 2001., 200.

²²¹ BENEDIKT XVI., *Sacramentum Caritatis*, 80.

²²² Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera. Predgovor*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013. Riječ je o posuvremenjenoj verziji Direktorija za službu i život prezbitera iste Kongregacije iz 1994. godine. Nastojalo se staviti naglasak na najvažnije aspekte učenja crkvenog Učiteljstva o svećeničkoj službi od 1994., s pozivanjem na glavne dokumente blaženog Ivana Pavla II. i Benedikta XVI. gdje se htjelo dozvati u svijest one temeljne doktrinarne sastavnice koje su u središtu identiteta, duhovnog života i trajne izgradnje prezbitera.

²²³ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 19-23., 44.

²²⁴ Usp. Nikola VRANJEŠ, Direktorij za službu i život prezbitera – glavni naglasci, u: *Vjesnik Riječke nadbiskupije*, 5 (2013.), 129-131

²²⁵ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 87-115., osobito 92. Kroz početnu formaciju ključno je da se dogodi sučeljavanje izbora za svećeništvo s drugim mogućnostima koji se nude mladoj osobi. Formacija zato treba omogućiti vrijeme za integraciju, prevladavanje i razumijevanje, dok će proces individualizacije kandidatu omogućiti osobni i zreli odgovor vjere; usp. Eva-Maria FABER, Suchen, was den Einsatz lohnt. Priesterausbildung im heutigen Kontext, u: *Geist und Leben*, 74 (2001.) 2, 124-125.

²²⁶ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa*, 9-17. Ta služba milosrđa otkriva važnost i aktualnost Kristova poslanja koje je djelatno u Crkvi po svećeniku, jer su njegovo svjedočanstvo i zauzetost prilika za otvaranje ljubavi i pomirenju.

XVI. u kontekstu godine vjere 2012/2013. naglašava svećeničku ulogu kao istinskog i vjerodostojnog svjedoka, osobito u poučavanju Drugog vatikanskog koncila i Katekizma Katoličke Crkve.²²⁷ Primjetno je kako se počela buditi svijest o potrebi snažnijeg govora o svećeniku kao duhovniku i svjedoku. Ova će tendencija biti dodatno osnažena u vremenu pape Franje.

Papa Franjo (Jorge Mario Bergoglio) u papinskoj je službi naslijedio Benedikta XVI. 13. ožujka 2013. U više navrata pokušao je osnažiti svećenički identitet svojim jedinstvenim i neposrednim govorom po kojem je u Crkvu uveo nov način komuniciranja. Svojom programatskom apostolskom pobudnicom „*Evangelii gaudium*“ progovara o navješćanju evanđelja u svijetu, naznačujući putove i prepreke za Crkvu koju poziva da izlazi u susret drugima.²²⁸ Pastoralnim se djelatnicima savjetuje da u djelovanju ne budu pretjerano zaokupljeni svojim slobodnim vremenom, raznim iskušenjima, niti neposrednim rezultatima, jer zla svijeta i Crkve ne smiju biti izlika za umanjivanje evangelizacijske zauzetosti i žara.²²⁹ Naime, radosti evanđelja kao i njezinom širenju ne smije se ništa pretpostaviti.

U kontekstu *XIV. opće redovite sinode biskupa* (2015.) koja je posvećena pozivu i poslanju obitelji u suvremenom svijetu, Franjo poziva svećenike da prate parove u prvim godinama braka kako bi muževi i žene obogatili i produbili svoju sakramentalnu odluku.²³⁰ Pastiri trebaju poticati obitelji osobito na ispovijed, duhovno vodstvo i sudjelovanje u duhovnim obnovama, težeći logici pastoralnog milosrđa.²³¹ Zatim je papa izvanrednu jubilejsku godinu 2015/16. posvetio Božjemu milosrđu, gdje na osobit način svraća pozornost na svećenike kao ispovjednike. Poziva ih da budu vjerodostojan znak Očeva milosrđa, kako bi ljudima pomogli doći u izravan doticaj s veličinom Božjeg milosrđa.²³² Franjo spominje kako svaki ispovjednik mora dočekati vjernike poput oca i tako očitovati milosrđe, stoga je u tu svrhu imenovao i misionare milosrđa.²³³ Ovo je važno s obzirom na naš govor o očinstvu koje je u prošlosti bilo gurnuto u stranu i zanemareno.

²²⁷ Usp. BENEDIKT XVI., *Porta fidei - Vrata vjere* - KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Nota s pastoralnim smjernicama za godinu vjere*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 43. Sadržaje Koncila valja produbiti kroz kateheze i homilije.

²²⁸ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 20-23.

²²⁹ Usp. *Isto*, 79-84.

²³⁰ Usp. FRANJO, *Amoris laetitia*, 211-217. Papa upućuje apel na snažniji predženidbeni pastoral i pastoral braka, koji će pomoći da parovi prebrode probleme i teške trenutke.

²³¹ Usp. FRANJO, *Amoris laetitia*, 227. i 307-312.

²³² Usp. FRANJO, *Misericordiae vultus - Lice milosrđa. Bula najave izvanrednoga jubileja milosrđa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., 17.

²³³ Usp. *Isto*, 17-18., Papa je u propovijedi na jutarnjoj misi 9. prosinca 2016. u Domu Svete Marte kazao: „Svećenici trebaju biti posrednici Božje ljubavi, a ne menadžeri koji misle na vlastiti interes.“ Papa je upozorio da ima „krutih“ svećenika koji opterećuju vjernike stvarima koje sami ne nose. Osim toga, upozorio je na iskušenje svjetovnosti koja svećenika pretvara u službenika i čini ga smiješnim.“ (vidi:

Kongregacija za kler daje još jedan dragocjen doprinos svećeničkom odgoju i izobrazbi u spisu 2017. - „Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“, koji poziva prezbitere na predaniju formaciju kako bi bili znak Božje ljubavi svakome čovjeku.²³⁴ Dokument daje važne smjernice nositeljima formacije, opisujući dijelove i etape formacije te ono što ih obilježava. I ovdje se od prezbitera, pored misijskog poleta i pastoralnog rada, traži da provode u djelo plodno duhovno očinstvo i tako izbjegnu napasti klerikalizma.²³⁵

Papa Franjo nije se ustezao jasno progovoriti i o skandalima kojima je posljednjih godina pogođena svećenička služba. To se osobito odnosi na seksualne prijestupe i sramote zaređenih služitelja i njihov odnos zlorabe vlasti, savjesti i seksualnosti prema žrtvama svećeničke pedofilije.²³⁶ Brutalnost globalnog fenomena pedofilije postaje sve ozbiljnija i skandaloznija u Crkvi jer je „apsolutno nekompatibilna s njezinim moralnim autoritetom i etičkom vjerodostojnošću. Posvećene osobe, koje je Bog izabrao da vode duše k spasenju, dopuštaju da njima ovlada njihova ljudska slabost ili bolest i tako postaju Sotonini instrumenti“ vrlo je jasan Franjo.²³⁷ Svećenik ovim grijesima baca veliku sjenu na svoj identitet, osobito kad je riječ o ulozi očinstva, o čemu ćemo više u poglavlju o celibatu. Papa se zauzima za provedbu nužnih reformi, kao i za obraćenje, transparentnost, iskrenost i solidarnost sa žrtvama.²³⁸ Grijesi pedofilije učinili su vjernike opreznijima, hladnijima i manje sklonima uspostavljanju veza, što svećenika zna voditi u dramu osamljenosti.

<https://ika.hkm.hr/novosti/svecenici-trebaju-biti-posrednici-bozje-ljubavi-a-ne-menadzeri/> (viđeno: 14. ožujka 2021.)

²³⁴ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i izobrazbi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017., 40.

²³⁵ Usp. *Isto*, 33., 51. Dokument razrađuje i sljedeće teme: svećenička zvanja (11-27.), temelji formacije (28-53.), početna i trajna formacija (54-88.), dimenzije formacije (89-124.), nositelji formacije (125-152.), organizacija studija (153-187.) te kriterij i norme (188-210.) Život u zajednici će za vrijeme početne formacije pomoći da se kandidati vježbaju u pravom duhovnom očinstvu.

²³⁶ Usp. FRANJO, *Govor svećenicima rimske biskupije tijekom tradicionalne pokorničke liturgije na početku korizme*, u: <https://www.vaticannews.va/hr/papa/news/2020-02/papa-franjo-govor-rimski-svecenici-ne-smiju-se-izolirati.html> Poticaj je pape Franje upućen svećenicima Rimske biskupije, tijekom tradicionalne pokorničke liturgije na početku korizme 2020. (viđeno: 18. ožujka 2021.)

²³⁷ FRANJO, *Pretvorimo zlo u pročišćenje*, Susret „Zaštita maloljetnika u Crkvi“ 24. veljače 2019., Rim, u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/cjeloviti-prijevod-govora-kojim-je-papa-zatvorio-susret-zastita-maloljetnika-u-crkvi-pretvorimo-zlo-u-prociscenje/> (viđeno: 26. ožujka 2021.) Crkva u opravdanom gnjevu naroda vidi odraz gnjeva Božjega, koga su izdale i uvrijedile te posvećene osobe; usp. Tonči MATULIĆ, Neki najrecentniji aspekti fenomena pedofilije Crkve, u: *Bogoslovska smotra*, 88 (2018.) 4, 899–914.

²³⁸ Usp. FRANJO, Pismo pape svećenicima prigodom 160. obljetnice smrti župnika Arškog, Rim, 2019. u: <https://ika.hkm.hr/dokumenti/pismo-pape-franje-svecenicima-prigodom-160-obljetnice-smrti-zupnika-arskog/> (viđeno: 26. ožujka 2021.) Spomenimo i XV. opću redovitu sinodu biskupa 2018. koja je govorila jo temi: „Mladi, vjera i razlučivanje zvanja“. Svećenici su spomenuti kao oni koji prate mlade u razlučivanju zvanja, a praćenje zahtijeva slušanje koje je usmjereno konkretnoj osobi; usp. FRANJO, *Christus vivit. Krist živi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019., 291-298.

Početak 2020. čitav svijet snažno je obilježila kriza pandemije COVID-19 ili tzv. *pandemija koronavirusa*, bolesti dišnih puteva, koja je zbog svoga brzog širenja prisilila veliki dio čovječanstva na život s ograničenjima, izolacijom i neizvjesnošću. Društvo se našlo pred novim fenomenom, koji je postao veliki izazov za svijet znanosti, zdravstva, gospodarstva i politike, dok su čitavi gradovi i naselja bili prisiljeni naglo mijenjati životne navike, smanjujući društvene kontakte i izlaske iz svojih domova. Koronakriza duboko je obilježila i svećenički život i njegov identitet.²³⁹ Papa je takvo stanje iskoristio da svećenike ohrabri i pozove na optimizam koji ne dopušta povlačenje i bijeg. Nametnuta i nužna distanca zbog opasnosti od zaraze, ne smije postati sinonim za okrenutost prema sebi ili zatvorenost jer takva stanja mogu voditi u umrtvljenost i uspavanost koje gasi misionarsko poslanje.²⁴⁰ Franjo je pritom pohvalno isticao svećenike koji su dijelili tjeskobne brige s obiteljima stradalih i bolesnih, te se tako stavili na velikodušno pastoralno raspolaganje.

Papa je početkom 2020. najavio i godinu posevećenu svetom Josipu, povodom 150. obljetnice proglašenja svetog Josipa općim zaštitnikom Katoličke Crkve. Ta godina ponudila je poticaje za osnaživanje svećeničkog identiteta, osobito kada je riječ o očinstvu. Franjo naglašava kako se u trenucima prihvatanja odgovornosti za život drugoga događa očinstvo, a svećenik bi se trebao ravnati prema biblijskim mjestima i preuzeti odgovornost za svoju zajednicu: „Ta u Kristu Isusu po evanđelju ja vas rodih!“ (1 Kor 4, 15), i: „Dječice moja, koju ponovno u trudovima rađam dok se Krist ne oblikuje u vama“ (1 Kor 4, 19).²⁴¹ U svakom ostvarenju očinstva valja imati na umu kako ono nema nikakve veze s posjedovanjem, već je „znak“ koji upućuje na veće Božje očinstvo.²⁴² Papa ističe svetoga Josipa za uzor svećenicima, osobito u duhovnom životu i razlučivanju te u velikodušnom čuvanju povjerene zajednice koje traži odricanje od sebe.²⁴³

Zaključno primjećujemo kako je svećenička formacija u desetljećima nakon Koncila nedovoljno naglašavala vidik duhovnog vodstva vjernika, ali i teme svećeničkog očinstva. Znatniji pomaci s obzirom na ove teme počeli su se događati posljednjih godina za vrijeme

²³⁹ Usp. Josip BOŠNJAKOVIĆ, *Odnos svećenika prema Bogu, drugima i samome sebi u vrijeme Covid-19. Predstavljanje rezultata istraživanja*, 61. Teološko-pastoralni tjedan, Crkva u svijetu kriza ljudske patnje, u: <https://www.youtube.com/watch?v=n2jVkoy8qzM> (videno 25. lipnja 2021.)

²⁴⁰ Usp. FRANJO, *Svećenicima o pandemiji i perspektivama nakon nje (Pismo svećenicima rimske biskupije)*, u: <https://www.glas-koncila.hr/papa-franjo-svecenicima-o-pandemiji-i-perspektivama-nakon-nje-zahitjeva-se-mudrost-dalekovidnost-i-zajednicki-trud/> (videno: 24. ožujka 2021.)

²⁴¹ Usp. FRANJO, *Patris corde*, 7. u: <https://ika.hkm.hr/novosti/apostolsko-pismo-pape-franje-patris-corde/> (videno 25. lipnja 2021.)

²⁴² Usp. *Isto*, 7.

²⁴³ Usp. FRANJO, *Govor svećenicima belgijskog papinskog zavoda*, u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/papa-franjo-svecenicima-tri-su-stvari-koje-po-uzoru-na-sv-josipa-treba-imati-na-umu/> (videno: 27. ožujka 2021.)

pape Franje, kao i zauzetijim govorom Kongregacije za kler. Zasigurno da snažnije bavljenje duhovnim vodstvom, kao i povratak očinskom elementu svećeničkog poziva mogu svećenicima pomoći u nadvladavanju krize identiteta, kao i u suočavanju sa sve zahtjevnijim izazovima. Na tome tragu gradit ćemo i naredne cjeline našega istraživanja.

3.4. Celibat. Ključ krize svećeničkog očinstva?

S obzirom na našu temu važno je raspraviti o ulozi i vrijednosti celibata koji je osobito važan u kontekstu govora o duhovnom očinstvu. Naime, primjetno je kako upravo pitanja koja se odnose na celibat bitno utječu na shvaćanje očinske uloge svećenika. Katolička Crkva uči i praksom potvrđuje da je unutar zapadnog obreda Katoličke Crkve svećeničko zvanje usko povezano s pozivom na življenje celibata. Ovdje nećemo zalaziti dublje u temu celibata, nego dati samo jedan kratki povijesno-biblijski pregled, zadržavajući se potom na suvremenim izazovima za celibat, kad je riječ o temi očinstva i duhovnog vodstva. Stvarnost celibata čini se aktualnom u svakom vremenu, a u samoj raspravi postoje mnoga proturječna mišljenja o samom podrijetlu i razvoju celibata. Stoga smo danas često svjedoci pravog napada dominantne kulture na vrijednost djevičanstva i celibata.

Celibat, shvaćen najopćenitije kao stroga obveza katoličkih svećenika da se ne žene,²⁴⁴ posljednjih se desetljeća stavlja pod veliki upitnik. Događa se to pod utjecajem sve snažnijeg hipererotiziranja cijeloga društva. Celibat kao da postaje "krivac" za sve propuste i promašaje klerika. Postmoderna kultura gleda sa sumnjom, pa čak ismijava vrijednost djevičanstva, dok su trajna prisutnost poruka seksualne konotacije u medijima i u oglašavanju elementi koji ne olakšavaju osobni izbor i odluku o celibatu.²⁴⁵ Celibat je za neke glavni krivac rastuće krize svećeničkog poziva, nedostatka svećenika i dokaz svega onoga što u Crkvi nije evanđeosko: prisila, mržnja prema tijelu, zapostavljanje žena, pedofilija, izričaj nezrelosti.²⁴⁶ U svjetlu trenutno vrlo izazovne situacije s obzirom na celibat postoji potreba da se snažnije uzme u obzir novi kulturni kontekst i na njega adekvatno odgovori. Svakako da jedino prikazivanjem

²⁴⁴ Usp. Vladimir ANIĆ, *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 169.

²⁴⁵ Usp. Salvatore CIPRESA, *Ragioni teologiche e opportunità pastorali*, u: Salvatore CIPRESA (ur.), *Celibato e sacerdozio*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008., 49-51.; usp. Laurent TOUZE, *Las edades del celibato: madurar con, por y en Cristo*. Estudios recientes sobre la teología del celibato sacerdotal, u: *Scripta Theologica*, 50 (2018.) 1, 99-119.

²⁴⁶ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2., 313. Crkva bi mogla promisliti ima li postojeća obveza celibata za svećeništvo još smisla, ako li se celibat shvaća kao isključivi izričaj moći, oholosti ili kao sigurno utočište za homoseksualne osobe, usp. Helmut KRAMER, *Scelta irrevocabili. Pretese di un'ideologia o aiuto per la formazione della propria personalità cristiana?*, u: Tullo GOFFI (ur.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia, 1976., 117-137.

činjenica i odredaba Crkve od početka pa do danas, slijedeći teološka obrazloženja, možemo imati ispravan uvid i razumijevanje ove prijemne institucije.²⁴⁷

3.4.1. Kratki biblijski i povijesni prikaz celibata

Dobro je na početku naglasiti kako celibat ne postoji isključivo unutar Katoličke Crkve i svećeništva. Naime, može se naći i u drugim religijama npr. kod budističkih redovnika i indijskih asketa, gdje je takvo stanje posljedica ideje o bezbračnosti koja je povezana sa služenjem i predanjem božanstvu. U povijesnom dijelu ćemo celibat dobrim dijelom predstaviti kroz pojam uzdržljivosti (koja kao podskup uključuje i čistoću), a tek kasnije, dolaskom do kršćanstva postupno će se sve jače naglašavati pojam celibata. Primjetno je kako se gotovo kod svih drevnih naroda i religija njeguje mišljenje da je pobjeda osjetnih moći savršeniji oblik življenja.²⁴⁸ Tales, Pitagora, Platon, Aristotel i Epikur kao poznatiji pojedinci grčke povijesti, živjeli su u uzdržljivosti i dalje je preporučivali. Rimska je kultura ideal potpune čistoće promatrala u božici Vesti, kojoj su služile vestalke do tridesete godine života, a po potrebi i duže.

Unutar židovskog svijeta primjetni su „eseniti“, kao zasebna skupina odijeljena od praktičnih Židova. Eseni su okupljeni u Kumranu, a prozvali su se i „svetima“, a unutar sebe oživotvoruju dvije grane - monašku i obiteljsku.²⁴⁹ Na njihovim zajedničkim „gozbama kruha i vina“ (koje su oponašale hramsko bogoslužje), pripušteni su bili jedino muškarci koji su bili oslobođeni tjelesnih mana pa su se kao takvi nalazili u stanju obredne čistoće. Također, poznata je bila praksa „eunuha“ koji su se kastracijom (sakaćenjem) učinili nesposobnima za reprodukciju.²⁵⁰ Takva praksa službeno je bila zabranjena kod Židova, no postojala je u okolnim narodima. Naime, često bi se hramski službenici samokastracijom posvetili božanstvu i na taj način pokušali steći svetost i ugled, uzdižući se iznad „običnoga“ puka. Nerijetko su upravo eunusi postajali dvorski službenici. Neka biblijska mjesta ublažuju praksu

²⁴⁷ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika. Povijesni razvoj i teološki temelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., 5.

²⁴⁸ Usp. Dominik CESTAR, *Caelibatus sacerdotalis. Diplomski rad*, KBF Zagreb, 2021., 3-4.; usp. Elizabeth ABBOTT, *Povijest celibata*, Vbz, Zagreb, 2007., 173-206. Brahmanci su također tražili odricanje od intimnih odnosa sa osobama suprotnog spola. Kultura Perzijanaca tražila je strogo djevičanstvo i život u potpunoj čistoći od onih koji su se željeli riješiti robovanja materijalnom svijetu.

²⁴⁹ Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani. Izvori i početak Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 106-108., usp. Stefan HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998.

²⁵⁰ Usp. Bonifaz KOTTER, Eunuch, u: *Lexikon für Theologie und Kirche X.*, (ur. Josef HÖFER – Karl RAHNER), Herder, Freiburg im B., 1959., 1183.

eunuha, iako vjerojatno smjeraju na djevičanstvo radi Gospodina, a ne na tjelesni vid kastracije (usp. Iz 56,4-5, Mudr 3,14).

Svećeništvo Starog zavjeta prenosi se generacijama i povjerava Levijevu plemenu. Služba je bila nasljedna po muškoj liniji i nije se mogla steći ni odbaciti. Naime, Levijevo se svećeništvo ženi i ima potomstva, tj. potreban im je brak kako bi se pleme sačuvalo i prenosilo. Bili su jedino izraelsko pleme koje nije dobilo određeni teritorij kod razdiobe zemlje kada je Jošua uveo Izraelce u zemlju Kanaan (Jš 13-21). Levijevci su vršili posebne religijske dužnosti za sva izraelska plemena i za tu službu im je ostatak naroda davao desetinu.²⁵¹ Pozvani su na obrednu čistoću koja je opisana u Levitskom zakoniku (Lev 8-10), a svećenička je posveta uključivala pomazanje prilikom preuzimanja službe. Svećenik je morao biti bez tjelesne mane, neporočan u vjeri i oženjen čistom djevicom. Za vrijeme službovanja u hramu apstinirao je od vina i spolnih odnosa i u čistoći služio Božjem žrtveniku.

Ako načinimo iskorak u Novi zavjet onda svakako ponajprije treba uočiti evandeoski odlomak Mt 19,10-12,²⁵² u kojem nailazimo na najizravniji novozavjetni govor o celibatu. Ovo je ujedno najvrjednije i najodlučnije biblijsko uporište djevičanskog načina života. Govor se nadovezuje na temu nerazrješivosti ženidbe, a Isus navodi tri kategorije ljudi koji ne stupaju u ženidbu. Prvi su nesposobni ili uškopljenici, tj. eunusi. To su oni sa tjelesnim nedostatkom ili pak sa zaprekom od samog rođenja zbog anomalija. Druga kategorija su oni koje su ljudska zloba ili okolnosti života spriječile i onesposobile za ženidbu. U ova prva dva slučaja riječ je o stanju prisile, a ne o dragovoljnom izboru za stanje beženstva. Treća kategorija spomenuta u Matejevom odlomku oni su koji ne stupaju u prirodnu ženidbenu zajednicu zbog „višeg“ cilja. Razlika u usporedbi s prve dvije skupine jest u dragovoljnosti prihvatanja („sami sebe onesposobiše“) i u nadnaravnom karakteru njihove odluke („poradi Kraljevstva nebeskoga“).²⁵³ Dragovoljci iz ove treće kategorije moraju ponajprije biti motivirani za odluku beženstva, a tek onda slijedi odgovor u obliku objektivne svrhovitosti njihova puta i izbora. Takva motivacija neodijeljena je od odvažnosti i snage duha koje se

²⁵¹ Usp. Adalbert REBIĆ, *Biblijske starine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. 202-204., Prvi Levijevi potomci bili su zaduženi za čuvanje „Kovčega Saveza“, najsvetijeg predmeta i znaka Božje prisutnosti u narodu. Iz toga plemena bili su i Mojsije i Aron, prvi svećenik u Izraelu.

²⁵² Kažu mu učenici: »Ako je tako između muža i žene, bolje je ne ženiti se.«¹¹ A on im reče: »Ne shvaćaju toga svi, nego samo oni kojima je dano.«¹² Doista, ima za ženidbu nesposobnih koji se takvi iz utrobe materine rodiše. Ima nesposobnih koje ljudi onesposobiše. A ima nesposobnih koji sami sebe onesposobiše poradi kraljevstva nebeskoga. Tko može shvatiti, neka shvati.«

²⁵³ Usp. Dominik CESTAR, *Caelibatus sacerdotalis*, 19-20. Sveto pismo poznaje kastraciju kao takvu (usp. Lev 22,24), no ne i samokastraciju, samim time „sami sebe onesposobiše“ poželjno je promatrati u prenesenom, duhovnom, nadnaravnom značenju.

moгу pronaći jedino u dubokoj vjeri. Isus ove riječi upućuje svojim učenicima, dakle izabranom krugu ljudi kojima je u više navrata govorio nasamo. Svjestan je činjenice kako svi ne shvaćaju novinu i zahtjevnost njegova govora. Međutim, tim evanđeoskim odlomkom sâm Gospodin opravdava svoj vlastiti način celibatskog života koji je „poradi kraljevstva nebeskoga“.²⁵⁴ Dakle, celibat ili beženstvo prihvaća se „radi“ (grč. *diá*) kraljevstva nebeskoga što ovom govoru daje odnos uzročnosti. Ako se nešto prihvaća radi nečega drugoga, tada se to prvo zasniva i ima svoj (ontološki) temelj u ovom drugom, pa se stoga celibat prihvaća, temelji i zasniva jedino radi kraljevstva nebeskoga koje je krajnji cilj življenja.

Odmah iza Matejeva teksta, sveti Pavao u poslanici Korinćanima (7,1-40) nudi jedan od ljepših dokaza za uzvišenost djevičanstva. Pavao na svom drugom misijskom putovanju zastaje u Korintu i utemeljuje novu kršćansku zajednicu koju sačinjavaju pokršteni pogani. Unatoč prihvaćanju Radosne vijesti oni i dalje baštine određene poroke poganskog života. Jedno od gorućih pitanja jest i ono o bračnoj vjernosti, o jedinstvu i nerazrješivosti braka. Stoga Apostol daje objašnjenje ženidbe i djevičanstva u svjetlu Objave, tumačeći vrijednost celibata i djevičanstva, koje i sâm Pavao živi. Poziv i briga celibatarca su nadnaravni, jer ima poziv od Gospodina i zato je oslobođen tjelesnih briga oko sebe, ali i svoje obitelji. Duhovno zvanje u tom kontekstu nije prvotno motivirano askezom, kao što je to slučaj u drugim religijama, nego je odraz velike ljubavi.²⁵⁵ Stanje djevičanstva prema tome omogućuje posvemašnje izručenje osobi Isusa Krista.

Novozavjetno je svećenstvo pozvano sudjelovati u Kristovu svećenstvu. Dok u Starom zavjetu svećenik obavlja ograničenu i privremenu službu u hramu, svećenik Novog zavjeta vrši neprekidnu službu. Krist naime želi cijelu dušu, srce i tijelo onoga koji je krenuo za njim kao svjedočanstvo života po duhu, a ne tijelu (Rim 8,8).²⁵⁶ Ako je istina da ne možemo biti sigurni u bračnu situaciju učenika u trenutku kada su pozvani, sigurni smo da je Isus tražio da se, od susreta s njim pa nadalje, odreknu obiteljskog i bračnog života. Za one kojima je namjeravao povjeriti službu, tražio je potpuno odricanje koje je podrazumijevalo celibatarni način života. Ova hitnost i važnost Isusova poziva otkriva kakvo je novo kršćansko svećenstvo: ono zahtijeva potpuno predano služenje kraljevstvu koje dolazi.²⁵⁷ Isus je svojim životom posvetio celibat i preporučio ga drugima. „Mislim da ni vrelo neraspadljivosti, sam Gospodin naš Isus Krist, zato nije došao u svijet bračnim putem da bi načinom utjelovljenja

²⁵⁴ Usp. IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi (Svezak I.)*, Verbum, Split, 2012., 19., usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 191.

²⁵⁵ Usp. Klaus BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloher Verlagshaus, München, 2011., 585-589.

²⁵⁶ Usp. Salvatore CIPRESA, *Ragioni teologiche e opportunità pastorali*, 62-63.

²⁵⁷ Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 301-302.

istaknuo ovo veliko otajstvo“ govori Grgur iz Nise u prilog Kristovom celibatarnom načinu života.²⁵⁸ U novozavjetnom kontekstu treba još istaknuti odlomke Lk 14, 25-27 i Lk 18, 29-30 koji pozivaju na savršeno nasljedovanje koje uključuje odricanje od svega i nošenje križa. Osobito teološki vrijedan doprinos svećeništvu je poslanica Hebrejima, s naglaskom na 7. poglavlje, gdje je protumačen novina Kristova svećeništva u odnosu na Stari zavjet.

Zanimljivo je s obzirom na našu temu uočiti kako se pojavak Crkve, a onda i kršćanskog oblika celibata zbiva u okruženju Rimskog Carstva i rimskog zakonodavstva. U tom vremenu osobe koje nisu sklapale brak, tj. neženje - celibatarci pa čak i mlade udovice, bile su sankcionirane zakonima. Time su rimski vlastodršci pozivali na građansku odgovornost u svrhu prokreacijske politike i pokušali spriječiti trend depopulacije Carstva.²⁵⁹ Iz poapostloskog doba ostala su svjedočanstva sv. Ignacija Antiohijskog (umro 107.) i Polikarpa (umro 155.) koji govore o vrijednosti uzdržljivosti zahtijevajući od đakona posvemašnju čistoću.²⁶⁰ Vladalo je nedvojbeno mišljenje kako posvećenje Bogu (celibat) i bračne naslade ne idu zajedno. O uzdržljivosti progovara i Herma (oko 145. godine) u svom djelu „Pastir“, govoreći da je uzdržljivost „kći vjere“ i tko ju slijedi postaje sretan.²⁶¹ Iako se još izričito ne govori o celibatu, primjetno je kako govor o uzdržljivosti predstavlja zametak i plodno tlo za razvoj misli i prakse institucije celibata. Nije bilo općenitog, proglašenog zakona za cijelu Crkvu, pa su zato ključnu ulogu odigrale pokrajinske sinode u svom partikularnom zakonodavstvu.

Tertulijan (oko 150/160 - oko 230), ranokršćanski pisac i dobar poznavatelj prava, svjedoči o mnogim svećenicima koji su živjeli uzdržljivo, a u svome spisu „*De exhortatione castitatis*“ (Pobudnica za čistoću), u kojem se obraća svome prijatelju udovcu, drugi brak izjednačava gotovo s preljubom.²⁶² Klement Aleksandrijski (oko 150. – 215.) bori se protiv gnostičkih teorija o braku, pa ga brani i preporučuje, smatrajući ga djelom suradnje sa Stvoriteljem. Možda upravo zbog te polemike, iako veoma cijeni djevičanstvo, ne smatra ga savršenijim izborom od braka.²⁶³ Origen (185. – 253.) reformator aleksandrijske škole, plodan pisac i propovjednik, zaređen je za svećenika usprkos samoosakaćenju. Iz njegovih spisa u

²⁵⁸ GRGUR IZ NISE, *Spis o djevičanstvu*, Symposion, Split, 1982., 111. (preveo Marijan Mandac)

²⁵⁹ Usp. „Lex Papia Poppaea“ donesen godine 9. u vrijeme vladavine cara Augusta koji je nadopunio prijašnje „Lex de Maritandis Ordinibus“ i „Lex Iulia de Adulteriis Coercendis“

²⁶⁰ Usp. Ivan Petar BOCK, O postanku i razvitku crkvenog celibata II., u: *Obnovljeni život*, 4. (1923.) 4, 205-206. Autor spominje i doprinos Klementa Rimskog i Justina koji su se u borbi s tjelesnim mislima i požudama zauzimali za ostajanje u djevičanstvu koje snažnije povezuje s Bogom.

²⁶¹ Usp. Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Apostolski oci III. - Crkveni oci. Knjiga 3.*, Verbum, Split, 2010., 82-83.

²⁶² Usp. Christian CONCHINI, *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, Noa Millenium Romae, Roma, 2011., 172-175.

²⁶³ Usp. Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 108.

kojima govori o svećenicima i njihovoj posevećenost molitvi, primjetno je kako je svećenička suzdržanost na neki način javno poznata disciplina.²⁶⁴

Prvi pokušaji primjene celibata kao svećeničke obveze uočavaju se na početku 4. stoljeća. Iako je običajno pravo s obzirom na celibat počelo prevladavati već u 3. stoljeću, sinoda u Elviri (oko 306-312.) zahtijevala je uzdržljivost (odricanje od bračnog odnosa). Kanon 33. koncila u Elviri, pod naslovom „O biskupima i poslužiteljima (oltara) koji se, naime suzdržavaju od svojih supruga“, ističe se kao prvi poznati zakon o celibatu, koji svim klericima nalaže suzdržavanje od žene ili u suprotnom trebaju biti uklonjeni iz službe i staleža.²⁶⁵ Iz tih prvih zakonskih tekstova proizlazi sljedeće kako zaključuje Stickler: „mnogi, ako ne i većina viših klerika ondašnje španjolske Crkve bili su „viri probati“ tj. oženjeni prije ređenja. No, bili su dužni da se nakon ređenja za đakone, svećenike i biskupe potpuno odreknu (iz)vršenja braka i da se pridržavaju stroge uzdržljivosti.“²⁶⁶ I u afričkoj je Crkvi tih godina veliki dio višeg klera bio oženjen prije ređenja, možda i većina. Propisati celibat na razini cijele Crkve nije uspjelo sinodi u Niceji (325.), da bi zatim papa Siricije u dva pisma iz 385. i 386., ponovno potvrdio smjernice Rimske Crkve za obvezatnost celibata.²⁶⁷ Pri tome ističe novost svećeništva Novoga zavjeta, pozivajući se na "dugu tradiciju" o čemu je između ostalog svjedočio sveti Irenej (130-202.), učenik svetog Polikarpa, koji je predao nauk svetog Ivana Evanđelista. Papa je svjestan činjenice kako su tada neki svećenici i đakoni imali djecu i nakon ređenja.

U daljnjem tijeku povijesti osobito će „velika četvorica“ - Ambrozije, Jeronim, Augustin te papa Grgur Veliki pozivati klerike na suzdržljivost i beženstvo. Ambrozije (340.-397.) koji je bio jedan od najznačajnijih ljudi Crkve svoga vremena, izričito govori kako poslužitelji oltara koji su bili oženjeni prije ređenja ne smiju dalje živjeti u braku.²⁶⁸ Sveti Augustin (354.-430.) daje doprinos na ovu temu svojim spisima „O uzdržljivosti“ i „O svetom djevičanstvu.“ Jeronim (347.-420.) u „*Adversus Vigilantium*“ (406.) ponavlja obvezu poslužitelja oltara za stalnu suzdržljivost i kaže pri tome da je praksa Crkve Orijenta, Egipta i Apostolske stolice da primaju samo klerike koji su nevini i suzdržljivi, ili ako su bili oženjeni, da su se odrekli braka.²⁶⁹ Potrebe za donošenjem jasnijih disciplinski normi za život klerika

²⁶⁴ Usp. Christian CONCHINI, *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, 185.

²⁶⁵ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, 119.

²⁶⁶ Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 14.

²⁶⁷ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Celibato sacerdotale e voto di castità*, u: Salvatore CIPRESA (ur.), *Celibato e sacerdozio*, 91.

²⁶⁸ Usp. Christian COCHINI, *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, 329-347.; usp. Anto MIŠIĆ, O naravi i stupnjevima zaređenih službenika u pismima sv. Jeronima, u: *Obnovljeni život*, 75. (2020) 2, 197–213.,

²⁶⁹ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Celibato sacerdotale e voto di castità*, 92.

počele su prestankom progona. Naime, nakon što je kršćanstvo dobilo slobodu i povlastice od svjetovnih vladara dolazi do slabljenja duhovnosti klera koji se počesto počinje baviti profanim poslovima i brigom za materijalna dobra.²⁷⁰ Zbog većeg broja obraćenja a time i brojnijih svećeničkih ređenja, dolazi i do češćih prekršaja obveze celibata. Zato sabori i pape nastupaju sve odrješitije pisanim zakonima ili naredbama, a nerijetko se traže i sankcije kao što su otpuštanja iz kleričkog staleža. Šesti kartaški sabor 401. g. upozorava više klerike na uzdržavanje od svojih žena. U suprotnom se kao kazna predviđa skidanje s crkvene službe.

Razdoblje od 5. do 11. stoljeća ostat će obilježeno kao teško razdoblje za celibat jer je bio sve više zapušten, a čak su i pojedini Petrovi nasljednici doprinijeli takvome stanju. Unatoč poteškoćama, ispravno shvaćeni klerički celibat ostao je očuvan, ponajviše autoritetom crkvenih sabora. Trulski sabor (692.) izazvao je spor i očitovao različite stavove prema praksi celibata između istoka i zapada. Sabor je dao pravo oženjenim muškarcima (na istoku) da postaju svećenici i đakoni, a za onoga tko bi svećenika nastojao odvojiti od njegove žene određuje se ekskomunikacija. Ova razlika između istoka i zapada još više dolazi do izražaja pred kraj 10. i početkom 11. st. Od zapadnjaka se u ovom razdoblju razvoja celibata traži spremnost na posluš i potpunu obvezatnost viših klerika na savršenu čistoću koja proizlazi iz obećanja danih na ređenju. Konačno će Rimski sabor 1074. propisati celibat za sve klerike (biskup, prezbyter, đakon, subđakon), a zajednički život sa ženom označiti kao zapreku za ređenje.²⁷¹ Suzdržljivost posljednjih četiriju redova kleričke službe pokazuje se kao obveza koja se izvodi i preuzima iz početaka Crkve, tj. kao usmeno tradicijsko dobro koje se dalje predavalo.

Jedna od najvećih kriza s obzirom na suzdržljivost klerika na području zapadne Crkve dogodila se neposredno pred i za vrijeme reforme, koju je proveo papa Grgur VII. (1073-1085.) te koja je poznata kao Grgurovska reforma.²⁷² Krizom su bila osobito pogođena područja Europe u kojima je prodrlo crkveno beneficijastvo, tj. davanje povlastica koje je bilo zastupljeno u javnom i privatnom životu Crkve. Ta pojava često sa sobom nosi nepripremljene i nedostojne kandidate za duhovnu službu. Važna posljedica grgurovske reforme upravo je odredba, svečano izrečena na II. Lateranskom saboru (1139.), da su sklopljeni brakovi viših klerika kao i redovnika (s vječnim zavjetima) ne samo kao do tada

²⁷⁰ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 19-23. Papa Inocent I. (401-417.) između 400. i 405. godine u pismu "Dominus inter" biskupu Galiju daje do znanja kako zna za pojedine biskupe koji su počeli popuštati u stezi s obzirom na celibat. Očinski potiče sve klerike da slave sakramente u nevinosti.

²⁷¹ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 22-24.

²⁷² U prilog ovoj tvrdnji govori i pismo "Ad splendidum nitentis" koje papa Leon IX. upućuje Petru Damianiju (1054.). U njemu je govora o grešnom načinu života klerika kroz četiri vrste odvratnosti, usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, 688.

nedopušteni, nego odsada i nevaljani.²⁷³ U to vrijeme započeo je razvoj crkvenog prava, kojeg je osobito obilježio Gracian, kamaldolenski monah. On je oko 1142. sastavio svoju „Concordia discordantium canonum“ u kojem obrađuje i pitanje obveze kleričke suzdržljivosti.

IV. Lateranski sabor (1215.) u kanonima 14-16. govori o pravilima ponašanja za kler uključujući i odredbe protiv nepravilnosti u življenju celibata. Inocent III. htio je do kraja suzbiti praksu po kojoj su svećenici vršeći službu nastavili živjeti u braku, a što je bila česta pojava u zemljama poput Engleske ili Danske.²⁷⁴ Hereze i šizme, kao pojava valdenza i albigenza tijekom 12. i 13. st. ustvari su reakcije na trenutni život Crkve, a osobito na mnoge slabosti i nedosljednosti unutar svećeničkog staleža. Klerička nedosljednost ima zajedničku poveznicu s krivovjernima pokretima u kreposti vjere. Ovdje se očituje tzv. linearna proporcionalnost, jer ondje gdje vjera popušta, popušta i otpor putenosti i nemoralu. Celibatski način života može se živjeti samo u gorljivoj vjeri, koja je u suprotnosti naravnoj ljudskoj slabosti i tjelesnosti.

Tridentski sabor (1545.-1563.), koji je bio odgovor na teološke i ekleziološke izazove što ih je postavila Reformacija, najvećim je dijelom zaokupljen pitanjem discipline. Sabor je zaključio da se anatemom kazni svakog klerika ili svečano zavjetovanog redovnika koji bi, makar i samo pokušao, sklopiti ženidbu.²⁷⁵ Takvoga bi se smatralo krivovjercem. Također, 15. srpnja 1563. odobreno je 18 Dekreta „De reformatione“ na XXIII. zasjedanju. Određena je obveza za sve biskupije da osnuju sjemenište namijenjeno formaciji kandidata za svećeništvo, a što će kasnije preuzeti Zakonik kanonskog prava.²⁷⁶ Dakle s Tridentom konačno prestaje praksa ređenja „viri probati“. Primjetno je kako saborski oci zakon o celibatu nisu promatrali samo kao dio strogoga crkvenoga zakona, već kao apostolsko nasljeđe. Djevičanstvo, odnosno celibat predstavljeni su kao savršeniji stalež za ostvarivanje kršćanske vjere i

²⁷³ To je dalo povoda, danas još daleko rasprostranjenom nesporazumu da je celibat viših klerika uveden tek na II. lateranskom koncilu, što je netočno. Usp. Alfons Maria STICKLER, *Sacerdote et Celibato – presupposti storico-giudici della riforma gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII*, u: *Studi Gregoriani*, XIII (1989.), 3. 394-408.

²⁷⁴ Usp. Paul CHRISTOPHE, *La chiesa nella storia degli uomini. Dalle origini alle ogie del Duemila*, SEI, Torino, 1982., 279-280.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Celibato sacerdotale e voto di castità*, 93.,

²⁷⁵ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, 1809. Još neki propisi iz Tridentskog kodeksa (kann. 1072-1073): 1) Klerik s višim redovima ne može nikako sklopiti valjanog braka; 2) Klerik s nižim redovima može sklopiti brak, ali je nesposoban za više redove; 3) Oženjen čovjek ne može biti zaređen, osim ako mu žena ode u samostan ili položi zavjet potpune čistoće.

²⁷⁶ Usp. CODEX IURIS CANONICI, *Pii X P. M. iussu digestus, Benedicti P. XV auctoritate promulgatus, praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo P. Card. Caspari auctus*, TPV, 1948., can. 1354, § 1; Usp. Nikola ŠKALABRIN, *Biskupijsko sjemenište u Đakovu – od osnutka do 1918.*, u: *Diacovensia*, 14 (2006.) 2, 215-257.

kršćanskog odnosa s Bogom.²⁷⁷ U tom kontekstu Raguž tumači: „Boga se može jednako snažno ili nikako ljubiti, bilo u celibatu bilo u braku. Celibat je pak savršeniji stalež na razini znaka, jer se u celibatu čovjek na vidljiv način izravno sjedinjuje s Bogom, odnosno potvrđuje da se s Bogom može i treba sjediniti izravno, jer se s Bogom ništa ljudsko ne može usporediti.“²⁷⁸

Crkva se i u idućim vremenima uvijek držala tradicije celibata, pa tako i u krizi uzrokovanoj prosvjetiteljstvom u francuskom kleru, tijekom revolucije krajem 18. i početkom 19. stoljeća.²⁷⁹ Bilo je pokušaja koji su se zalagali za ukidanje celibata klerika, kao što su „Baden-würtemberška nastojanja“ pod Grgurom XVI., ili „Jednota-pokret“ u Češkoj za vrijeme Benedikta XV.²⁸⁰ Pio IX. 1846. u okružnici "Qui pluribus" oštro osuđuje krivovjerni nauk prema kojem se traži ukidanje celibata za svećenstvo, dok Pio X. 1907. u dokumentu "Pascendi" govor o ukidanju celibata naziva bludnjama modernista.²⁸¹ Kodeks kanonskog prava iz 1917. kaže da viši redovi klerika ne mogu sklopiti ženidbu i obvezatni su obdržavati čistoću uzdržljivosti (II., kan. 132, §1). Kodeks također navodi kako klerici ne smiju dijeliti zajednički suživot niti pohoditi ženske osobe (priležnice) koje bi ih mogle sputavati u ćudorednom životu.²⁸²

Crkva nikada nije dovodila u pitanje primjenu zakona o celibatu unatoč brojnim pritiscima. Također, nije dopustila da se odstupi od discipline u bitnim točkama. Naime, nikada se nije tolerirao brak nakon svećeničkog ređenja. Tijekom stoljeća disciplina je postajala stroža te je bilo sve manje naklonosti za ideju zaređivanja oženjenih muškaraca. U povijesti primjene celibata zapaža se učestalo ponavljanje uputa i direktiva s obzirom na celibat, kao i izričite aluzije na nepoštivanje crkvenih odredbi i brojne prijestupe. Sve to ukazuje na činjenicu da je celibat bio počesto nepoštivan i kršen.²⁸³ Daleko od toga da se Crkva prepustila utjecaju neuspjeha i kapitulirala pred teškoćama. Prije da je nastavila borbu za svoje vrednote, posvećujući se neprestanoj reformi same sebe. Slično čini Drugi vatikanski

²⁷⁷ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, 1810.

²⁷⁸ Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 315-316. usp. Karl RAHNER, Über die evangelischen Räte, u: *Schriften zur Theologie VII*, Benziger, Einsiedeln, 1966., 426. Evangeoski savjeti, a time i celibat proistječu iz Božje ljubavi. Oni su u sebi samima izričaj vjere, koja se u prihvaćanju Božje milosti distancira od svijeta.

²⁷⁹ Usp. Vittorio MORETTO, *Il celibato dei preti. Una sfida sempre aperta*, Editrice Velar, Torino, 2014., 170-171.

²⁸⁰ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 31.

²⁸¹ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, 2775-2786.

²⁸² Usp. Mato MIĆAN, Klerički celibat, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke biskupije* 135 (2007.) 7-8, 595.

²⁸³ Usp. Alfons Maria STICKLER, Evoluzione della disciplina del celibato nella chiesa d'occidente dalla fine dell'eta patristica al concilio di Trento, u: Joseph COPPENS (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casa editrice Ancora, Rim, 1975., 598-600.

koncil (1962.-1965.) kada slijedi liniju tradicije potvrđujući da je celibat u dubokoj suglasnosti s višestoljetnim naukom te da nalazi svoj konačni temelj u Kristu i u njegovu poslanju.²⁸⁴ Nakon Koncila, posebno se ističu tri razloga crkvenog učiteljstva za teološku legitimaciju celibata.²⁸⁵ 1) Služitelji se življenjem celibata vežu za Krista nepodijeljenim srcem; 2) Celibatom se svećenik može slobodnije posvetiti službi Bogu i čovjeku; 3) Celibat označava svećeničku misiju koja je u potpunosti posvećena služenju novom čovječanstvu, tj. celibat je "eshatološki znak".

Svrha enciklike „*Caelibatus sacerdotalis*“ Pavla VI. iz 1967. bila je još jednom naglasiti razloge za celibat, i to iz pera vrhovnog autoriteta Crkve. Enciklika priznaje veličinu celibatske prakse, ne njećući težinu i probleme u konkretnom svećeničkom življenju. Zato se papa osvrće na prigovore protiv discipline, njećući pretjerani pesimizam s obzirom na ljudsko tijelo, za koji je Crkva često krivo optužena.²⁸⁶ Enciklika se osvrće i na sumnju da celibat djeluje štetno na psihološki i emotivni ekvilibrij te na sazrijevanje prezbiterove ljudske osobnosti.²⁸⁷ Papa se zalaže za stvarno upoznavanje teškoća celibata, ali se protivi onima koji tvrde da je celibat protuprirodan. Stoga prikazuje celibat kao stanje koje integralno uzdiže čovjeka i djelotvorno pridonosi njegovom usavršavanju. Izbor celibata ne znači nepriznavanje ili prezir prema spolnom nagonu i osjećajnosti, jer bi to štetilo fizičkoj i psihičkoj ravnoteži svećenika. Zato se od celibatarca traži jasno shvaćanje, pažljivo gospodarenje nad sobom, kao i mudru sublimaciju vlastite psihe na jedan viši plan i poziv.²⁸⁸ Novi Zakonik kanonskog prava celibat prikazuje kao „uzvišenu“ stegu, koja označava izdignuće iznad pukih funkcionalnih kategorija i pojmova.²⁸⁹ Time želi biti slika tješnjeg sjedinjenja s Kristom - Glavom i Uzorom svećeničkog nasljedovanja. Na tom tragu postkoncilske biskupske sinode ističu vrijednost celibata, pogotovo Ivan Pavao II. naglašavajući važnost eshatološke dimenzije djevičanstva u „*Familiaris consortio*“.²⁹⁰ „*Pastores dabō vobis*“ u kontekstu suobličenja Isusu Kristu kao Glavi i Pastiru, naglašava kako celibat daje svjedočanstvo

²⁸⁴ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL – DOKUMENTI, *Presbyterorum ordinis*, 16.; usp. Raimondo FRATTALLONE, *Celibato sacerdotale e voto di castità*, 95.

²⁸⁵ Usp. Karsten LENZ, *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009., 264-265.

²⁸⁶ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 5-6.

²⁸⁷ Usp. *Isto*, 9-10., Spominje se neadekvatan odgoj u bogoslovijama koji kod pripravnika za prezbiterat potiče pasivno prihvaćanje celibata, namjesto obdržavanja autentične osobne odluke (br.11.) Odaziv za celibat je odaziv na puninu ljubavi (br.25.), a celibat omogućava najveću pastoralnu djelotvornost i najbolje psihološke i osjećajne uvjete za trajno vršenje savršene ljubavi (br.32.).

²⁸⁸ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 55.

²⁸⁹ Usp. ZAKONIK KANONSKOG PRAVA, kan 277. § 1.

²⁹⁰ Usp. IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 98.

Kristove zaručničke ljubavi.²⁹¹ Svećenik po celibatu, koji je dar Crkvi, živi sudioništvo u Božjem očinstvu i tako služi ljubavi zajedništva i uzajamnog darivanja, postajući znak nepodijeljene ljubavi prema Bogu i Božjem narodu.²⁹² Dokument naglašava pozitivni vid življenja celibata u usporedbi s raširenim društvenim stavom koje celibat vrednuje negativno ili sumnjičavo.

Na tome tragu ostali su pape Benedikt XVI. kao i papa Franjo. U tom kontekstu, jedna od glavnih tema koja se nametnula vezano za nedavnu *Sinodu o Amazoniji* 2019. godine bilo je pitanje ređenja oženjenih, prokušanih muškaraca (*virī probati*) i to zbog pastoralnih potreba. U svojoj apostolskoj pobudnici „Querida Amazonia“, nastaloj nakon sinode, Papa nije dao dopuštenje za takvu mogućnost.²⁹³ Poneki su se biskupi, a osobito mediji, zauzimali za zaređivanje oženjenih muškaraca jer u pojedinim dijelovima Amazonije manjka svećenika. Međutim, papa Franjo ovom pobudnicom nije otvorio neke nove putove prema zaređivanju oženjenih muškaraca.

3.4.2. Teološki naglasci za celibat i suvremene poteškoće

Povijesni prikaz jasno je ukazao na brojne izazove s kojim se praksa celibata susretala u povijesti. Ništa manji nisu suvremeni izazovi koji se stavljaju pred svećenika kad je riječ o celibatu. Potrebno je zato argumentirano govoriti o teološkom utemeljenju celibata. Za življenje celibata potrebne su jasne i konkretne smjernice s obzirom na nove kulturne i sociološke okolnosti. Ako se govori o jasnom teološkom utemeljenju, može se istaknuti tri najopćenitija motiva za življenje celibata:

1) *Kristološki motiv za život u celibatu* - Uloga sakramenta svetoga reda i svećeništva jest oživotvoriti objektivni princip kršćanske vjere i Crkve, a to je Isus Krist. Svećenik želi u cijelosti dijeliti Kristov život, sudjelovati u njegovu vazmenom otajstvu, otajstvu muke-smrti-uskrsnuća.²⁹⁴ Asketski aspekt svećeničkog odricanja temelji se dakle na Kristovom vazmenom otajstvu. Govor o celibatu seže do Isusa, koji je prigrlio celibatarski način života, ostajući cijeloga života „celebs“, živeći posvemašnje predanje Očevoj volji i služeći ljudima. Na jedan preneseni način Krist je bio slika nenadmašive ženidbe jer je u svojoj osobi savršeno

²⁹¹ Usp. PDV, 22.

²⁹² Usp. PDV, 29.

²⁹³ Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/objavljene-biljeske-u-kojima-sveti-otac-objasnjava-zasto-nije-dopustio-redenje-ozenjenih-muskaraca-u-amazoniji/> Papine bilješke u kojima tumači rasprave sa Sinode donosi isusovac Antonio Spadaro u listu *La Civiltà Cattolica* (viđeno: 1. svibnja 2021.)

²⁹⁴ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 318.

povezao osobno zajedništvo između Boga Otkupitelja i otkupljenoga čovječanstva.²⁹⁵ Njegova je ljubav dublje ispunjena nego što bi to ikad mogla biti u jednoj ljudskoj ženidbi. Ono što kod bračnih partnera „proizvodi“ međusobno darivanje, naime cjelovitu sliku Božju, to kod celibatarca na jednoj još dubljoj razini, stvara sam Bog. „Zato nije dovoljno shvaćati svećenički celibat u pukim funkcionalnim kategorijama i pojmovima. Celibat zapravo predstavlja posebno suobličenje životnom stilu samoga Krista.“²⁹⁶ Celibat ima unutarnje značenje i nudi svećeniku prednost u uspostavljanju intimnog i posebnog odnosa s osobom Isusa Krista. Samoća svećeničkog celibata gotovo prirodno čovjeka dovodi do predanja i povjerenja Gospodinu, nudeći mu pri tome cijelo svoje biće i život.²⁹⁷ Upravo u kontekstu darivanja i ostvarivanja po služenju drugima, celibat nalazi svoj puni smisao.

2. *Eshatološki motiv za život u celibatu* - Zasigurno je odlučujuća motivacija za življenje svećeničkog celibata upravo kraljevstvo nebesko. Naime, celibat relativizira ovozemaljski život a time i samu ženidbu jer je provizornost i prolaznost ovozemaljskog, trajna značajka kršćanskog življenja na zemlji.²⁹⁸ Život u djevičanstvu/celibatu, znak je prednosti duhovnoga pred materijalnim, osjetilnim i senzualnim, dok motivacija za djevičanstvo i celibat proizlazi iz činjenice da su Isusova djela i navještaj povezani uz dolazak nebeskog kraljevstva.²⁹⁹ Osim što se celibat promatra prema eshatološkom dovršenju (novom stvaranju), može ga se promatrati i retrospektivno, tj. unatrag prema protologiji, prvom stvaranju. Djevičanstvo nije naravan put za čovjeka, ali ipak je ucijepljeno u ljudsku narav u činu stvaranja, tumači Ivan Pavao II.³⁰⁰ Upravo iz toga polazišta stvaranja, Krist umije promatrati stvarnost djevičanstva i dalje ga preporučivati.

3. *Ekleziološki motiv za život u celibatu* - Celibat je osmišljen kao put svetosti kojim svećenik ljubi Crkvu onom djevičanskom ljubavlju kojom ju sam Krist ljubi. Krist je to učinio kao Glava i Supružnik, predavši se cijelim svojim tijelom i dušom za tijelo Crkve, kako bi od nje načinio slavu, svetu i besprijekornu supružnicu (usp. Ef 5,25-27). Posvećeni celibat službenika stoga očituje djevičansku Kristovu ljubav prema Crkvi i nadnaravnu plodnost ovog zajedništva po kojem se rađaju djeca Božja "ne od krvi, ni od volje tijela" (Iv 1,13).³⁰¹ Svećenik svojim celibatom svjedoči o Kristovoj zaručничkoj ljubavi za Crkvu i iz nje crpi

²⁹⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 166-169.

²⁹⁶ BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, 24., Takav izbor je iznad svega zaručничki; to je poistovjećivanje sa srcem Krista Zaručnika koji za svoju Zaručnicu daje život.

²⁹⁷ Usp. Salvatore CIPRESA, *Ragioni teologiche e opportunità pastorali*, 78., usp. Max THURIAN, *Matrimonio e celibato*, Morcelliana, Brescia, 1965., 150-155.

²⁹⁸ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 165.

²⁹⁹ Usp. Salvatore CIPRESA, *Ragioni teologiche e opportunità pastorali*, 73.

³⁰⁰ Usp. IVAN PAVAO II. *Muško i žensko stvori ih*, 8.

³⁰¹ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 26.

nadnaravnu snagu duhovne plodnosti.³⁰² Celibat je zapravo sredstvo koje svoju svrhu nema u sebi već ju pronalazi u obvezi i službi koju se vrši za Crkvu.

Celibat je osobito važan s obzirom na naš govor o očinstvu. U očinstvu, između ostaloga, celibat pronalazi svoje teološko utemeljenje i opravdanje. Stvarnost celibata nije samo eshatološki znak, nego ima i veliko društveno značenje u sadašnjem životu i u konkretnom služenju narodu Božjemu. Svećenik, odričući se očinstva koje je vlastito supružnicima, traži drugo očinstvo podsjećajući na Pavlove riječi o djeci koju rađa u bolovima (usp. 1Kor 4,15; Gal 4,19). Vjernici koji su povjereni svećenikovoj brizi postaju djeca njegova duha, a on im iskazuje ljubav darujući im svoje vrijeme, snagu i život. To su mnogi ljudi, puno brojniji od onih koje bi mogla prihvatiti jedna obična ljudska obitelj.³⁰³ Celibat stoga omogućuje da svećenik do kraja ostvari potencijale ljubavi koji su skriveni duboko u njegovu srcu. Po plodno življenom celibatu, svećenik postaje sposoban biti duhovni otac onima koji su povjereni njegovoj pastoralnoj brizi. Dar celibata tako osposobljuje za služenje po kojem se stječe duhovno očinstvo, a ono ima univerzalno značenje. Srce celibata postaje duboka i sveobuhvatna karizma duhovnog očinstva: očinstva u Duhu i po Duhu, uočava Parlov.³⁰⁴ Zato bit celibata nije u odricanju od seksualnosti, nego u posebnom načinu ljubavi koja uključuje odricanje i sebedarno služenje drugima.

Teološke razloge za celibat treba suočiti s brojnim izazovima i kritikama na koje celibat danas nailazi. Naime, celibat će biti više vrednovan ako se iskaže spremnost promišljati o raznim prozivkama na njegov račun. U javnom diskursu često se može čuti kako celibat svećenika razlikuje od ljudi kojima je poslan, stoga mu otežava razumijevanje njihovih problema. I zbilja, celibat sa sobom nosi rizik da se svećenik zatvori od svojih i/ili tuđih osjećaja, pa mu zbog toga bude onemogućen cjelovit psihološki rast i razvoj.³⁰⁵ Budući da su svećenici slobodni od muka i tegoba bračnog i obiteljskog života, lako mogu postati neranjivi za potrebe bližnjega, a neki čak prionu traženju moći i vladanja u Crkvi i društvu. Nerijetko se pripadnost Crkvi, napose crkvenoj hijerarhiji, shvaća kao pripadnost moći ovoga svijeta. Iz toga onda slijedi življenje po kojem svećeništvo više ne predstavlja nikakvo posebno odreknuće od svijeta, nego zapravo suprotno; ukorjenjivanje u svijet, preuzimanje moći i utjecaja, kako uočava Raguž.³⁰⁶ Takav mentalitet moći kod svećenika vremenom može

³⁰² Usp. Salvatore CIPRESA, *Ragioni teologiche e opportunità pastorali*, 70-71.; usp. MATEO-SECO, Lucas F., El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote, u: *Scripta Theologica*, 22 (1990.) 2, 431-476.

³⁰³ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, 16-18.

³⁰⁴ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 170. i 188.

³⁰⁵ Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 288. usp. Johann Adam MÖHLER, *Vom Geist des Zölibates*, hrsg. Dieter HATTRUP, Paderborn, 2011., 67-77.

³⁰⁶ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 322.

izrodit i osjećaj trijumfalizma koji je poguban i učiniti ga nesposobnim za empatiju i razumijevanje potreba drugih. Nisu naime rijetke optužbe i prigovori da celibatarci neadekvatno uvažavaju bračni život te ne poštuju (pa čak i preziru) ženu i čovjekovo tijelo.

Nepovjerenju prema svećeništvu i življenju celibata doprinijeli su i brojni i žalosni pedofilski skandali i zlostavljanja maloljetnika od strane svećenika čija je učestalost zabrinjavajuća. Grijesi na tome području nanijeli su veliku i teško popravljivu štetu Crkvi i njezinoj vjerodostojnosti. Svećenici prihvaćaju misiju da svjedoče Božju ljubav i svetost, koja osobito uključuje zaštitu djece i malenih (usp. Mk 10,13-16). Njima valja pomoći da napreduju u duhovnom i ljudskom razvoju, a ne da se nepovratno ugrožava njihovu nevinost i povjerenje.³⁰⁷ Zato se po zlostavljanjima, koje su počinili ljudi posvećeni Bogu, događa najstrašnija izdaja očekivanja nevinih bića. Sadašnji pedofilski skandali u Crkvi samo su posljedica pogrešno življenog celibata, a uzroci mogu biti: perverzno traženje nevinosti u djece, zlostavljanje koje je sam pedofil doživio u svojem djetinjstvu, kao i pogrešan odgoj u sjemeništima.³⁰⁸ Pape zato ustrajno ponavljaju kako život u celibatu isključuje one čije su tjelesne, psihičke i moralne kvalifikacije nedovoljne.³⁰⁹ Naime, Crkva se ne smije pretvarati i misliti da milost svećeništva i sakramenta nadoknađuju prirodne defekte kod pojedinca. Zbog cjelokupne situacije izazvane sramotnim ponašanjem pojedinaca, današnje okolnosti zahtijevaju veću osjetljivost i razboritost prezbitera u odnosima s djecom i štíćenicima.³¹⁰ Nužno je da se prezbiteri s dužnom razboritošću ponašaju prema osobama s kojima bliskost može dovesti u pogibelj, odnosno izazvati sablazan kod vjernika.

Pored pedofilskih skandala druga velika teškoća današnjeg celibata jest homoseksualnost. Homoseksualnost ne ugrožava samo smislenost celibatskoga življenja, nego bitno urušava i samo svećeništvo. Nažalost, čini se kako je za mnoge homoseksualne osobe svećeništvo postalo utočište. Kako bi se Crkva suočila s ovom teškoćom potrebna je puno veća razboritost poglavara u primanju i vođenju svećeničkih kandidata, da bi bolje uočili njihove težnje.³¹¹ U bogosloviju, a onda kasnije svetim redovima, ne može se pripustiti one koji prakticiraju homoseksualnost, koji pokazuju duboko ukorijenjene homoseksualne

³⁰⁷ Usp. Vittorio MORETTO, *Il celibato dei preti*, 215-216.; usp. Tonči MATULIĆ, *Neki najrecentniji aspekti fenomena pedofilije Crkve*, 913-914.

³⁰⁸ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 325.

³⁰⁹ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 64., usp. FRANJO, *Pretvorimo zlo u pročišćenje. Susret „Zaštita maloljetnika u Crkvi“ 24. veljače 2019.*, 4-5.

³¹⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 82. Spominju se i neke praktične stavke s obzirom na ispovijed i izbjegavanje situacija koje bi mogle dati povoda glasinama.

³¹¹ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 325.

sklonosti ili podržavaju tzv. „gay kulturu“, o čemu posebno govori dokumentu Kongregacije za katolički odgoj 2005., a to još jednom potvrđuje Kongregacija za kler 2017.³¹²

O tome je vrlo jasno progovorio i papa Franjo.³¹³ Osobe s takvim sklonostima nalaze se u situaciji koja teško ometa ispravan odnos i kontakt s muškarcima i ženama. Svećenika treba krasiti „pozitivna i čvrsta svijest o vlastitom muškom identitetu i sposobnost uspostave zrelih odnosa s drugim osobama ili skupinama.“³¹⁴ Osoba koja nije postigla odgovarajuće ovladavanje različitim razinama svoje seksualnosti, pretrpjet će veće ili manje neuspjehe koji će se negativno očitovati u ponašanju njezina svakodnevnog života. To mogu biti ozbiljne i neizlječive bolesti, degenerativni neurotični oblici te ranjeni međuljudski odnosi uzrokovani neopravdanim strahovima ili agresijom.³¹⁵ Takve pojave ozbiljno ugrožavaju svećeničko pastoralno djelovanje i služenje drugima.

U svojoj složenosti i višeznačnosti celibat svakako predstavlja izazov za izgradnju uravnotežene osobnosti jer podrazumijeva određenu afektivnu uskraćenost. Primjetno je kako se unutar formacije afektivne teškoće vrlo često uoče tek nakon početne formacije, tj. nakon donošenja konačne odluke za celibatarni način života i nekoliko ili više godina od ređenja.³¹⁶ Tada življenje celibata dodatno mogu otežati već nakupljeni umor pastoralnim radom, nezadovoljstvo zbog dodijeljene službe od poglavara, ili nerazumijevanje okoline i vjernika za životnu situaciju svećenika. Budući da se oblik celibatarnog življenja suprotstavlja prirodi čovjeka, a prije svega čovjekovoj naravi koja je oslabljena grijehom, potrebna je milost i svakodnevni asketski napor onih koji žive ovakav oblik života.³¹⁷ Stoga je u cjeloživotnoj duhovnoj izgradnji svećenika nužna krepost čistoće koja daje dostojanstvo svim njegovim ljudskim odnosima.

³¹² Usp. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinantur ad homosexualitatem, intuitu eorundem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros* (4. XI. 2005.), u: AAS, 97 (2005.) 11, 1007-1013. usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 199-201.; usp. Slavko ZEC, *Homoseksualnost i kanonska prikladnost za klerički stalež prema uputi In continuità*, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 2, 369-397.

³¹³ Usp. FRANJO, *Otvaranje generalne skupštine talijanskih biskupa* (22.5.2018.), u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/papa-franjo-porucio-talijanskim-biskupima-ako-postoji-i-najmanja-sumnja-u-homoseksualnost-bolje-je-ne-pustiti-osobu-u-bogosloviju/> (viđeno 25. lipnja 2020.).

³¹⁴ KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Smjernice za korištenje psihološke struke u primanju i odgoju svećeničkih kandidata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 2.

³¹⁵ Usp. Raimondo FRATTALLONE, *Celibato sacerdotale e voto di castità*, 93.; usp. Enrica ROSANNA - Pina DEL CORE, *La vita religiosa alle soglie del Duemila. Verso quali modelli formativi?*, LAS, Roma, 1997.

³¹⁶ Usp. Karsten LENZ, *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*, 272-280. Istraživanje autora potvrđuje da je celibatarni način života često legitimiran i opravdan potencijalnim sukobom i nepomirljivošću između svećeničke službe i obitelji. Obitelj bi ograničavala mogućnost potpunog predanja svećeništvu. Uz to autor uočava da, što je vlastito iskustvo odricanja od partnera i braka bolnije, to je jači zahtjev za popuštanjem od stege celibata ili njegovim potpunim dokidanjem.

³¹⁷ Usp. Ludwig HÖDL, *La lex continentiae. Studio sul problema del celibato*, u: Joseph COPPENS (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studistorici e teologici*, 727.

Celibat ne možemo razumjeti kao puki zakonski propis ili vanjski uvjet, već kao vrednotu koja je duboko povezana sa svetim ređenjem i koja svećenika suobličuje Isusu Kristu koji je Pastir i Glava Crkve. Zato celibat treba predstaviti jasno, bez dvoznačnosti i u pozitivnom svjetlu kako bi svećenički kandidat došao do zrele i slobodne odluke koja se temelji na poštivanju samodiscipline, prihvatanju samoće te na ispravnom osobnom fizičkom i psihičkom stanju.³¹⁸ Teškoće afektivne uskraćenosti rješavaju se razvijanjem jače ljubavi. Naime, donoseći odluku o celibatu čovjek se obvezuje na dublju i univerzalniju ljubav iz koje onda niču konkretna djela u njegovom služenju. Afektivna je zrelost nužna za svakoga pojedinca koji po samonadilaženju teži prema ostvarenju punine ljudskosti.³¹⁹ Opcija življenja u celibatu ide ruku pod ruku sa slikom svećeništva u kojoj postoji jasno zalaganje za služenje bližnjemu, što je odgovor na Božji poziv. U služenju svećenik postiže cjelovit osobni razvoj, nadrastajući sam sebe i razrješujući afektivnu zamršenost pa valja sebi osvijestiti kako je Bog stvorio čovjeka pozivajući ga u ljubavi na postojanje. Istodobno je samoga čovjeka pozvao na ljubav.³²⁰ Dakle temeljni i urođeni poziv svakog ljudskog bića jest ljubav, a onda i svećenika kao takvog, pa će njegovo poslanje ostati neostvareno ukoliko se ne odazove pozivu ljubavi.

Mnogi pokušavaju svećeničke teškoće i izazove opravdati sociokulturnim (ne)prilikama u kojima živi moderni svijet. Svakako da te aktualne okolnosti treba uzeti u obzir u razmatranju celibata. Naime, na sve muškarce, bilo laike, bilo svećenike, utječu predodžbe svijeta i kulture u kojoj žive, a kultura našeg vremena definitivno nije naklonjena vjerskom celibatu, kako analizira Folliet.³²¹ Današnja suvremena pobuna protiv etičko-religiozne vjernosti najčešće se temelji na lažnom poimanju slobode. S kršćanskog pak gledišta vjernost obvezama i zapovijedima oslobađa čovjeka vlastitog egoizma, darujući mu dublji smisao življenja, a u konačnici i spasenje. Ukoliko svećenik usvoji evanđeosko poimanje slobode tada više nije izložen vjerovanju da je njegov život beskoristan ili zaostao, a upravo tako ga se često želi prikazati u današnjoj kulturi. Svećenik je pozvan posvjedočiti da se ljudsku veličinu ne može pronaći u ubrzanom uživanju stvari bez odgovornosti, već jedino

³¹⁸ Usp. PDV, 50.

³¹⁹ Usp. Josip BOŠNJAKOVIĆ - Ivan KUNČEVIĆ, Afektivno sazrijevanje bogoslova, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016.) 2, 260-286. Dob intenzivnog sazrijevanja, potreba razumijevanja vlastitog sebstva, poziv na posvećeno beženstvo i povećani zahtjevi svećeničke pripreme izazovi su za govor o afektivnoj zrelosti; usp. Ante VUČKOVIĆ – Goran ANDRIJANIĆ, *Neostvarena sloboda*, 231-236. „Svećenicima uvelike nedostaje emocionalna strana života... Tko ima u blizini nekoga s kim može korisno provesti vrijeme, zaštićen je od pada u emocionalnu prazninu. Osjećaj samoće može odvesti u ovisnost – o internetu, a potom i o pornografiji, alkoholu, kocki.“

³²⁰ Usp. IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 11.; usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 315-317.

³²¹ Usp. Joseph FOLLIET, *Socio-psicologia del celibato religioso*, u: Joseph COPPENS (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, 894.

u strpljivom stvaranju i odgajanju svoje osobnosti, što nužno uključuje odricanje i žrtvu.³²² Takav samoodgoj nije zatvoren u sebe već uključuje i druge ljude, u ovom slučaju konkretnu kršćansku zajednicu. Celibat bi se potpuno pogrešno shvatio kad bi se na njega gledalo kao na crkvenu varijantu suvremenog samačkog načina življenja. Takav oblik života danas je česta pojava, a karakterizira ju nedostatak spremnosti na žrtvu za drugu osobu, ili pak nedostatna volja, odgovornost i želja za donošenjem konačne životne odluke. Kršćanski celibat cjelovito uključuje ove elemente i pretpostavlja ih zato što nije motiviran povlačenjem u privatnost ili nutrinu, nego je vođen željom da se drugima služi. Stoga celibat ne može ispuniti svoju svrhu ako se slijede pravila suvremenog života i kulture.³²³ Iznad svega se celibat ne može živjeti bez usidrenja u Boga kao središtu života, kako tvrdi Ratzinger.³²⁴

Uočavajući trenutne izazove u govoru o celibatu, primjećujemo opasnost koja prijeti onda kada se svećenika želi previše funkcionalizirati, poimajući njegovu službu prvotno sociološki. Tada ga se može otrgnuti od dubokog teološkoga temelja njegove službe i prisnog kristološkog polazišta. Takav trend prisutan je već od Drugog vatikanskog koncila, a dotakli smo ga se i u prijašnjim poglavljima, a primjetan je osobito kod onih koji posljednjih godina glasno predlažu da bi svećeničku službu trebali obavljati i oženjeni muškarci (ističu se i brojni svećenici koji su napustili službu). Ovdje se služba doživljava primarno u onome što svećenik čini pa se zaključuje kako bi to mogao lakše i bolje obaviti oženjeni svećenik. Takav pogled je djelomičan i zaboravlja na dublju ontološku dimenziju svećeničkog života, kao i na njegovu suobličenost Kristu Glavi i Pastiru Crkve. Treba zato jačati kristološki motiv za življenje celibata, jer celibat predstavlja posebno suobličenje životnom stilu samog Krista.³²⁵ Ta dimenzija se prečesto zaboravi u suvremenim raspravama. Bit svećeničkog poslanja jest sakramentalno predstavljati uvijek veću ljubav Isusa Krista prema Crkvi i prema svijetu.³²⁶ Svojim celibatskim životom svećenik na svojem tijelu ostvaruje ono što sakramentalno i objektivno predstavlja u svojoj službi. Dostojanstvo svećeničke službe odražava se u milosti poniženja zajedno s trpećim Gospodinom i bez toga elementa svećeništvo gubi svoju privlačnu snagu u banalnostima.³²⁷ Zato usred identitetskih traženja moramo još jednom ponoviti kako svećenički identitet ne proizlazi iz „činiti“ nego puno prije iz „biti“.

³²² Usp. Maurice NÉDONCELLE, *Fedelta' e celibato consacrato*, u: Joseph COPPENS (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, 939-943.

³²³ Usp. Ivan CIFRIĆ, *Svećenici, Crkva i društvo: moguće promjene*, 439-470; usp. Karl HILLENBRAND, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche*, 34-37.

³²⁴ Usp. Joseph RATZINGER, *Diener eurer Freude*, 102.

³²⁵ Usp. BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, 24.

³²⁶ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 171.

³²⁷ Usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 89.

Već razmatrani fenomen funkcionalnog i menadžerskog pogleda na službu šteti i ispravnom shvaćanju celibata i nameće službeniku Crkve efikasnu učinkovitost i poslovnu spretnost. Pritom se uvelike zaboravlja na asketsku i mističnu dimenziju služenja, a one čine bitne sastavnice svećeništva. Stoga se problemi oko svećeničke službe, a osobito pitanje celibata, ne mogu riješiti antropološkim, psihološkim, sociološkim i općenito profanim obrazloženjima, kao niti čisto disciplinskim kategorijama. Svećenikova bit, identitet i djelovanje zahtijevaju prije svega teološko opravdanje.³²⁸ Da bi se istinski razumjelo vrijednost i bogatstvo celibata, potrebno je odmaknuti se od suvremenog materijalističkog i ekonomskog promišljanja učinkovitosti, a snažnije prionuti duhovnosti, što ćemo između ostaloga pokušati u sljedećem poglavlju. Vrijednost celibata upravo je u tome što ne dopušta da se svećeništvo pretvori u običan „job“. Stoga i svrsishodan zaključak može glasiti da koliko god svećeništvo bilo u krizi s celibatom, ženidbom bi zapalo u još puno dublje poteškoće koje bi ugrozile svećeništvo u njegovoj suštini.³²⁹

Na kraju, prednost današnje celibatske krize jest u tome što potiče na snažniji angažman i promišljanje. Na temelju jasnih teoloških postavki bolje će se razumjeti vrijednost celibata. Na tome, kao i na osvješćivanju važnosti i dalekosežnosti osobne odluke za celibat, treba se snažnije zauzimati u sklopu formacije samih svećenika. Općenita kriza svećeničkog identiteta iznutra je nagrizla i vrijednost celibata, dok su sumnje svijeta i društva dodatno produbile jaz nepovjerenja prema svećeničkoj službi. Na sve to nadovezali su se i brojni svećenički skandali. Upravo takvo kritično stanje poziva na još jasnije i dublje utemeljenje ispravnosti svećeničkog celibata, izbjegavajući pri tome vrednovanje po kojem je celibat zakon koji je nametnut izvana. Kriza otkriva da puno svećenika celibat žive bez jasnih usmjerenja, poticaja, ohrabrenja i podrške. Stoga valja osvijetliti njegovu vrijednost pomažući boljem razumijevanju dimenzije poziva.³³⁰ Plodan celibat vodit će k pastoralnoj djelotvornosti, čineći svećenika dostupnim i spremnim predati se svima, poput oca. Odabran iz ljubavi, a ne iz sebičnosti, celibat postaje poticaj za dobročinstvo, ali i dar radikalne slobode.³³¹ Celibat se nameće jednom od ključnih tema u osnaživanju očinske dimenzije svećeništva i jačanju prakse duhovnog vodstva. Zato, ispravno shvaćen i življen celibat postaje plodno oruđe Božje blizine i očinske brige za ljude, a po njima svećeništvo izrasta u znak nebeskog kraljevstva koje dolazi.

³²⁸ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 59-60. No moramo polaziti od toga da katoličko svećenstvo nije sagrađeno na čovjeku koji se mijenja, nego na nepromjenjivoj tajni svećenika i Crkve, na Kristu samome.

³²⁹ Usp. Ivica RAGUŽ, *O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve*, 319-320.

³³⁰ Usp. Jean GALOT, *Theology of the Priesthood*, 312-314.; usp. Elisabeth ABBOTT, *Povijest celibata*, 402-413.

³³¹ Usp. PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus*, 32.,usp. Raniero CANTALAMESSA, *Verginità*, 46.

3.5. Svećenička duhovnost

U govoru o svećeničkom identitetu sasvim sigurno moramo dati dostatnog prostora svećeničkoj duhovnosti. Duhovnost svećenika jedan je od gorućih izazova s kojim se treba suočiti i koji moramo uključiti u rasprave o suvremenom liku i djelu svećenika. Mnogi su znakovi krize identiteta svećenika, kao i krize načina poslanja Crkve u sadašnjem vremenu i društvenim okolnostima. Očituju se u nagomilanim problemima, neadekvatnosti odgovora na duhovnu potrebu vremena i ljudi, ali i u skandalima, najčešće moralnog (seksualnog) sadržaja. Dubok nemir u srce Katoličke Crkve unijela su društvena preslojavanja koja čine upitnim staleško svećenstvo, kao i pogrešna shvaćanja i zlouporabe duhovnoga autoriteta na svim stupnjevima vođenja Crkve, a naposljetku i opći trend osporavanja svakoga institucionalnog autoriteta.³³² U atmosferi racionalizma, koja nadnaravno sve više potiskuje, u vrijeme materijalizma, koji ono duhovno sve više rasplinjava, kao i u sekularizaciji cijelog ljudskog života, položaj svećenika postaje sve teži i izazovniji.³³³ Sve je propitivano i stavljeno u kontekst krize, pa tako i govor o svećeničkoj duhovnosti.³³⁴ Nadnaravni identitet svećeništva kao da sve više nestaje, pogotovo ako izostaje trud oko duhovne dimenzije i prisnog životnog zajedništva s Kristom.

Sve je jasnija činjenica kako se ministerijalni dinamizam bez čvrste svećeničke duhovnosti pretvara u prazni aktivizam, lišen bilo kakve snage duha i proroštva. Dok vrši službe koje proizlaze iz svetoga reda (propovijedanje, posvećivanje i upravljanje/služenje), svećenik se učvršćuje u duhovnom životu i napreduje na putu kršćanskog savršenstva. Svakodnevno vjerno i zauzeto vršenje svećeničke službe tako usmjerava svećenika prema savršenstvu života.³³⁵ Vršenje službe u Kristovu Duhu zahtijeva prema „*Pastores dabо vobis*“ izričaj u gorljivosti molitve, u dosljednosti života i u pastoralnoj ljubavi neumornog služenja usmjerenog na spasenje bližnjih.³³⁶ Služba zapravo traži svećenikovo osobno posvećenje. Zato je prekid unutarnjeg jedinstva i svećenikova duhovnoga rasta ponajviše posljedica hlađenja pastoralne ljubavi i zauzetoga djelovanja prema vjernicima.³³⁷ Zato je za svakoga prezbitera duhovna izgradnja kao srce koje ujedinjuje i oživljava njegovo prezbitersko „biti“ i „djelovati“. Pastoralna izgradnja bez duhovnog rasta ostaje bez temelja.

³³² Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 91.

³³³ Usp. Alfons Maria STICKLER, *Celibat klerika*, 48.

³³⁴ Usp. Mario CAPRIOLI, *Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990*, u: *Teresianum*, 42 (1991.) 2, 435-473.

³³⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 181.

³³⁶ Usp. PDV, 3f i 45.

³³⁷ Usp. PDV, 72.

Poteškoća u govoru o duhovnom životu svećenika može nastati iz prividnog dojma da je duhovnost nešto odvojeno od samoga (konkretnog) života. Zato se duhovnost često rastavlja od ostatka službe i djelovanja. Svakako da veliki izazov predstavlja i rascjep između svećenikova aktualnog duhovnog stanja i ideala duhovnog života koji bi svećenik htio ostvariti. Taj rascjep često je posljedica prevelike svećeničke zauzetosti na raznim područjima pastoralnog djelovanja koje jako iscrpljuju njegove snage i energije.³³⁸ Upravo se zbog te opasnosti svećenikovo djelovanje ne smije odvojiti od duhovnosti, ali ni duhovnost od njegova konkretnog djelovanja. Važno je da govor o današnjoj svećeničkoj duhovnosti bude bolje integriran u cjelinu svećeničkog života.³³⁹ Tako će se izbjeći nepotrebno i štetno rastavljanje duha i djelovanja.

Svjedok vjere današnjeg vremena ponajprije je prepoznatljiv kao mistični tražitelj Boga. Ako svećenička služba nije dostatan i snažan izvor duhovnosti, to je jasan pokazatelj da se svećeništvo ne razumijeva i ne živi u svjetlu izvorne kristovske slike služenja, nego iz društvenih paradigmi službe, zapaža Crnčević.³⁴⁰ Duhovnost svećenika ponajprije je snaga koja mu pomaže da sve ono što mu se događa u osobnom životu i pastoralnom radu stavi na svoje pravo mjesto, odnosno da to zrelo i skladno integrira u svoju osobnost. Svakodnevno iskustvo transcendencije igra značajnu ulogu u svim područjima pastora, pa je svećenička duhovnost ustvari najdublja istina o svećeniku.³⁴¹ Zato njegovo djelovanje drži otvorenom transcendentalnu dimenziju stvarnosti, omogućujući iskustvo Boga vjernicima koji su mu povjereni.³⁴² Život duha zahtijeva bdjenje, jer ako svećenik želi svjedočiti prisutnost Duha Božjega u svijetu mora brižno održavati unutarnju snagu. Nije čudno što toliki prezbiteri postaju ljudi koji mnogo govore, ali u kojima se oganj Duha Božjega utrnuo i koji gotovo da ne iskazuje ništa drugo doli nevažne ideje ili plitke osjećaje, uočava Sarah.³⁴³ Tako brbljavi

³³⁸ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik – kontemplativac. Dvije pomirene dimenzije svećeničkoga života: akcija i kontemplacija*, u: <https://mparlov.kbf.unist.hr/svecenicka-duhovnost/> (viđeno: 16. svibnja 2021.) U biti ova prevelika pastoralna zauzetost ukorijenjena je u jedan duhovni problem koji se ponekad zove “hereza dobrih djela”. Radi se naime o krypto-pelagijanizmu koji više stavlja naglasak na sama djela, nego na Božju milost.

³³⁹ Usp. Brendan COMISKEY, *The Spiritual Life of the Priest: A Quest for Integrity*, u: *The Furrow*, 40 (1989.) 7, 387-392.

³⁴⁰ Usp. Ante CRNČEVIĆ, *Liturgijske slike prezbiterijske službe. Teološki naglasci iz liturgije ređenja*, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2, 285.; usp. James KEATING, *Christ Is the Sure Foundation*, u: *Nova et Vetera, English Edition*, 8 (2010.) 4, 885-888.

³⁴¹ Usp. Eckhard FRICK, *Spiritualität als Motivator*, u: <https://www.katholisch.de/artikel/4907-spiritualitaet-als-motivator> (viđeno: 14. svibnja 2021.), usp. Mijo NIKIĆ, *Svećenička duhovnost – integrativni čimbenik svećeničkog identiteta*, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 848-849.

³⁴² Usp. George AUGUSTIN, *Pozvani na radost*, 129. Ako je svećenik predvodnik vjerničkoga stada on unaprijed živi, anticipira ono što nudi drugima; usp. Milan ŠPEHAR, „Brineš se i uznemiruješ mnogo“, u: *Riječki teološki časopis*, 17 (2009.) 1., 90.

³⁴³ Usp. Robert SARAH – Nicolas DIAT, *Snaga tišine. Protiv diktature buke*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019. (II. izdanje), 94-96.

manjak vjere gasi vjeru u čovjeku i bližnjima. Zato je zadaća svećenika u prvome redu govoriti s Bogom, odnosno šutjeti pred Bogom, kako se njegovo djelovanje ne bi pretvorilo u duhovni konzumizam.³⁴⁴ Prezbyter je čovjek tišine koji stalno osluškuje Boga jer istinska pastirska i misionarska snaga može doći jedino iz duboko ukorijenjene duhovnosti.

Govoreći o bitnim elementima svećeničke duhovnosti treba prije svega i nadasve istaknuti njezinu kristocentričnost. Kako bi se formirao u duhu evanđelja, unutarnjem je čovjeku potrebna pomna i vjerna briga oko duhovnog života koji je ponajprije usredotočen na zajedništvo s Kristom po otajstvima slavljenima u liturgijskoj godini.³⁴⁵ Pastoralno djelovanje i služba povećavaju u svećeniku onu istu snagu koja ga identificira s Kristom, istinskim pastirom. Zato se svećeničeva duhovnost sastoji u dubokom prijateljskom odnosu s Kristom.³⁴⁶ Ako promatramo evanđeosku baštinu onda postaje jasno kako Isusova prva briga ne započinje s vanjskim strukturama ili uredbama, nego s korjenitim nutarnjim zahtjevima, osobito prema onima koje poziva (usp. Mk 1,14-15). Prvotnost poziva očituje se u tome da budu s Njime (usp. Mk 3,13-19). Prema tome, duboka i osobna veza s Kristom je ono bitno što određuje svećeničku službu pa tome moramo dati osobitu pozornost u svim stupnjevima formacije.³⁴⁷ Zato svećenik prije svega mora biti čovjek molitve, istinski „duhovna“ osoba, jer bez jake duhovne supstance ne može dugoročno ustrajati u svojoj službi.

U svećeniku se očituje živi Krist, čak i u trenucima kada je svećeniku mučno i gorko zaniijekati ili nadići samoga sebe i predati se volji Kristovoj.³⁴⁸ Zahtjev koji se stavlja pred svećenika jest da između njega i zajednice postoji jedinstvenost i zajedništvo po kojima se ostvaruje volja trojedinoga Boga. Svećenik zato teži pravom osobnom susretu s Isusom, pouzdanom razgovoru s Ocem i dubokom iskustvu Duha.³⁴⁹ U konačnici samo svećenik koji ima svakodnevno iskustvo kontemplacije, koje čini da prijateljstvo s Kristom postane središte njegova života, postaje sposoban dati pravi poticaj izvornoj i obnovljenoj evangelizaciji.³⁵⁰ Takva blizina s Kristom od svećenika čini pastira koji onda i druge ljude može voditi u susret s Bogom. Pri tome valja naglasiti kako Kristovski odnos ne smije voditi u isključivost i tzv.

³⁴⁴ Usp. Milan ŠPEHAR, *Brineš se i uznemiruješ mnogo*, 75.

³⁴⁵ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja*, 42.

³⁴⁶ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 45-53., usp. Lucas F. MATEO-SECO, El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote, u: *Scripta Theologica*, 22 (1990.) 2, 476.

³⁴⁷ Usp. Joseph RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg, 2005., 125, usp. Joseph RATZINGER, *Diener eurer Freude*, 76-77. „Biti s Gospodinom, naučiti ga gledati, vježbat se u slušanju. Unutarnji život ne smije nam biti manje vrijedan od vanjskog djela. Stav molitve valja ustrajno vježbati i naučiti, tako da se postigne određena lakoća i samorazumijevanje koje opstaju i u teškim vremenima.“

³⁴⁸ Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 96.

³⁴⁹ Usp. PDV, 72.

³⁵⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbyter – Navjesticelj riječi, služitelj sakramenata i voditelj zajednice kršćanskog trećeg tisućljeća*, 40-41.

„kristomonističku“ odvojenost nasuprot ostatku Božjeg naroda. Kristološki element duhovnosti valja ugraditi u ekleziološku dimenziju svećeničke duhovnosti, koja svećenika promatra iz naravi same Crkve, a ne iz njegove suprotnosti prema laicima, kako primjećuje Raguž.³⁵¹ Prezbiterska duhovnost ne izranja iz njegove vlastite osobnosti ili iz vlastitih duhovnih naklonosti, nego iz „eklezijalnih odnosa“ koji oblikuju bit svećeničkoga poslanja i svećeničke službe. Tako liturgija ređenja kandidata stavlja u kristovski služiteljski odnos, u „ordo“ kako bi Crkva mogla biti dostojnim Božjim narodom.³⁵² Taj „duhovni dar“ koji dolazi od Duha Svetoga, izražava nov način nazočnosti Duha koji se utiskuje u svećenikovo biće i njegovo djelovanje. Prezbyter prihvaća poslanje da bude promotorom i graditeljem dostojanstva u Božjem narodu po kojemu nastavlja Kristovu „svećeničku službu“ i obnovu dostojanstva svega Božjeg naroda. Takvo trajno nasljedovanje Krista ujedno podrazumijeva i stalnu *kenozu*, tj. ispražnjenje i poniženje.³⁵³ Razvlaštenje svoje volje, a u konačnici i svoga života, siguran je dokaz da je pojedinac na Kristovom putu.

Budući da je suvremeni pastoral u svojoj svakodnevici stresan i zahtijeva mnogo snage od svećenika, potrebna je snaga molitve koja će snažiti pastoralno služenje. Gdje nestane značenje molitve u svećeničkom životu, djelovanje se brzo pretvori u posao u kojem brzo zavladaju vlastiti interesi pa lako ponestane daha, a uvuče se površnost i grozničavost. Ondje gdje se zanemari molitva nastaje beznadnost, a slijedom toga i nedostatak snage i rezignacija. Svećeništvo zato, ako ga ispravno promatramo, nije u prvom redu skup aktivnosti, nego način življenja, postojanja.³⁵⁴ Zajednica ima pravo na pastira koji ne bježi u prezaposlenost, jer time bježi i od samoga sebe, nego na svećenika koji se „izlaže“ Bogu i samomu sebi. Zato samo pastir koji moli može i druge poučiti moliti te tako privući Božju milost na one koji ovise o njegovoj pastoralnoj službi. Vjera današnjeg svećenika slijedom toga jest vjera onoga koji moli; i stoga je ona mistično kontemplativna.³⁵⁵ Prva njegova obveza očituje se u tome da neprestanom molitvom održava živim poziv božanske inicijative u obiteljima i župi, u pokretima i udrugama zauzetim u apostolatu, kao i u redovničkim zajednicama te svim

³⁵¹ Usp. Ivica RAGUŽ, Teologija i duhovnost svećeništva prema Karlu Rahneru, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 2, 345.

³⁵² Usp. Ante CRNČEVIĆ, *Liturgijske slike prezbiterske službe*, 281-283., usp. Achille M. TRIACCA, La terminologia ministeriale del Sacramentario Veronese, u: Sergio FELICI (ur.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, LAS, Roma, 1992., 203-204.; usp. Andrzej TOMKIEL, Duhovnost, svećenička, u: Aldo STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, 231.

³⁵³ Usp. Milan ŠPEHAR, „Brineš se i uznemiruješ mnogo“, 69.

³⁵⁴ Usp. Joseph RATZINGER, *Diener eurer Freude*, 41.; usp. George AUGUSTIN, *Pozvani na radost*, 195.

³⁵⁵ Usp. Karl RAHNER, *Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum*, Herder, Freiburg, 1967., 42.

strukturama dijecezanskoga života.³⁵⁶ Jedino ako svećeničko djelo bude nadahnjivano molitvom, kršćanska će zajednica zaista moći imati veću vjeru i nadu u božansku inicijativu.

Zato se pastoralni svećenički prioritet otkriva u vremenu provedenom s Bogom te u osobnom stajanju pred onim koji ga je pozvao. Taj zadatak je jednake vrijednosti, pod nekim okolnostima čak i veći od svih drugih obaveza i projekata. Molitva, u smislu osobnoga stajanja pred Bogom, odnosno sjedenja do Kristovih nogu, označava stav povjerenja u Krista.³⁵⁷ Zato je važno da odgoj za molitvu u svojim različitim oblicima bude „važna točka svakog pastoralnog planiranja“ ističe Ivan Pavao II.³⁵⁸ U molitvi se doživljava blaženu nestalnost koja vjernika podsjeća da je čovjek u potrebi za Božjom pomoći. Tako se svećenik oslobađa od prometejske težnje onih koji se uzdaju samo u svoje snage, osjećajući se višima od drugih.³⁵⁹ Treba se čuvati ovog opasnog stava i težiti uvijek istinskoj slobodi koju Krist daruje svojim vjernicima.

Govoreći o svećeničkoj duhovnosti treba istaknuti kako je ona bitno euharistijska, jer euharistijska žrtva predstavlja središte i korijen čitavog života prezbitera.³⁶⁰ Svećeništvo je rođeno u trenutku ustanovljenja euharistije stoga je ona glavni i vrhunski razlog sakramenta svećeništva. To potvrđuje i papa Benedikt XVI. kada kaže: „Bez sumnje, euharistijski oblik kršćanskog života posebno se očituje u svećeništvu. Sjeme euharistijske duhovnosti krije se već u riječima koje biskup izgovara u liturgiji ređenja: »Primi darove svetog naroda koji se imaju prinijeti Bogu. Budi svjestan onoga što ćeš činiti, provodi u djelo ono što ćeš obavljati i život svoj suobličuj otajstvu križa Gospodnjega.«³⁶¹ Nalazeći u euharistijskoj žrtvi potrebnu duhovnu snagu za suočavanje s različitim pastoralnim zadaćama, svećenik postaje kadar pobijediti napetosti koje vode rastrganost u svakodnevnom radu. On svoj rad prožima slavljem euharistije i tako njegova svakodnevna djelovanja postaju euharistijska.³⁶² Ako se sveta otajstva slave pomnjlivo i s vjerom, ona postaju formativna u najdubljem smislu te riječi jer potiču na suobličenje Kristu i utvrđuju svećenika u njegovu zvanju. Zato je svećenik

³⁵⁶ Usp. BENEDIKT XVI., *Pouzdanje u Božju inicijativu i čovjekov odgovor*, Poruka pape za Svjetski dan molitve za duhovna zvanja 2009. u: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20090120_xlvi-vocations.html (viđeno: 18. svibnja 2021.)

³⁵⁷ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik*, 168., usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 255-260. Ovdje se ne radi o dodatnom poslu već o disanju duše i traženju milosnog Božjeg lica.

³⁵⁸ IVAN PAVAO II., *Novo millennio ineunte – Ulaskom u novo tisućljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 34.

³⁵⁹ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 94.

³⁶⁰ Usp. PO, 14.

³⁶¹ BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, 80. U tu svrhu papa preporučuje svećenicima da ustraju u svakodnevnom slavlju svete mise.

³⁶² Usp. IVAN PAVAO II., *Ecclesia de eucharistia*, 31.

pozvan da ništa ne pretpostavlja svojem duhovnom životu te je potaknut da duhovnom životu neprestano daje sve savršeni euharistijski oblik.³⁶³

Kad slavi euharistiju svećenik djeluje u osobi Isusa Krista Glave i Pastira Crkve, više nego u bilo kojem drugom sakramentu. To slavlje jača njegovu suobličnost Kristu, preobražava ga u Krista te ga ucjepljuje u otajstvo trojstvenog života.³⁶⁴ Svećenik na oltar sa sobom donosi stvarnost svoje zemaljske egzistencije, svoje radosti i nade, ali i svoje uspjehe, razočaranja i patnje, dajući svoj osobni doprinos Kristovoj otkupiteljskoj žrtvi. Tako se uči sjedinjenju s Kristom svećenikom i žrtvom, jer je „pozvan i potaknut da zajedno s njim prikazuje sebe, svoje napore i sve stvorene stvari.“³⁶⁵ Preko dijaloga s Kristom, koji se događa u euharistijskoj adoraciji i u slavljenju euharistijske žrtve, svećenik se uči i kuša onu požrtvovnu ljubav koja je pobijedila grijeh i smrt te osposobila čovjeka za radost vječnoga života. Svećeničova zadaća je velika jer ima odgovornost stalno živjeti i svjedočiti misterij koji mu je stavljen u ruke za spasenje svijeta.³⁶⁶ Euharistija tako u obliku sinteze sadrži cjelokupno svećeničko poslanje. Po njoj on poučava vjernike da okrijepljeni na euharistijskom izvoru i sami postanu euharistija jedni za druge, tj. da budu dionici Kristova poslanja na način koji odgovara njihovu staležu i životu. Stoga temeljni uvjet da svećenik bude plodonosan jest sjedinjenje s Gospodinom, po euharistiji. I svećeničko očinstvo pronalazi svoje očitovanje u daru euharistije, kako primjećuje Camisasca.³⁶⁷ Po euharistiji svećenik sve više postaje svjestan svoga sinovstva i izabranja od Boga, a ujedno jača i njegova svijest očinstva za druge ljude. Misno slavlje i euharistijsko klanjanje stoga nisu marginalni izrazi svećeničkog očinstva već njegovo srce.

U koncipiranju svećeničke duhovnosti treba razviti i veliku osobnu prisnost s Božjom riječi. Naime, u njoj Bog objavljuje samoga sebe i dariva se onome kome je ta riječ upućena. Za svećenika nije dosta poznavati jezični i egzegetski vid Biblije, već joj treba prići s poučljivim i moliteljskim srcem, kako bi ona prodrila do dubine njegovih misli i osjećaja te u

³⁶³ Usp. Enrique DE LA LAMA, *La Eucaristía y «Los Doce»*. Propedéutica para una teología sacerdotal y la eucaristía, u: *Scripta theologica*, 36 (2004.) 1, 131-147. Intenzivan život duha omogućit će sve prisnije zajedništvo s Gospodinom i pomoći mu prepustiti se Božjoj ljubavi u svakoj situaciji, ma kako izazovna i zahtjevnija bila.

³⁶⁴ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 198-199., usp. Laurent TOUZE, Las edades del celibato: madurar con, por y en Cristo. Estudios recientes sobre la teología del celibato sacerdotal, u: *Scripta theologica*, 50 (2018.) 1, 114-115.

³⁶⁵ PO 5b.

³⁶⁶ Usp. Joseph MURPHY, *Suradnici vaše radosti*, 258.

³⁶⁷ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 79-80.

njemu rodila novi duh i 'misao Gospodnju'.³⁶⁸ Svećenik je pozvan postati ne samo služitelj, već prvotno učenik Riječi, svjestan kako riječ koju naviješta nije njegova nego mu je darovana i povjerena. Mjera dara koju se otkriva u Božjoj riječi, odgovarat će mjeri otvorenosti srca u poniznoj molitvi i osluškivanju Duha - autora Riječi, kako uočava Parlov.³⁶⁹ Iz svećeničke trostruke službe: Riječi, sakramenta i služenja u ljubavi, proizlazi njegova duhovnost i njima se hrani. Zato su svećenici egzistencijalno određeni neposrednim i stalnim navještajem Božje riječi.³⁷⁰ U njezinom svjetlu bolje se raspoznaje i vlastita grešnost i slabost. Za dubinsko shvaćanje Riječi zato moramo istaknuti potrebu svećenikove redovite i temeljite ispovijedi, kao i ispita savjesti. Sav svećenički život nužno gasne ako svećenik iz nemara ili nekog drugog razloga ne pristupa redovito sakramentu pokore, prožet pravom vjerom i pobožnošću. Kod svećenika koji se ne ispovijeda ili se slabo ispovijeda to se brzo odražava na njegovom svećeničkom biću i radu. Kad je riječ o sakramentu ispovijedi, nužno je da svećenik ima osobno iskustvo Božje blizine da bi drugima postao sredstvo po kojem će moći doći bliže Bogu.³⁷¹ Ispovijedajući povjerene vjernike snažnije se izgrađuje svećenikov pastirski profil, te službenik postaje jasniji znak Božje milosrdne ljubavi prema grešniku. U ispovijedi se po svećeniku očituje spasonosni čin vjere, kao i Božja inicijativa ljubavi, mira i praštanja.

Govoreći ovdje o sakramentima treba naglasiti kako sakramentalna duhovnost ima izravan i presudan utjecaj na svećenika. U moru današnjih duhovnih i kvazi-duhovnih ponuda, važno je jačati važnost sakramenata kao djelotvornih znakova Božje milosti. Sakramentalna dimenzija svih Božjih djelovanja dosiže vrhunac konkretnosti tamo gdje je čovjeku omogućen susret s Bogom po nekom znakovitom činu Crkve.³⁷² Milosni učinak sakramenata označava zajedništvo s Bogom na izvrstan način, a po njihovom slavljenju Crkva ispovijeda i učvršćuje svoju vjeru. Zato je pitanje vitalnosti sakramentalne duhovnosti odlučujuće s obzirom na krizu svećeništva i duhovnih zvanja.³⁷³ Rješenje identitetske krize moramo potražiti u zajedničkoj brizi za sakramentalnu duhovnost, podižući svijesti o izvornoj i bitnoj vezi između sakramentalne duhovnosti zajednice i identiteta svećenika. Nestajanje i

³⁶⁸ Usp. Tomislav IVANČIĆ, *Otkriće Božje Riječi*, Teovizija, Zagreb, 2009.; usp. PDV 26., usp. IVAN PAVAO II., *Novo millennio ineunte*, 39-41. Papa u svome obraćanju stavlja najprije naslov „Slušanje Riječi“, a tek onda „Navještaj Riječi“, dajući prvotnu važnost slušanju.

³⁶⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 182.

³⁷⁰ Usp. Milan ŠPEHAR, „Brineš se i uznemiruješ mnoga“, 68.

³⁷¹ Usp. IVAN PAVAO II., *Reconciliatio et paenitentia. Pomirenje i pokora*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 31.; usp. KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 1456.

³⁷² Usp. Ivan KARLIĆ, *Sveti sakramenti. Susret s Isusom Kristom u sakramentima Crkve*, Kršćanska sadašnjost – Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca, Zagreb, 2014., 12-21.

³⁷³ Usp. Johannes ELBERSKIRCH, Gottes Volk und Gottes Diener. Priesterliche Identität und sakramentale Spiritualität der Gemeinde, u: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 69 (2018.) 1, 14–27.

propadanje ispravne sakramentalne duhovnosti kod vjernika predstavlja ozbiljan teret i teškoću za svećenički identitet.

U kontekstu govora o svećenikovoju duhovnosti svakako još treba naglasiti ulogu Blažene Djevice Marije, s kojom postoji duboka dimenzija blizine u svećenikovoju osobi. Koncilski dokumenti uzvišeno govore o Mariji i o njezinoj prisutnosti u svećeničkom životu i radu.³⁷⁴ Iz svoje suobličnosti Kristu, Glavi i Pastiru Crkve, svećenik je usko povezan s Marijom koja je najbliža Kristova suradnica u djelu otkupljenja.³⁷⁵ Ona stoga postaje integrativni element svećeničkog života i duhovnosti, zato što u odnosu s njom svećenik pronalazi aktualizaciju majčinskog poslanja po kojemu je Marija povezana i sjedinjena sa svakim vjernikom. Marija nije ustanoviteljica vidljive Crkve, Crkve koja ima hijerarhijsku strukturu, no može se reći kako je Marija majka Kristove službe, jer je rodila Krista kao svećenika, kralja i proroka. Iz toga slijedi da je Marija majka svih svećenika, svih pastira kojima je povjerena Crkva zato što je rodila Svećenika u kojem su svi ostali povezani u jedinstvenom svećeništvu Isusa Krista.³⁷⁶ Marija je zbog potpunoga služenja Bogu postala prva među onima koji služeći Kristu i drugima ostvaruje „stav kraljevske slobode“.³⁷⁷ Po uzoru na Mariju i svećenik je slušatelj i sluga Riječi te svoje poslanje vrši na Marijin način. Ona je potrebna kao uzor gorljive i suosjećajne ljubavi pa bi danas, više nego ikada, svećenik trebao zamoliti Mariju za milost prihvaćanja dara u osobnoj odanosti čistoći, vjernosti svome apostolskom poslanju i ustrajnosti u molitvi.³⁷⁸ Ona je znak nade koji prati čovjeka u potrebi, a kao „zvijezda nove evangelizacije“ kako ju opisuje papa Franjo, Marija pomaže svećeniku u autentičnom navještaju evanđelja.³⁷⁹ Njezin primjer i zagovor su potpora u oblikovanju duhovnosti koja će biti puna pouzdanja i spremnosti na vršenje Božje volje.

Zaključno možemo ustvrditi kako je prije svakog svećeničkog pastoralnog djelovanja važna njegova duhovnost kao jedno integrativno polazište i uvir svih aktivnosti. Bilo koji pastoralni plan, misijski naum ili dinamizam u evangelizaciji, koji ne bi vodio računa o

³⁷⁴ Usp. PO, 18.

³⁷⁵ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 230-240. Teolozi još nisu dostatno istražili Marijinu pripadnost Božjem narodu, odnosno činjenicu da je Marija imala opće svećeništvo vjernika.

³⁷⁶ Usp. Rudolf BRAJČIĆ (ur.), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1981., 822.

³⁷⁷ Usp. IVAN PAVAO II., *Redemptoris Mater - Otkupiteljeva majka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., 41. Kraljevski stav vlastit je Kristovim učenicima jer služiti zapravo znači kraljevati.

³⁷⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, 221.; usp. IVAN PAVAO II., *Svećenik se u svojoj službi treba oslanjati na Mariju*, Nagovor na generalnoj audijenciji 30. lipnja 1993., u: <http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-11/20-5/300693.rtf.html> (viđeno: 19. svibnja 2021.) Svećenik uvijek mora imati na umu da može računati na Marijinu pomoć u poteškoćama koje ima. U nju se pouzdaje i u nju predaje sebe i svoju pastoralnu službu.

³⁷⁹ Usp. FRANJO, *Evangelii gaudium*, 287-288.

primatu duhovnosti, bio bi određen na propast, uočava Kongregacija za kler.³⁸⁰ Svećenička duhovnost nadalje, najdublja je istina o svećeniku jer po njoj se omogućava slušanje Božjega glasa u savjesti, kao i slobodna odluka za njegove naume. Zbog važnosti duhovnosti, koja nažalost nerijetko biva zapostavljena u svakodnevici, važni su poticaji i susreti u kojima će se dodatno produbljivati i osnaživati sadržaji duhovnog karaktera. To mogu biti duhovne vježbe, dani obnove, kao i prigode za duhovni rast, ili pak obilniju i smireniju molitvu. Takvi susreti nude priliku za povratak korijenima svećeničkog postojanja, kao i za obnavljanje svježine vjernosti i pastoralnoga zanosa.³⁸¹ Svakako da se svećenik treba čuvati trajne opasnosti, pa i izopačenosti, da bude sakramentalno-službeni predstavnik Krista i na to „polaze pravo“ na temelju svoga ređenja, a da osobno suobličavanje svoga života Kristu smatra tek pobožnim i poticajnim dodatkom, ali bez kojega se u bitnome može i biti. Bez odgovarajućih i osobnih duhovnih ostvarenja zaređeno svećeništvo postaje religijsko funkcionarstvo, neplodno, beživotno i apstraktno. Od takvoga svećenika neće moći proizaći život vjere, nade i ljubavi pa je u opasnosti, ukoliko ostane samo na razini puke funkcionalnosti, postane „monstrum“ ili „nemoguća mogućnost“, kako uočava Greshake.³⁸² Ako je svećenik samo religijski funkcionar, njegove riječi i djelovanje nisu vjerodostojni te ne mogu nikoga pogoditi u srce i pokrenuti na obraćenje.

Svećenik bi trebao biti posrednikom u uspostavljanju jedincatog odnosa s Bogom, ne razvodnjavajući svoje dane općenitostima ovoga svijeta. Iz svojega vlastitog odnosa prema Bogu proizlazi ovlast da u Duhu Svetomu i druge vodi do susreta s Bogom. Snaga kojom svećenik to čini svakako dolazi iz naloga i poslanja, ali istovremeno i iz njegove vlastite snage koju dobiva u trenucima samoće i molitve s Bogom.³⁸³ Snaga duhovnosti zasigurno će ojačati i očinsku dimenziju svećeničkog poziva. Duhovna se snaga tako pokazuje kao temelj svećeničkog identiteta bez kojega će biti nemoguće nadvladati osobne teškoće, ali i suvremene crkvene izazove.

³⁸⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice*, 11.

³⁸¹ Usp. PDV, 80.

³⁸² Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik*, 107. i 274-275. U tome kontekstu bi neke klerikalne staleške oblike – počevši s određenim stilom stanovanja, odijevanja i življenja, sve do posebnih društvenih položaja i povlastica – valjalo podržati kritičkomu preispitivanju. Poglavitito se treba upitati čemu služi nesretno, pseudohijerarhijsko zlo tituliranja u Crkvi služećega, poniznoga i raspetoga Krista, koji je otišao na zadnje mjesto. Titule poput „svetosti“, „preuzvišenosti“, „eminencije“, „najčasnija gospodo“ su u oprjeci spram Isusovih riječi i zahtjeva.

³⁸³ Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 55-57.; Usp. Davor VUKOVIĆ, Svećenik – duhovna osoba ili duhovna karikatura? Gorući izazovi duhovne obnove biskupa i prezbitera, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 10-17.

3.6. Svećenik kao duhovnik – zapostavljena i/ili novootkrivena vrijednost

Prema dosadašnjem istraživanju možemo uočiti kako se pitanju svećeničkog identiteta prilazi višestrano i zauzeto. Pokušava ga se osvijetliti u kontekstu suvremenih izazova i dati mu jasne impulse za budućnost. Nikada prije u Crkvi nije postojalo takvo obilje pastoralno-teološke izobrazbe i daljnje formacije, pastoralnih pomagala i dušobrižničkih strategija, kao što je to posljednjih godina. No, istodobno ni rezultat nikada nije bio mršaviji.³⁸⁴ Zbog toga nerijetko postoji opasnost da se stekne krivi dojam kako mnogo toga što svećenik čini doslovno ne daje rezultata i ne koristi ničemu. S obzirom na govor o svećeničkom identitetu, postoji izrazita opasnost od birokratsko - funkcionalne slike, na koju smo se osvrtni u više navrata. Za razliku od nekadašnje paternalističke i kultne slike svećenika koja je prevladavala do Koncila, danas se nerijetko sve snage daju u pastoralni aktivizam koji zna biti krivi pokušaj izlaska iz svećeničke krize.³⁸⁵ U skladu je to s težnjama suvremenog svijeta koji se očituje kao svijet neprestanog napretka i mijena. U njemu čovjek upada u sve veći vrtlog aktivizma dolazeći često do pogrešne svijesti da može producirati samoga sebe pa i sam vječni život svojim neprekidnim djelovanjem.³⁸⁶ Takav mentalitet obrušava se na svećenika i na cijelu Crkvu.

Svećenik osjeća sve manje uspjeha u svome djelovanju jer ga šira zajednica sve rjeđe sluša. Pritom utjecaj tehniziranoga svijeta postaje sve veći, što također može dovesti do unutarnje praznine. Takvom osjećaju svećenik često suprotstavlja preuzimanje sve većeg broja aktivnosti. Međutim, mnoge od tih aktivnosti nisu prirodne njegovom biću i poslanju, a takav mentalitet odražava se i na zajednicu koja onda također pada u opasnost aktivizma. No, za svećeničko poslanje nije presudno da zajednicu učini aktivnom, koliko god to djelovalo važno. Svećenik je ponajprije pozvan uvoditi ljude u dublji odnos s Bogom i približavati ih Bogu.³⁸⁷ To je njegov prvotni poziv. Zato upravo od svećenika treba krenuti i pretpostavljeni duhovni zaokret u kojem valja raskrinkati idolopoklonstvenu vjeru u spasenje čovjeka po čovjeku i denuncirati utopijske vjere u ostvarenje savršenog društva s ovozemaljskom besmrtnošću. To se neće dogoditi posredstvom društvene revolucije, nego ponajprije posredstvom revolucioniranja srca i uma evandeoskim pozivom na obraćenje, kako analizira

³⁸⁴ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovom vremenu*, 21.

³⁸⁵ Usp. Milan ŠPEHAR, *Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti*, 277-278.

³⁸⁶ Usp. Renata JUKIĆ, Ekološko pitanje kao odgojno-obrazovna potreba, *Socijalna ekologija*, 20 (2011.) 3, 267., usp. Slavko KULIĆ, *Neoliberalizam kao socijaldarvinizam. Rat za dominaciju ili bolji svijet*. Prometej, Zagreb, 2004.

³⁸⁷ Usp. George AUGUSTIN, *Pozvani na radost*, 177.; Usp. Tomislav IVANČIĆ, *Preobrazba Crkve za svijet*, Tevizija, Zagreb, 2009.

Matulić.³⁸⁸ Crkveni trend poslije Koncila tražio je svećenika koji će biti bliže ljudima i koji će ih bolje razumjeti. To je dovelo do toga da se počeo gubiti svećenik „samostanac“, odnosno župnik s rezidencijom koji je imao ustaljena pravila ponašanja i življenja, kulta i molitve. Iz toga trenda proizišao je neki novi lik svećenika čiji je identitet bitno izbljedio, jer je pred zahtjevima vremena i okruženja pomalo postao „sve i ništa“.³⁸⁹ Stoga se u kontekstu identitetskih lutanja s hitnom potrebom postavlja pitanje: Koja je bitna i nenadomjestiva uloga svećenika u novim, promijenjenim društveno-povijesnim okolnostima?

U prošleme poglavlju uočili smo kako bez duhovnosti svećenička aktivnost i rad postaju umor. Svećeniku bez snažne duhovne dimenzije prijeti napast napetosti i trajnog nezadovoljstva. Zato upravo duhovnost valja biti pokretačka snaga svakoga djelovanja kako ministerijalni dinamizam ne bi bio lišen snage i duha proroštva. Pomanjkanje duhovnosti, pored aktivizma zna rezultirati i suprotnim efektom: pastoralnom tromašću. Ona može imati različite uzroke; kod jednih su posrijedi neostvarivi projekti i umor koji iz toga proizlazi; kod drugih manjak strpljenja; kod trećih je razlog gubitak stvarnog doticaja s povjerenim narodom, odnosno depersonalizirani pastoral u kojem se veća pozornost posvećuje organizaciji i planovima nego osobama.³⁹⁰ Čini se da zbog manjka duhovne dimenzije prijeti opasnost da svećenik u pastoralnim projektima u konačnici provodi još jedan vlastiti životni ili karijerni projekt.³⁹¹ Zbog takvoga stanja hitan je poziv da sami svećenici načine napor u izgradnji novog i jasnijeg svećeničkog identiteta, a u njemu će dimenziji duhovnog vodstva trebati posvetiti više prostora i vremena. Upravo našim radom želimo potvrditi kako će proučavanje i prakticiranje duhovnog vodstva omogućit lakše nadvladavne krize svećeničkog identiteta. Ujedno će snažnija zauzetost oko duhovnog vodstva omogućit napredak i rast cjelokupnog pastoralnog rada Crkve.

Danas većina župa iz temelja mijenja strukturu službe i identitet svećenika zato što dotični gotovo neizbježno postaje koordinator odbora ili nadzornik zaposlenika. No, sve je manje ono što se danas s gorljivom hitnošću ponajviše traži: duhovnik koji ljude prati i pomaže u njihovim životnim pitanjima. Nepobitna je činjenica kako se svećeničko vodstvo i rad ne iscrpljuju u administracijskim ili organizacijskim poslovima jer se svećenikova zadaća bitno sastoji u otkrivanju i poticanju darova i mogućnosti koje posjeduju pojedinci u crkvenoj

³⁸⁸ Usp. Tonči MATULIĆ, *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline. Etička svijest odgovornosti za opstanak u budućnosti (Vodič kroz bioetiku 1)*, Glas Koncila, Zagreb, 2006., 266.

³⁸⁹ Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 186. Za ovu situaciju autor krivi i profesore teologije koji ne odgajaju studente teologije, buduće svećenike kao posvetitelje, kao duhovnike, kao osobe molitve, pa kaže: „mi „proizvodimo“ svećenike koji su sve pomalo: pomalo intelektualci, pomalo pastoralci, pomalo graditelji, pomalo duhovnici, pomalo sve, a ponajviše ništa.“

³⁹⁰ Usp. *Isto*, 86-87.

³⁹¹ Usp. Eva-Maria FABER, *Suchen, was den Einsatz lohnt. Priesterausbildung im heutigen Kontext*, 128.

zajednici. Svećenik bi stoga od klasičnog propovjednika koji „šiba“ po slušateljima trebao postati suvremeni mistagog koji uvodi vjernike sve dublje u tajne vjere, primjećuje Parlov.³⁹² Sve veći broj crkvenih skupina i pokreta ostaje bez duhovne pratnje svećenika. To predstavlja veću prijetnju budućnosti crkve od samih izlazaka iz Crkve, ili smanjenog broja vjernika.³⁹³ Kako bi kontakt s povjerenim vjernicima vodio izgradnji i duhovnom rastu danas se od svećenika ponajprije traži njegova specifična osobnost, njegov doživljaj i konkretno svjedočenje vjere vlastitim životom, posebno kad je riječ otajstvima koje slavi. On nije tek posrednik Božjih milosti nego osoba koja sama iskusi i druge uvodi u misterij prijateljavanja s Bogom i braćom i sestrama u vjeri.³⁹⁴ U svakoj je situaciji svećenikova zadaća pokazati Boga kao zadnji cilj čovjekova osobnog života. Zato u svećeničkom životu i radu ne smije doći do skrivanja od redovitog kontakta i susreta s ljudima jer izoliranost u konačnici dovodi do nepoznavanja sebe i do otuđenja od samoga sebe.³⁹⁵ Stvaranjem ljudskih emotivnih veza svećenik upoznaje ponajprije svoje vlastite granice, slabosti i emocije te otkriva Božju pomoć koja mu se nudi po drugima.

Procesi identitetskog traženja popraćeni su i sa snažnim promjenama društvenih okolnosti i stila života koje će biti vidljive ne samo u društvu ili obitelji, nego i u životu i pastoralnom radu svećenika. Sukladno takvoj situaciji sve je teže u realnosti svakodnevice doživjeti zajedništvo uopće (obiteljski stol, prijatelji i slično), a jednako tako i istinsko zajedništvo iskustva vjere modelom duhovnosti koji predviđa i fizičku nazočnost drugih.³⁹⁶ Čini se kako je ovo jedan dodatan razlog zbog kojega treba tražiti adekvatne dopune u stilu duhovnosti, s daleko većom osjetljivošću za osobno duhovno praćenje. Nužno je da svećenik u svome djelovanju ponajprije dobro razumije kontekst suvremenog trenutka i potrebe ljudi, znajući kako mnoge potrebe i društvene promjene, najviše pogađaju njega samoga. U tome kontekstu moramo upozoriti na procese koji se posebno reflektiraju na čovjeku današnjice među kojima se uočavaju sve snažniji individualizam, relativizam i materijalizam koji pokušavaju čovjeka zatvoriti isključivo u ovozemaljsko i imanentno. Na taj način pojedinac postupno gubi iz vida sve ono što nije ograničeno materijalnim svijetom.³⁹⁷ Pred ponudama postmodernoga društva, koje obećava slobodu i zadovoljstvo, a ustvari zarobljava čovjeka,

³⁹² Usp. Mladen PARLOV, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, 19.

³⁹³ Usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 91-101.

³⁹⁴ Usp. Ivan ŠTENGL, *Odgovornost i briga svećenika za vlastito psihičko zdravlje*, 781.

³⁹⁵ Usp. Milan ŠPEHAR, *Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti*, 282.

³⁹⁶ Usp. Ivan ŠTENGL, *Odgovornost i briga svećenika za vlastito psihičko zdravlje*, 779., usp. Fabrice HADJADJ, *Što je to obitelj? Slijedom transcendencije u gaćama i drugih ultraseksiističkih pogleda*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020., 101-104.

³⁹⁷ Usp. Mario TOMLJANOVIĆ - Matteo JELENC, *Duhovno vodstvo i psihoterapija*, u: *Riječki teološki časopis*, 28 (2020.) 1, 174.

pojedinaac se teško snalazi i gubi temeljno usmjerenje koje dovodi do ispunjena života. Na duhovnom planu suvremeni postmoderni pristup favorizira afektivnost i osjećajnost umjesto razuma, dok se dubljem iskustvu pretpostavlja trenutni doživljaj. Postmoderna naime nameće snažnu potrebu za „instant“ rješenjima koja nude neposredni i upečatljivi dojam duhovnog iskustva.³⁹⁸ Uz ove elemente povezuje se i tzv. „narcistička kultura“, koja potiče čovjeka da se samodopadno gleda u svim svojim samoočitovanjima pa i kad je posrijedi ono bizarno, patetično ili čak psihopatološko. U takvoj narcističkoj autonomiji svoga 'ja' pojedinac odbija postupno dozrijevanje i rast u iskustvu, a to su bitna obilježja kršćanskog duhovnog pristupa.³⁹⁹ Zato s obzirom na svećenički zadatak duhovnog vodstva i praćenja vjernika, treba osvijestiti kako živimo u vremenu obilježenom svim mogućim napetostima i nestabilnostima. Traži se prizemljen, prilagođen i razborit duhovni pristup, ne razmišljajući nimalo o važnosti ciljanja prema idealima sveopćeg poziva na svetost. Naime, samo će takav pristup osnažiti i izgraditi pojedince i zajednice, a onda i cjelokupnu Crkvu.

Društvene okolnosti potvrđuju kako je sve očitija potreba za vraćanjem osobnoj duhovnoj pratnji koja je u povijesti Crkve uvijek donosila mnoštvo dragocjenih plodova. Svećenici su pozvani da budu prvi koji će uložiti vrijeme i snagu u odgojnom radu i osobnoj duhovnoj pomoći vjernicima.⁴⁰⁰ Naime, potrebni su u prosvjetljenju i vodstvu vjernika kao vjerni suradnici Duha, pa zbog toga važnog zadatka treba u drugi plan staviti druge redovite obveze i pastoralne projekte. Crkveni dokumenti pozivaju svećenika da bude svjedok i učitelj unutarnjega života, jer je nositelj ontološkoga posvećenja koje se proteže u cjelokupnom njegovu djelovanju.⁴⁰¹ Duhovno vodstvo potrebno je osnaživanja jer ima izvrsnu, nezaobilaznu ulogu u moralnom i duhovnom odgoju onih ljudi koji s punom odlučnošću žele shvatiti i slijediti vlastiti životni poziv. Ono ne gubi svoju blagotvornu ulogu u svakoj životnoj dobi, dok u svjetlu pobožnog i razboritog savjeta pokušava biti okrepa velikodušnom izvršavanju vlastitih obveza.⁴⁰² Duhovno je vodstvo usmjereno praktično: na uklanjanje straha u donošenju zahtjevnih odluka i pri ostvarivanju slobode unutarnjeg života. U konačnici, duhovni proces svoj odraz nalazi u zauzetijem posvećivanju svakodnevnom radu, obitelji ili apostolatu.

³⁹⁸ Usp. Davor ŠIMUNEC, Nema duhovnosti bez duhovnog vodstva, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 21-22. Baš zato što su Crkvi itekako danas potrebne duhovne inicijative, zajednice i pokreti, koji su dobrodošli i treba ih podržavati.

³⁹⁹ Usp. *Isto*, 24.

⁴⁰⁰ Usp. PDV, 40.; usp. Tomislav IVANČIĆ, Iskustvo nove evangelizacije u Hrvatskoj, u: *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.) 3, 575 -587.

⁴⁰¹ Usp. Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice*, 10-11.

⁴⁰² Usp. Francisco FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *La direzione spirituale*, 78.

Otkriće i širenje prakse duhovnog vodstva može postati velika dobrobit za suvremenu Crkvu. Naime, ono omogućuje odgajanje istinski zauzetih vjernika koji su sposobni širiti novu evangelizaciju u građanskom društvu. Po djelovanju duhovnog vodstva sama Crkva dolazi bliže konkretnim potrebama i izazovima suvremenog čovjeka. Uz to duhovno vodstvo pomaže pri ponovnom pronalasku smisla i učinkovitosti sakramenta pokore, postavljajući preduvjete za prevladavanje krize u kojoj se nalazi.⁴⁰³ Potreba za ponovnim otkrivanjem duhovnoga vodstva još više dolazi do izražaja imajući u vidu činjenicu da je svaki kršćanin pozvan na neprekidan rast u vjeri i duhovnom životu. Stoga bi duhovno vodstvo trebalo biti sastavnim dijelom trajne, cjeloživotne kršćanske formacije.⁴⁰⁴ Na putu svetosti na koju je pozvan kršćanin, Bog je htio da ljudi pomažu jedni drugima i tako ih je učinio posrednicima u Kristu.⁴⁰⁵ Ovo je osobito važno s obzirom na procvat različitih kršćanskih skupina, zajednica i pokreta koji traže duhovno vodstvo i usmjeravanje na putu rasta. Ovaj porast kršćanskih zajednica valja čitati kao znak postkoncilskih crkvenih gibanja. Ali njega treba pratiti i pozorna formacija samih svećenika. I o tome je progovorio Koncil, kada svećeničke kandidate savjetuje: „Neka se brižljivo izobrazu u umijeću duhovnoga vodstva da bi sve sinove Crkve mogli voditi u prvom redu k posve svjesnom i apostolskom kršćanskom životu i ispunjavanju njihova zvanja.“⁴⁰⁶

Ono što duhovno vodstvo na osobit način karakterizira jest činjenica da teži oblikovanju stava u kojem bi kršćanin u svemu naučio osobno razabirati odluke i ono što je za njega dobro. Cilj duhovnika je da osoba kroz duhovni proces raste u razumijevanju ljubavnog djelovanja Božje milosti i oprosta. Dakle, osobu valja dovesti do pune slobode.⁴⁰⁷ Duhovno vodstvo uključuje vođenje osobe prema savršenstvu otkrivajući volju Božju vezanu uz njezin život, kako bi se ta ista volja pretočila u praksu.⁴⁰⁸ Ono pomaže ljudima u uspostavljanju osobnog odnosa s Bogom, težeći tome da taj odnos ima konkretne posljedice na život. Zadaća je duhovnika da pokuša duhovni život pojedinca povezati s duhovnom tradicijom Crkve, a osobito s velikim duhovnim učiteljima. Duhovnik je svjestan resursa kršćanske tradicije koji mogu obogatiti i pomoći konkretnom čovjeku u promicanju procesa sazrijevanja.⁴⁰⁹ Ujedno

⁴⁰³ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter – Navjestitelj riječi, služitelj sakramenata i voditelj zajednice kršćanskog trećeg tisućljeća*, 42-43.

⁴⁰⁴ Usp. Mario TOMLJANOVIĆ - Matteo JELENC, *Duhovno vodstvo i psihoterapija*, 175.

⁴⁰⁵ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa. Pomoć za ispovjednike i duhovne vođe*, 1.

⁴⁰⁶ DRUGI VATIKANSKI KONCIL - DOKUMENTI, *Optatum totius*, 19.

⁴⁰⁷ Usp. Mihály SZENTMÁRTONY, *Camminare insieme. Psicologia pastorale*, San Paolo Edizioni, Roma, 2001., 81-82.

⁴⁰⁸ Usp. William A. BARRY – William J. CONNOLLY, *The practice of spiritual direction*, 33-37. i 144-145.

⁴⁰⁹ Usp. Luis M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale*, 34.

duhovnik izvlači iskustvo čovjeka iz izoliranosti i pokušava ga integrirati u tkivo Crkve. Zbog ove dimenzije može se reći kako po duhovnom ocu i njegovim uputama odzvanja cijela tradicija Crkve.⁴¹⁰ Iako duhovno vodstvo prvotno jača individualne obveze i odgovornosti, ono istovremeno njeguje i poziva na dublje uključivanje u zajednicu i crkvenost. Naime, svačije duhovno iskustvo treba biti komunitarno priopćivo, tj. trebalo bi voditi izgradnji zajednice.

Valja naglasiti kako u današnje postmoderno doba postoje razni pristupi savjetovanju. Tako se nudi brojna i raznolika psihološka pomoć, ali onda i duhovna pomoć u najopćenitijem smislu. Toga treba biti svjestan s obzirom na našu temu, znajući kako su mnogi takvi modeli svojevrsni odraz liberalno-pluralističkih životnih uvjeta u kojima se danas živi. U raznim (najčešće prijelomnim) životnim situacijama i stvarnostima, čovjek današnjice više ne osjeća sigurnost i zaštitu. Stoga traži pomoć u vidu intenzivne razmjene, savjetovanja i razgovora. Sve je jasnija svijest kako razni oblici dijeljenja iskustava mogu postati konkretni vid pomoći i podrške na životnom putu. Takva razmjena može postati važno sredstvo za izgradnju i zaštitu osobnog, ali onda i kršćanskog identiteta.⁴¹¹ Treba ovdje biti svjestan činjenice kako u kršćanskim krugovima postoji snažan trend po kojemu se traži nadomjestke Duha u raznim psihološkim uslugama i pristupima. No, nije dobro duhovnu dimenziju poistovjećivati ili svoditi na psihološku. Ovo se često događa upravo iz pomanjkanja ponude za duhovno vodstvo. Potrebno je naglasiti kako je predmet psihološkog interesa opći zakon ljudske psihe, a ne čovjekova duhovna dimenzija pa stoga nikakav psihološki sadržaj ne može predstavljati adekvatan odgovor na duhovne stvarnosti. To međutim ne znači da dobar, ponizan psiholog ne može biti otvoren Duhu Svetomu i njegovu djelovanju. I svećeniku će kao dobrome duhovniku, koristiti psihološka znanja i smjernice. Međutim, on je u prvom redu usmjeren na duhovnu stvarnost koja čini jedinstveni prostor čovjekova rasta i napretka. O problematici vezanoj uz psihologiju unutar duhovnog vodstva govorili smo već u poglavlju o duhovnom vodstvu.

Moramo ovdje istaknuti vrijednost i nezamjenjivost duhovnog vodstva u kojem se, zahvaljujući svećenikovu posvećenju dušama, mnoge od njih rađaju za novi život u Kristu. Ovdje otkrivamo vrijednost pravoga duhovnog očinstva.⁴¹² Svećenik zajedno s Kristom postaje tvorcem duhovnoga preporoda ljudi i odgoja naroda Božjega. Duhovno očinstvo

⁴¹⁰ Usp. Marko Ivan RUPNIK, *U vatri gorućega grma*, 113-114.

⁴¹¹ Usp. Paul M. ZULEHNER, *Beratung und Seelsorge im gesellschaftlichen Kontext*, u: Isidor BAUMGARTNER (ur.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1990., 123-125.

⁴¹² Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 24.

ojačava i usmjerava sposobnost za ljubav i darivanje sebe, u posebnome apostolskome smislu.⁴¹³ Duhovno očinstvo postaje umijeće dovođenja drugoga do punog rasta njegove zrelosti. Krist je tu zadaću prije svega prepustio Crkvi i svojim službenicima pa je stoga svećeničko očinstvo povezano s majčinstvom Crkve, a svećenici postaju sluge Kristovog tijela. Pred nama je možda ključna dimenzija duhovnog očinstva: onaj tko ga provodi, dovodi djecu, ne sebi, već Crkvi.⁴¹⁴ Katkada su sami svećenici, zbog nekih društveno-kulturoloških prilika dovedeni u poziciju da pomisle kako je njihova služba na periferiji života. No, ona je zapravo u njezinu samome središtu. Svećenik ne može činiti ništa bolje nego druge dovoditi do njihovih skrivenih mogućnosti, prije svega do neviđenih Božjih mogućnosti, kako analizira Kamphaus.⁴¹⁵ Ova očinska dimenzija osobito se očituje kod službe župnika, gdje iz uloge sakramentalnog „pater familias“-a proizlaze veze koje rađaju pastoralnom plodnošću. Upravo zbog vrijednosti svećeničkog očinstva valja zauzeto i ustrajno jačati duhovni profil svećenika. Jačanjem duhovnih procesa svećenik u drugima uspijeva prepoznati i raspiriti skrivenu i neoslobođenu snagu Duha. Snaga Duha je potrebna kako bi duhovnik (duhovni otac) mogao prepoznati, a onda i odgovoriti na potrebe jedinstvenoga čovjeka koji se nalazi pred njim. To se događa otvorenosti za Božju milost koja vodi i usmjerava susret i podržava svećeničko vodstvo.⁴¹⁶ Osažena svećenička duhovnost može razviti svoju kritičku, nadahnjujuću i integrirajuću snagu u obliku duhovno orijentirane refleksije. Takva refleksija uvijek vodi ka komunikaciji i služi razmjeni percepcija, motivacija i stavova, promičući "korporativne procese".

Kako bi svećenik bio i ostao plodan u svome očinstvu, važno je da se sam jača posredstvom duhovnog vodstva. Stoga je važan savjet da se, s pomoću svoga duhovnog vođe, nastoji stalno pridržavati životnog plana koji mu omogućuje da raste u duhu. Osobito se to odnosi na mnogostruke zahtjeve njegova života koje mogu dovesti do aktivizma i zapostavljanja duhovne dimenzije.⁴¹⁷ Tko je kao svećenik pozvan da stalno prati ljude, zajednice, udruge, pojedine kršćane, ne može i ne smije i sâm biti bez takve duhovne pomoći. Naime, ako svećenik nije spreman otvoriti se drugomu sasvim istinito i duboko te priupitati savjet i uputu, a po potrebi ozbiljno se i konfrontirati, to bi mogao biti znak da u svećeničkomu djelovanju radije slijedi vlastite težnje, raspoloženja i želje, nego što osluškuje Božju volju. „Savjet, preporuka, naputak i opomena nekog duhovnog pratitelja jesu sredstva

⁴¹³ Usp. Andrzej TOMKIEL, *Duhovnost, svećenička*, u: Aldo STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, 231.

⁴¹⁴ Usp. Massimo CAMISASCA, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, 75-76.

⁴¹⁵ Usp. Franz KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, 9.

⁴¹⁶ Usp. Hans Urs VON BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, 63.

⁴¹⁷ Usp. KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, 50.

da se iziđe iz kruženja oko samoga sebe.⁴¹⁸ Uz to, praksa duhovnog vodstva pridonosi mnogo u podupiranju trajne svećeničke formacije te kao klasično crkveno sredstvo nije izgubilo ništa od svoje dragocjenosti. Ono služi ne samo za ostvarivanje duhovne formacije, nego i za poticanje i održavanje neprekidne vjernosti i velikodušnosti u izvršavanju svećeničke službe.⁴¹⁹ I dalje ima blagotvornu ulogu u svim životnim razdobljima, jačajući i produbljujući izbor i poziv pojedinca pa tako i samoga svećenika.

Svećeniku je za izravan rad na razini duhovnog vodstva potrebna dodatna formacija pored njegova redovitog djelovanja i procesa povezanih s njim. Treba ponajprije prepoznati redovite pastoralne susrete i događaje kao mogućnosti koje nude priliku za duhovno vodstvo povjerenih vjernika. Naime, ukoliko je pastoralno djelovanje kvalitetno i uvažava čovjeka kao procesno biće, ono može biti učinkovito i težiti poticanju duhovnih procesa. Dobro je ne pojednostavljivati redoviti pastoralni rad do određene formalistike, pa čak i banalnosti obavljanja čisto izvanjskih obreda ili susreta. To je zato što i nekvalitetno i površno pastoralno djelovanje ima vlastitu 'učinkovitost' tj. ostavlja dojam praznine i stvara dodatne frustracije.⁴²⁰ Posebna pažnja ovdje treba biti posvećena svećeniku jer njegova dodatna pastoralno-psihološka izobrazba, kao i sposobnost praćenja raznih pojedinaca i njihovih „životnih priča“, smatraju se sve važnijim potrebama.⁴²¹ Riječ je o učenju komuniciranja koje zahtijeva spremnost za rješavanje teškoća, pa čak i sukoba.⁴²² Upravo će snažnija pozornost na izgradnju svećenika kao duhovnika imati pozitivne učinke na razvoj duhovnog vodstva, potičući duhovno ozdravljenje mnogih te gradeći sposobnost suosjećanja i jačanja interesa za duhovnu dimenziju. Ne smijemo zaboraviti kako duhovno vodstvo pritom profitira od napretka tehnologije, koja ga čini dostupnijim, pa dijelom i popularnijim.⁴²³ Kao izrazito pozitivan učinak treba primijetiti i povećanje broja svećenika, kao i redovnika i redovnica, koji više pozornosti posvećuju davanju duhovnog vodstva. Time nastaje nova generacija duhovnih pratitelja.

⁴¹⁸ Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik*, 342.

⁴¹⁹ Usp. PDV, 81.

⁴²⁰ Usp. Pero ARAČIĆ, Prikaz knjige Mihaly Szentmartoni, „Camminare insieme. Psicologia postorole“, u: *Diacovensia*, 9 (2001.) 1, 195-196.

⁴²¹ Usp. Paul M. ZULEHNER, Beratung und Seelsorge im gesellschaftlichen Kontext, 125.; usp. Francisco PÉREZ GONZÁLEZ, El sacerdote, guía y direttore espiritual, u: *Burgense-Collectanea Scientifica*, 52 (2011.) 2, 431-444.

⁴²² Usp. Matthias SCHARER, Leiten mit Kompetenz und aus Gnade. Ein erlösender Blick auf die Qualitäts- und Qualifizierungsherausforderung im neoliberalen Führungs- und Managementkontext, u: Johannes PANHOFER – Matthias SCHARER – Roman SIEBENBOCK (ur.), *Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention*, 231-246.

⁴²³ Usp. Liz Budd ELLMANN, Seeking God everywhere and always. Ten trends in global spiritual direction, u: *The Way*, 53 (2014.) 2, 70-80.; o duhovnom vodstvu preko novih tehnologija vidi: Ansgar WIEDENHAUS, Gott in der Mailbox finden. Die Exerzitien Online als Einführung ins Gespräch mit Gott, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität*, 252-262.

Upravo je svećenik po svojim odlikama, ali i sakramentalnom biljegu, najosposobljeniji za ulogu duhovnika. „Svećenik, koji adekvatno, vjerodostojno živi svoje svećeništvo, ostaje referentna točka što se tiče duhovnog vodstva.“⁴²⁴ Duhovno vodstvo može postati presudan izvor podrške ljudima, jer ono je odgovor na rasprostranjenu žudnju za autentičnom duhovnošću, bez pokoravanja hirovima potrošačke kulture.⁴²⁵ Duhovno je vodstvo usmjereno na čovjekovo „putovanje prema unutra“. Stoga zaključujući možemo kazati kako trebamo težiti tome da duhovno vodstvo postaje vrijednost koju će se još više otkrivati kao dio govora o svećeničkom identitetu. Posvećivanjem duhovnom vodstvu svećenički će identitet i profil jačati, a ujedno će takav proces pomoći u izgradnji vjernicima koji su povjereni svećenikovoј brizi. Takvim razvojem jačat će cijela crkvena zajednica u svome dostojanstvu i poslanju u suvremenom svijetu.

⁴²⁴ Karlo VIŠATICKI, Duhovno vodstvo u teoriji i praksi, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 6.

⁴²⁵ Usp. Amy FRYKHOLM, Holy listening. The spiritual direction movement, u: *Christian Century*, 128 (2011.) 26, 29.

ZAKLJUČAK

Na kraju istraživanja možemo zaključiti kako smo našim radom htjeli ukazati na važnost i aktualnost govora o duhovnom vodstvu u sadašnjim crkvenim i društvenim prilikama. Crkva nikada nije gubila iz vida ovu drevnu praksu nudeći je kao mogućnost sazrijevanja i rasta u vjeri. Duhovno vodstvo treba shvatiti kao služenje ljudima koje promiče snažniji odnos između čovjeka i Boga. Ono postaje konkretno oruđe na putu kršćanskog usavršavanja. Stoga je potrebno aktualizirati i produbljivati ovu temu u kojoj se krije velik potencijal za suvremeno pastoralno djelovanje. Radom smo nastojali prikazati složenost duhovnog vodstva i problematizirati neke suvremene izazove na koje nailazi, osobito s obzirom na krizu očinstva i krizu svećeničkog identiteta.

Istraživanje je prvotno istaknulo ulogu duhovnika kao duhovnog oca. Njegova uloga je ključna u procesu rasta vjernika. U kršćanskoj povijesti duhovnici su oduvijek bili uzori intenzivnog duhovnog života. Duhovni otac ima zadaću pratiti osobu, poštujući njezinu autonomiju i promičući novo spoznavanje koje će biti kadro otpočeti postupke obraćenja, usavršavanja i pročišćenja u odnosu prema Bogu. Na tragu Drugog vatikanskog koncila koji u središte crkvenog poslanja stavlja konkretnoga čovjeka, ističući poziv na svetost za sve vjernike, duhovno vodstvo dobiva na novom zamahu. Pokoncilsko učiteljstvo nastojalo je obnovljenom snagom povezati duhovno vodstvo sa životom vjernika i suvremenim svjetskim strujanjima. Duhovno je vodstvo u posljednjim desetljećima prošlo kroz revalorizaciju čime je produbljeno njegovo značenje, važnost i aktualnost. Crkva ističe potrebu za boljom pripravom služitelja i njihovom formacijom kako bi mogli revno i predano pružati službu savjetovanja, razlučivanja i vodstva. Naše je istraživanje željelo na osobit način naglasiti suvremene smjernice za rad duhovnika.

Nadahnujući se na brojnim izvorima, rad je naglasio božanski element duhovnog vodstva i proces razlučivanja kao nužne sastavnice duhovnog napretka. U tom procesu pojedinac otkriva poticaje te u proturječnosti osjećaja i misli, uočava i vrednuje razne duhove. Pokušali smo načela kršćanskog rasta i odgoja upotpuniti novim spoznajama što proistječu iz humanističkih znanosti. Za cjelovito shvaćanje naše teme poslužili su nam psihološki doprinosi kao i poticaji iz svjetovnog vodstva, tzv. liderstva. Duhovno smo vodstvo proučili interdisciplinarno i tako htjeli potaknuti na dodatne putove suradnje, dopunjavanja i integracije između duhovnosti i psihologije. Psihologija pastoralu pruža niz korisnih modela razumijevanja psihološke zbilje, dok psihoterapeutske škole u svojoj praksi sve više pokazuju zanimanje za duhovnost.

Našim istraživanjem problematizirali smo dva suvremena i goruća izazova koja otežavaju primjenu i napredak duhovnog vodstva; to su kriza očinstva i kriza svećeničkog identiteta. Proučavanje nam je otkrilo kako je očeva važnost u suvremenom društvenom i kulturološkom kontekstu dobro izbljedita. Tome su doprinijeli brojna misaona strujanja, snažno nepovjerenje u autoritete, kao i jačanje rodne ideologije posljednjih godina. Kriza očinstva poduprta je nerijetko i od samih muškaraca koji ne žele sudjelovati u duhovnom, psihičkom, kulturnom i intelektualnom podizanju vlastitog potomstva. Dok razmišljamo o suvremenom očinstvu potrebno je u otvorenosti za budućnost graditi novu sliku oca s osobitim naglaskom na duhovnoj snazi. Uočili smo da je važno očinsku ulogu osnažiti pozornijim znanstvenim istraživanjima, dajući joj i na društvenoj važnosti i aktualnosti. Naime, analiza jasno potvrđuje kako očinska uključenost u odgojne zadatke dovodi do boljih kognitivnih sposobnosti djeteta i kvalitetnijeg odrastanja. Danas kada se zatiru obiteljske vrijednosti potrebno je omogućavati međusobno uvažavanje i upoznavanje žene i muškaraca, kao i uzajamnost njihova odnosa u prostoru istinske komunikacije. Filozofski, psihološki, sociološki i pedagoški izazovi u koje je otac bačen odrazili su se višestruko i na duhovno područje. Pokušali smo ukazati na potrebu izgradnje koncepta muške duhovnosti koja će biti odlikovana hrabrošću i samokontrolom a muškarcima će dati poticaje za izgradnju boljega svijeta. Jačanje takve duhovnosti odrazit će se pozitivno na obitelj, ali i širu društvenu zajednicu.

Kriza očeva odrazila se i na duhovno vodstvo te na djelovanje i rad duhovnih očeva, svećenika, što je središnja misao našega rada. Uočava se kako su ljudi danas sve nepovjerljiviji prema svećeniku, tj. duhovnom ocu, a jedan od ključnih razloga je i nejasan koncept svećeničkog djelovanja i poslanja danas. Pitanje svećeničkog identiteta i biti njegove službe postavlja se stoga s posvemašnjom hitnošću. Primjetno je kako su crkvena i svjetska kretanja poslije Koncila doveli svećenika pred brojne izazove. Pored sve izraženijeg manjka službenika u brojnim krajevnim Crkvama, još težim se čini manjak svećeničke samosvijesti, koji je potaknut opasnošću pretjeranog funkcionaliziranja službe. Takvo funkcionaliziranje ponegdje dovodi do radikalnog mišljenja da svećenika treba potpuno ukloniti.

U jačanju svećeničkog profila i osnaživanju njegove očinske dimenzije kao jedna od ključnih tema nameće se celibat. Ispravno shvaćen i življen on postaje plodno oruđe Božje blizine i očinske brige za ljude. Ukoliko je odabran iz ljubavi, a ne prisile, postaje dar radikalne slobode i snažan poticaj za evanđeosku zauzetost i dobročinstva. U obnovi svećeničkog identiteta svakako treba jačati duhovnost koja će biti bolje integrirana s dušobrižničkim služenjem i radom, na što smo pokušali ukazati. Takva duhovnost je

izgrađena na kristološkim, sakramentalnim, mariološkim i kontemplativnim temeljima i služi osnaživanju nadnaravnog i mističnog elementa službe.

Našim radom željeli smo dovesti u snažniju korelaciju duhovno vodstvo, krizu očinstva i svećenički identitet. Htjeli smo osobitu pozornost svratiti na vrijednost duhovnog vodstva unutar govora o svećeničkom identitetu. Čini se kako svećenička formacija, ali i svakidašnji pastoral ne daju dovoljno prostora duhovnom vodstvu. Smatramo kako će snažnije proučavanje i prakticiranje duhovnog vodstva omogućiti lakše nadvladavanje krize svećeničkog identiteta. Pojačana i produbljena svijest o svećenikovoju očinskoj i duhovnoj ulozi imat će posljedično i pozitivnog odjeka na živote vjernika. Čini se naime kako je jedan od razloga brojnih duhovnih problema među vjernicima upravo manjak duhovnih očeva i njihova nedostatna formacija za službu vodstva. Stoga će snažnija zauzetost oko duhovnog vodstva omogućiti napredak cjelokupnog pastoralnog rada Crkve. Istraživanjem smo htjeli dati doprinos pastoralnim i duhovnim strujanjima koja duhovnom vodstvu daju na važnosti posljednjih godina. Potrebno je senzibilizirati vjernike na specifičnu službu duhovnog vodstva osobito u župskim zajednicama i crkvenim ustanovama. To će dati poticaj novoj evangelizaciji, osobito u dekristijaniziranoj Europi.

Na kraju relativno dugog puta i pisanja svakako treba priznati kako naš rad zasigurno ima svoja ograničenja i nedostatke. Privodimo istraživanje kraju, svjesni kako bi ono vremenom postalo još cjelovitije i kvalitetnije. Vjerujemo ipak kako će doprinijeti uvažavanju i rasvjetljavanju problematike duhovnog vodstva i predstavljati stanoviti znanstveni doprinos. Istraživanje je otkrilo neke važne spoznaje u ulozi duhovnog vodstva za današnji kontekst i naznačilo pitanja s kojima će se trebati suočavati u budućnosti.

LITERATURA

1. Izvori

Biblija. Stari i Novi zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ²²2012.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, UPT, Đakovo, 2002.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL - DOKUMENTI, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ⁷2008.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, Zagreb, 1994.

ZAKONIK KANONSKOG PRAVA, Glas Koncila, Zagreb, 1996.

2. Dokumenti crkvenog učiteljstva

II. SINODA BISKUPA, *Ministerijalno svećeništvo – pravda u svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 35, Zagreb, 1972.

BENEDIKT XVI., *Sacramentum Caritatis – Sakrament ljubavi, Postsinodalna pobudnica o euharistiji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (II. izdanje)

BENEDIKT XVI., *Verbum Domini – Riječ Gospodnja, Postsinodalna pobudnica o Riječi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.

BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere, Apostolsko pismou obliku motuproprija kojim se proglašava Godina vjere* (16. I. 2012.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.

CODEX IURIS CANONICI, *Pii X P. M. iussu di gestus, Benedicti P. XV auctoritate promulgatus, praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo P. Card. Caspariauctus*, TPV, 1948.

CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instructio circa criteria ad vocationes discernenda seorum qui inclinantur ad homosexualitatem, intuitueorundemad missionis ad Seminariumet ad Ordines Sacros* (4. XI. 2005.), u: AAS, 97 (2005.) 11

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, u: *Enchiridion Vaticanum XXII* (2003.-2004.)

DRUGA IZVANREDNA BISKUPSKA SINODA, *Završni dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

FRANJO, *Evangelii gaudium - Radost evanđelja, Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.

FRANJO, *Misericordiae vultus - Lice milosrđa, Bula najave izvanrednoga jubileja milosrđa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

FRANJO, *Amoris laetitia - Radost ljubavi, Postsinodalna apostolska pobudnica*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.

FRANJO, *Gaudete et exsultate - Radujte se i kličite, Apostolska pobudnica o pozivu na svetost u suvremenom svijetu*, Veritas, Zagreb, 2018.

FRANJO, *Christus vivit - Krist živi. Posinodska apostolska pobudnica*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019.

FRANJO, *Patris corde - Očevim srcem, Apostolsko pismo*, Rim, 2020.

IVAN PAVAO II., *Dominicae cenae – Gospodnja večera. Pismo o otajstvu i štovanju svete euharistije*, 1980. u: IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, Verbum, Split, 2010. 27-60.

IVAN PAVAO II., *Obiteljska zajednica – Familiaris consortio, Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu (22. 11. 1981).*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009. (III. izdanje)

IVAN PAVAO II., *Pastores dabo vobis – Dat ću vam pastire, Apostolska postsinodalna pobudnica kleru i vjernicima o svećeničkoj izgradnji (formaciji) u sadašnjim prilikama*, Glas Koncila, Zagreb, 1992.

IVAN PAVAO II., *Redemptoris Mater - Otkupiteljeva majka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.

IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

IVAN PAVAO II., *Reconciliatio et paenitentia - Pomirenje i pokora*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

IVAN PAVAO II., *Novo millenio ineunte - Ulaskom u novo tisućljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem. Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene prigodom Marijanske godine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia. Enciklika o odnosu euharistije i Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

IVAN PAVAO II., *Pisma svećenicima*, Verbum, Split, 2010.

IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi (Svezak I.)*, Verbum, Split, 2012.

KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Smjernice za korištenje psihološke struke u primanju i odgoju svećeničkih kandidata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter – Navjestitelj riječi, služitelj sakramenata i voditelj zajednice kršćanskog trećeg tisućljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice. Naputak*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.

KONGREGACIJA ZA KLER, *Svećenik – služitelj Božjega milosrđa. Pomoć za ispovjednike i duhovne vođe*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014.

KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i izobrazbi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017.

KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Nota s pastoralnim smjernicama za godinu vjere*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.

PAVAO VI., *Sacerdotalis Caelibatus - Svećenički celibat*, Hrvatsko književno društvo Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1967.

PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi – Naviještanje evanđelja, Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975.

3. Duhovno bogoslovlje

Knjige:

ABBOTT, Elizabeth, *Povijest celibata*, Vbz, Zagreb, 2007.

ACKLIN, Thomas – HICKS, Boniface; *Spiritual Direction. A Guide for Sharing the Father's Love*, Emmaus Road Publishing, Steubenville (Ohio), 2017.

AUGUSTIN, George, *Pozvani na radost. Ohrabrenje za svećeništvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.

AUMANN, Jordan, *Spiritual Theology*, Continuum, London, 1980.

BARRY, William A. – CONNOLLY, William J., *The practice of spiritual direction*, Harper Collins, New York, 2009. (revised and updated)

BAUMGARTNER, Isidor (ur.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1990.

BAUMGARTNER, Isidor, *Pastoral-psychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf, 1990.

BAUMGARTNER Konrad – MÜLLER, Wunibald (ur.), *Beraten und Begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1990.

BÄUMER, Regina - PLATTIG, Michael; *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandschaft?!*, Echter-Verlag, Würzburg, 1998.

BECKER, Karl J., *Der Priesterliche Dienst. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, Quaestiones Disputatae, Freiburg im B., 1970

BENKE, Christoph, *Mala povijest kršćanske duhovnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.

BERNARD, Charles André, *L'aiutospirituale personale*, Editrice Rogate, Roma, 1985.

BEZIĆ, Živan, *Kršćansko savršenstvo*, Crkva na kamenu, Mostar, 1986.

BLASUCCI, Antonio - CALATI, Benedetto - GRÉGOIRE, Réginald, *La spiritualita del Medioevo*, Borla, Torino, 1988.

BODROŽIĆ, Ivan (ur.), *Apostolski oci I.- Crkveni oci. Knjiga I.*, Verbum, Split, 2010.

BODROŽIĆ, Ivan (ur.), *Apostolski oci III. - Crkveni oci. Knjiga 3.*, Verbum, Split, 2010.

BORRIELLO, Luigi - DELLA CROCE, Giovana - SECONDIN, Bruno, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Borla, Torino, 1985.

BUNGE, Gabriel, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Pustet, Regensburg, 1988.

BURKE, Daniel, *Upravljanje nutarnjim životom. Duhovno vodstvo i putovanje Bogu*, Stella Maris, Zagreb, 2014.

CAMISASCA, Massimo, *Father. Will there still be priests in the Church's future?*, Human Adventure Books, Odessa, 2012.

CAPRILE, Giovanni, *Il Sinodo dei vescovi, Seconda assemblea generale (30 settembre – 6 novembre 1971.)*, Parte prima, La civiltà cattolica, Roma, 1972.

CAPRILE, Giovanni, *Il Sinodo dei vescovi, Terza assemblea generale*, La civiltà cattolica, Roma, 1975.

CAPRILE, Giovanni, *Il Sinodo dei vescovi 1987, Settima assemblea generale ordinaria (1-30 ottobre 1987)*, Edizione La civiltà cattolica, Roma, 1989.

CENCINI, Amadeo, *Dalla relazione alla condivisione*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2001.

CORDES, Paul Josef, *Sendung zum Dienst. Exegetische-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1972.

CHRISTOPHE, Paul, *La chiesa nella storia degli uomini. Dalle originarie soglie del Duemila*, SEI, Torino, 1982.

CONCHINI, Christian, *Origini apostoliche del celibato sacerdotale*, Noa Millennium Romae, Roma, 2011.

CONGAR, Yves M.-J., *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965.

COSTA, Maurizio, *Direzione spirituale e discernimento*, Edizioni AdP, Roma, 2009.

COZZENS, Donald B., *The Changing Face of the Priesthood. A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, The Liturgical Press, Collegeville–Minnesota, 2000.

DIANICH, Severino, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiological*, Edizioni Paoline, Milano, 1993.

DUBBAY, Thomas, *Seeking spiritual direction. How to grow the divine life within*, Servant Books, Cincinnati, 1986.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *La direzione spirituale. Come, perché, per chi e da chi*, Edizioni Ares, Milano, 2012.

FRATTALLONE, Raimondo, *Direzione spirituale. Un camino verso la pienezza della vita in Cristo*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2006.

GALOT, Jean, *Theology of the Priesthood*, Ignatius Press, San Francisco, 1985.

GREINER, Dorothea – NOVENTA, Erich – RASCHZOK, Klaus – SCHÖDL, Albrecht (ur.) *Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007.

GRESHAKE, Gisbert, *Biti svećenik u ovom vremenu. Teologija – pastoralna praksa - duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

GRGUR IZ NISE, *Spis o djevičanstvu*, Symposium, Split, 1982. (pr. Marijan Mandac)

GUARDINI, Romano, *Gospodin. Razmatranja o osobi i životu Isusa Krista*, Verbum, Split, 2016.

HEID, Stefan, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998.

HELWEGEN, Ildefons, *Sveti Benedikt: lik i značenje*, Narodni list, Zadar, 1969.

HILLENBRAND, Karl, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche. Priester sein in veränderter Zeit*, Echter, Würzburg, 2009.

IGNACIJE ANTIOHIJSKI, Pisma, u: *Apostolski oci I. - Crkveni oci. Knjiga 1.*, Ivan BODROŽIĆ (ur.), Verbum, Split, 2010., IX, 2, 21-90.

IGNACIJE LOYOLSKI, *Načela duhovnosti. Autobiografija - Duhovne vježbe - duhovni dnevnik – Konstitucije – Pisma – Misli – Ratio studiorum*, Verbum, Split, 2016.

IVAN OD KRIŽA, *Tamna noć*, Symposion, Split, 2004.

IVAN OD KRIŽA, *Uspon na brdo Karmel*, Symposion, Split, 2004.

IVAN OD KRIŽA, *Duhovni spjev*, Symposion, Split, 2010.

IVAN OD KRIŽA, *Živi plamen ljubavi*, Symposion, Split, 2010.

JALICZ, Franz, *Miteinander im Glauben wachsen. Anleitung zum Geistlichen Begleitgespräch*, Echter, Würzburg, 2008.

JALIC, Franz, *Die Geistliche Begleitung im Evangelium*, Echter, Würzburg, 2015.

KAMPHAUS, Franz, *Priester aus Passion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994.

NOUWEN, Henri J. M., *Schöpferische Seelsorge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989.

KIEßLING Klaus (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010.

KÖSTER, Peter, *Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung. Eine Orientierung für Begleiter und Begleiterinnen*, Books on Demand Verlag, Norderstedt, 2002.

LACROIX, Xavier, *Passatori di vita. Saggio sulla paternità*, EDB, Bologna, 2005.

LEJEUNE GAYMARD, Clara, *Life is a Blessing: A Biography of Jérôme Lejeune*, National Catholic Bioethics Center, Philadelphia, 2011.

LENZ, Karsten, *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009.

LINK, Paulin – DIENBERG, Thomas, *Weggefährten. Franziskanische Grundhaltung für die Begleitung von Menschen*, Edition Coelde, Kevelaer, 2001.

MADRE, Philippe, *La chiamata di Dio. Discernimento di una vocazione*, Edizioni San Paolo, Milano, 2007.

MARMION, Columba, *Krist život duše*, Verbum, Split, 2008.

MARTINI, Carlo Maria, *Il tesoro dello scriba. La formazione permanente del presbitero*, Centro Ambrosiano, Milano, 1992.

MARTINI, Carlo Maria, *Bog odgaja svoj narod*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 2001.

MAYNARD, Elizabeth A. – SNODGRASS, Jill L. (ur.), *Understanding pastoral counseling*, Springer Publishing Company, New York, 2015.

MENDIZÁBEL, Luis M., *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1999.

MERTON, Thomas, *Duhovno vodstvo i meditacija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.

MORETTO, Vittorio, *Il celibato dei preti. Una sfida sempre aperta*, Editrice Velar, Torino, 2014.

MÖHLER, Johann Adam, *Vom Geist des Zölibates*, Dieter Hattrup, Paderborn, 2011.

NEUNER, Josef – ROOS, Heinrich, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1965.

NODET, Bernard, *Jean-Marie Vianney Curé d'Ars. Sa pensée Soncoeur*, Xavier Mappus, Foi Vivante, 1966.

PARLOV, Mladen, *Svećenik: od Krista Crkvi darovan*, Crkva u svijetu, Split, 2015.

PAVIĆ, Juraj – TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

PODGORELEC, Franjo, *Odabrane metode kršćanske meditacije. Povijest, teologija i pedagogija*, Karmelska izdanja, Zagreb, 2007.

PODGORELEC, Franjo, *Uvod u duhovnu teologiju*, Karmelska izdanja, Zagreb, 2010.

PUZICHA, Michaela, *Kommentar zur Benediktusregel. Im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz*, Eos, St. Ottilien, 2002.

RAHNER, Karl, Über die evangelischen Räte, u: *Schriften zur Theologie VII.*, Benziger, Einsiedeln, 1966.

RAHNER, Karl, *Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum*, Herder, Freiburg, 1967.

RATZINGER, Joseph, BENEDIKT XVI., *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1988/2006.

ROSANNA, Enrica - DEL CORE, Pina, *La vita religiosa alle soglie del Duemila. Verso quali modelli formativi?*, LAS, Roma, 1997.

RULLA, Luigi M., *Antropologija kršćanskog poziva. Interdisciplinarne osnove*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

RUPNIK, Marko Ivan, *U vatri gorućeg grma. Uvođenje u duhovni život*, Verbum, Split, 2006.

SALEŠKI, Franjo, *Filotea. Uvod u pobožni život*, Verbum, Split, 2009.

SARAH, Robert - DIAT, Nicolas, *Snaga tišine. Protiv diktature buke*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019.

SARAH, Robert - DIAT, Nicolas, *Zamalo će večer i dan je na izmaku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019.

SCHAUPP, Klemens, *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Topos, Würzburg, 2011.

SCHIAVONE, Pietro, *Il discernimento evangelico oggi*, ESUR-CIS, Messina-Roma, 1988.

SCHNEIDER, Michael, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung. Hilfen und Hinweise*, Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, Köln, 2000.

STICKLER, Alfons Maria, *Celibat klerika. Povijesni razvoj i teološki temelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.

SZENTMÁRTONY, Mihály, *Camminare insieme. Psicologia pastorale*, San Paolo Edizioni, Roma, 2001.

SZENTMÁRTONI, Mihály, *Psihologija duhovnog života*, FTI, Zagreb, 2011.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav, *Svećenik – kome da služi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970.

TEREZIJA AVILSKA, *Moj život*, Kršćanska sadašnjost-Karmelska izdanja, Zagreb, 2011.

TEREZIJA AVILSKA, *Put k savršenosti*, Kršćanska sadašnjost-Karmelska izdanja, Zagreb, 2011.

THURIAN, Max, *Matrimonio e celibato*, Morcelliana, Brescia, 1965.

TRIPPEN, Norbert, *Joseph Kardinal Höffner (1906-1987). Band II: Seine bischöflichen Jahre 1962-1987.*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012.

VIGANO, Egidio – AUBRY, Joseph - SCHEPENS, Jacques, *Duhovno vodstvo*, Salesiana, Zagreba, 1983.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Svećenička duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

ŽIŽIĆ, Ivica, *Marginalije. Zapisi o svećeništvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020.

3.2. Članci i studije

ANČIĆ, Nediljko Ante, Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 3, 667-686.

ANIĆ, Danijela, Duhovno majčinstvo u posvećenom životu, u: *Posvećeni život*, 39-41 (2017-2019.) 22-24, 99-110.

ARAČIĆ, Pero, Prikaz knjige Mihaly Szentmartoni, Camminsreinsieme. Psicologiapostorole, u: *Diacovensia*, 9 (2001.) 1, 195-196.

BAČVARI, Robert, Duhovni vidici sv. Terezije Avilske, u: *Crkva u svijetu*, 18 (1983.) 1, 83-87.

BADURINA, Vlatko, Otkrivati Božji trag – duhovno praćenje, u: *Kateheza*, 25 (2003.) 3, 229-250.

BARNJAK, Božana Tea, Isusov odnos prema ženama, u: *Spectrum: ogledi i prinosi studenata teologije*, 3-4 (2014.) 1-2, 42-49.

BARRY, William A., Spiritual direction in daily life, u: *Review of Ignatian Spirituality*, 36 (2005.) 1, 62-72.

BOCK, Ivan Petar, O postanku i razvitku crkvenog celibata II., u: *Obnovljeni život*, 4. (1923.) 4, 205-214.

BODROŽIĆ, Ivan, Kriza u Crkvi između revnosti i konformizma pastira u društvu sloboda, u: *Bogoslovska smotra*, 89 (2019.) 3, 595-616.

BOGOVIĆ, Natalija, Važnost svjedočanstva svećenika za vjernike laike danas, u: *Riječki teološki časopis*, 22 (2014.) 1, 121-134.

BOŠNJAKOVIĆ, Josip - KUNČEVIĆ, Ivan; Afektivno sazrijevanje bogoslova, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016.) 2, 260-286.

BRAJČIĆ, Rudolf, Čvorišta svećeničke krize, u: *Obnovljeni život*, 26 (1971.) 4, 339-348.

BRAJČIĆ, Rudolf, Osnovne linije Sinode, u: *Obnovljeni život*, 27 (1972.) 1-6.

BUNDSCHUH - SCHRAMM, Christiane, Personzentrierter Ansatz zur Geistlichen Begleitung, u: KIEßLING, Klaus (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010., 170-183.

CAPRIOLI, Mario, Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990, u: *Teresianum*, 42 (1991.) 2, 435-473.

CESTAR, Dominik, *Caelibatus sacerdotalis. Diplomski rad*, KBF, Zagreb, 2021.

CIPRESA, Salvatore, Ragioni teologiche e opportunità pastorali, u: CIPRESA, Salvatore (ur.), *Celibato e sacerdozio*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008., 49-83.

COMISKEY, Brendan, The Spiritual Life of the Priest: A Quest for Integrity, u: *The Furrow*, 40 (1989.) 7, 387-392.

COPPENS, Joseph, Il sacerdozio cristiano. Origini e sviluppo, u: COPPENS, Joseph (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 63-136.

CRASTA, Patrick, Formazione e accompagnamento spirituale francescano, u: SCHMUCKI, Albert (ur.), *Formazione francescana oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2012., 465-500.

CRNČEVIĆ, Ante, Liturgijske slike prezbiterske službe. Teološki naglasci iz liturgije ređenja, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2, 279-290.

CRNIĆ, Danijel, *Prezbiter-svećenik u hrvatskoj pokoncilskoj teološkoj literaturi (1965.-2010.)*, Doktorski rad, KBF, Zagreb, 2013.

ČONDIĆ, Alojzije, Djelatna ljubav i nova evangelizacija u pastoralnom radu, u: *Crkva u svijetu*, 49 (2014.) 4, 476-496.

ČOVO, Stjepan, Trajno svećeničko obrazovanje i svećenička služba prema pobudnici pape Ivana Pavla II. „Pastores dabo vobis“, u: *Služba Božja*, 36 (1996.) 1, 21-38.

ČRPIĆ, Gordan, Crtice o stanju i perspektivama svećenikâ u društvu, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 785-801.

DE LA LAMA, Enrique, La Eucaristía y «Los Doce». Propedéutica para un estudio sobre el sacerdote y la eucaristía, u: *Scripta theologica*, 36 (2004.) 1, 131-147.

ELBERSKIRCH, Johannes, Gottes Volk und Gottes Diener. Priesterliche Identität und sakramentale Spiritualität der Gemeinde, u: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 69 (2018.) 1, 14-27.

ELLMANN, Liz Budd, Seeking God everywhere and always. The trends in global spiritual direction, u: *The Way*, 53 (2014.) 2, 70-80.

ENDEAN, Philip, The Ignatian Spirituality of the Way, u: *The Way*, 42 (2003.) 1, 7-21.

FABER, Eva-Maria, Suchen, was den Einsatz lohnt Priesterausbildung im heutigen Kontext, u: *Geist und Leben* 74 (2001.) 2, 120-130.

FILIPOVIĆ, Ana Thea, Promicati rast drugoga. Duhovno praćenje i kompetencije žena, u: CIFRAK, Mario – ČEPULIĆ, Antica-Nada (ur.), *Regnare Dei servireest – Božje kraljevanje je služenje. Zbornik in memoriam fra Korneliju Zvonimiru Šojatu, OFM (1938.-2006.)*, Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 2009., 187-199.

FOLLIET, Joseph, *Socio-psicologia del celibato religioso*, u: COPPENS, Joseph (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 869-894.

FRATTALLONE, Raimondo, Celibato sacerdotale e voto di castità, u: CIPRESA, Salvatore (ur.), *Celibato e sacerdozio*, Città Nuova, Roma, 2008., 85-123.

FRATTALE, Loretta, «*Aunquees de noche*»: esperienza, memoria e speranza della nottenellapoesia di san Giovanni della Croce, u: *Teresianum*, 70 (2019.) 2, 343-361.

FRYKHOLM, Amy, Holy listening. The spiritual direction movement, u: *Christian Century*, 128 (2011.) 26, 253.

HÖDL, Ludwig, La lex continentiae studio sul problema del celibato, u: COPPENS, Joseph (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 692-728.

HENTSCHEL, Christoph, Geistliche Begleitung in der benediktinischen Spiritualität, u: KIEßLING, Klaus (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010., 28-45.

JAPUNDŽIĆ, Antun, Značenje i uloga staraca u istočnoj kršćanskoj duhovnosti, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 31-34.

JURČEVIĆ, Marijan, Razlozi krize duhovnih zvanja, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2007.) 1, 49-60.

KEATING, James, Christ Is the Sure Foundation: Priestly Human Formation Completed in and by Spiritual Formation, u: *Nova et Vetera, English Edition*, 8 (2010.) 4, 883-899.

KIECHLE, Stefan, Gott will es, u: *Jesuiten. Informationsschrift der Deutschen Jesuiten*, 2/ 2015., 2-3.

KIEßLING, Klaus, Erfahrung der Gnade. Ein konzeptioneller Zugang zu Geistlicher Begleitung, u: Klaus KIEßLING (ur.), *Geistliche Begleitung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010., 17-27.

KNEŽEVIĆ, Josip, U Origenovu obranu: povijesno-teološke karakteristike origenizma Evagrija Pontskog, u: *Bogoslovska smotra*, 88 (2018.) 4, 987-1009.

KOVAČIĆ, Slavko, Sveti Benedikt i njegovo djelo u Crkvi i našem narodu, u: *Crkva u svijetu*, 15 (1980.) 4, 327-339.

KRAMER, Helmut, Scelta irrevocabili. Pretese di un' ideologia o aiuto per la formazione della propri apersonalità christiana?, u: GOFFI, Tullo (ur.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia, 1976., 117-137.

KRAUS, Georg, Priestertum III. Christentum 1. Katholisch, u: BETZ, Hans D. - BROWNING, Don S – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard (ur.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6., Mohr-Siebeck, Tübingen, 2003.

LARCHER, Gerhard, Crkveni autoritet svjedočenja u kontekstu današnjih društvenih promjena, u: ANČIĆ, Nediljko A. - BIŽACA, Nikola (ur.), *Vlast i autoritet – društveni i crkveni vidovi. Zbornik XIV. međunarodnog teološkog simpozija*, Crkva u svijetu, Split, 2008., 63-74.

MAMIĆ, Jakov, Ivan od Križa u svjetlu svojih djela, u: *Obnovljeni život*, 32 (1977.) 4, 375-386.

MAMIĆ, Jakov, Mistično iskustvo kod svetog Ivana od Križa. Pokazatelji mističnog iskustva kao teološkog mjesta, u: *Crkva u svijetu*, 44 (2009) 2, 127-145.

MATEO-SECO, Lucas F., El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote, u: *Scripta Theologica*, 22 (1990.) 2, 431-476.

MIĆAN, Mato, Klerički celibat, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 135 (2007.) 7-8, 593-598.

MIŠIĆ, Anto, O naravi i stupnjevima zaređenih službenika u pismima sv. Jeronima, u: *Obnovljeni život*, 75 (2020) 2, 197-213.

MORO, Dušan, Teološko-eklezijalna dimenzija svećeništva i svećenika, u: *Služba Božja*, 36 (1996.) 1, 39-62.

MURPHY, Joseph, „Suradnici vaše radosti“, Papa Benedikt XVI. o svećeništvu, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 2, 244-258.

MUSIĆ, Frano, Duhovno očinstvo starca Zosime u romanu F. M. Dostojevskog „Braća Karamazovi“, u: *Kateheza*, 26 (2004.) 3, 276-287.

MÜLLER, Andreas, Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie, u: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 107 (1999.) 428, 209-251.

NÉDONCELLE, Maurice, *Fedelta' e celibato consacrato*, u: COPPENS, Joseph (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 917-943.

NIKIĆ, Mijo, Svećenička duhovnost – integrativni čimbenik svećeničkog identiteta, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 847-868.

NIDETZKY, Werner, Allgemeine Ziele der seelsorglichen Beratung und Begleitung, u: BAUMGARTNER, Konrad –MÜLLER, Wunibald (ur.), *Beraten und Begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1990., 51-60.

PANHOFER, Johannes, Raum schaffen zum Leben. Kleine Grammatik kirchlichen Leitens, u: PANHOFER, Johannes – SCHARER, Matthias – SIEBENBOCK, Roman (ur.), *Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention*, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008., 137-154.

PARLOV, Mladen, Lik Krista patnika u djelima Marka Marulića, u: *Colloquia Maruliana*, 1 (1996.) 5, 57-84.

PARLOV, Mladen, Dar razlučivanja duhova, u: PARLOV, Mladen, *U snazi Duha*, CuS, Split, 2007., 251-262.

PARLOV, Mladen, Duhovna strujanja u crkvi u doba Majke Klare Žižić, u: ZEMLJIĆ, Terezija (ur.), *Majka Klara Žižić i njezina družba, 1706.-2006. Zbornik proslave 300. obljetnice preminuća službenice Božje majke Klare Žižić*, Družba sestara franjevki od Bezgrješne, Šibenik 2009., 277-301.

PARLOV, Mladen, Doprinos žene u životu Crkve, u: TANJIĆ, Željko - KOVAČ, Tomislav - MURIĆ, Branko (ur.), *Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 601-618.

PARLOV, Mladen, Benediktinska duhovnost: prošlost, sadašnjost, budućnost, u: KOVAČIĆ, Vanja – MILANOVIĆ, Jozo (ur.), *Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei. Zbornik radova prigodom 950. obljetnice utemeljenja*, Benediktinski samostan sv. Nikole, Trogir, 2014., 25-35.

PARLOV, Mladen, Crkva i duhovnost prije Drugog vatikanskog koncila, u: MATULIĆ, Tonči – CIFRAK, Mario – RAZUM, Ružica – MALOVIĆ, Nenad – FILIĆ, Andrea (ur.), *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugog vatikanskog koncila (1962.-2012.)*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu-Kršćanska sadašnjost-Glas Koncila, Zagreb, 2015., 489-498.

PAVLIĆ, Richard – VLAHOVIĆ, Martina, Čovjek – slika božja. Teološka interpretacija i suvremeni izazovi, u: *Riječki teološki časopis*, 50 (2017.) 2, 359-386.

PEREZ-GONZÁLEZ, Francisco, El sacerdote, guía y direttore spiritual, u: *Burgense*, 52 (2011.) 2, 431-444.

PLATOVNJAK, Ivan, Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija, u: *Obnovljeni život* 63 (2008.) 1, 47-59.

PLATTIG, Michael - BÄUMER, Regina, The Desert Fathers and Spiritual Direction, u: *Studies in Spirituality*, 7 (1997.) 1, 42-54.

PODGORELEC, Franjo, Kontemplativna molitva u iskustvu i djelima Terezije Avilske, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 1, 131-146.

PODGORELEC, Franjo, Smjernice za duhovnost u demokratskom društvu, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 4, 1033-1060.

PODGORELEC, Franjo, Duhovno vodstvo u Bibliji i tradiciji, u: BLAŽEVIĆ, Josip (ur.), *Haberespiritumdomini, Zbornik radova trajnog odgoja i izobrazbe u Hrvatskoj provinciji sv. Jeronima franjevac konventualaca od 2010. do 2013.*, Veritas, Zagreb, 2014., 237-248.

PODGORELEC, Franjo, Tendencije u suvremenoj duhovnosti u svjetlu iskustva i nauka sv. Terezije Avilske (1515. – 1582.), u: *Diacovensia*, 24 (2016.) 2, 299-320.

POMPEY, Heinrich, Zur Geschichte der Pastoralpsychologie, u: BAUMGARTNER, Isidor (ur.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1990., 23-40.

PRKAČIN, Roko, Teorija i praksa duhovnog razlučivanja, u: *Obnovljeni život* 58 (2003.) 2, 217-244.

PRKAČIN, Roko, Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 1, 121-139.

RAGUŽ, Ivica, Teologija i duhovnost svećeništva prema Karlu Rahneru, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 2, 329-346.

RAGUŽ, Ivica, O svećeničkom celibatu u krizama današnje Crkve, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2, 313-328.

RAGUŽ, Ivica, Kršćanska vjera i djetinji duh, u: *Crkva u svijetu*, 51 (2016.) 2, 287-301.

RATZINGER, Joseph, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, u: *Geist und Leben*, 41 (1968.) 5, 347-376.

ROMERO, Agustín, Crisis de fe y crisis del sacerdocio, u: *Scripta Theologica*, 18 (1986.) 2, 563-573.

RUIZ, Federico, Giovanni della Croce, u: *Dizionario enciclopédico di spiritualità II.*, ANCILLI, Ermano (ur.), Città Nuova Editrice, Roma, 1995., 1145-1155.

SALMANN, Elmar, Svećenik između zvanja i mistike, u: *Diacovensia*, 18 (2010.) 2, 271-278.

SCHARER, Matthias, Leiten mit Kompetenz und aus Gnade. Ein erlösender Blick auf die Qualitäts- und Qualifizierungsherausforderung im neoliberalen Führungs- und Managementkontext, u: PANHOFER, Johannes – SCHARER, Matthias – SIEBENBOCK, Roman (ur.), *Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention*, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008., 231-246.

SESBOÜÉ, Bernard, Ignatian Spirituality and theology, u: *Review of Ignatian Spirituality*, XXXVIII, (115) 2/2007., 27-35.

STICKLER, Alfons Maria, Evoluzione della disciplina del celibato nella chiesa d'occidente dalla fine dell'eta' patristica al concilio di Trento, u: COPPENS, Joseph (ur.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Casaeditrice Ancora, Rim, 1975., 505-601.

STOJIC, Mića, Duhovno vodstvo u suvremenoj duhovnosti, u: *Obnovljeni život*, 51 (1996.) 4, 421-430.

STOJIC, Miljenko, Duhovni vođa - „čovjek Božji“, u: *Obnovljeni život*, 53 (1998.) 1, 25-36.

SZENTMÁRTONI, Mihály, Putovi i stranputice izgradnje svećeničkog identiteta, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 909-926.

ŠARČEVIĆ, Ivan, Svećenik: u svijetu kod kuće bez kuće, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 869-893.

ŠIMUNEC, Davor, Nema duhovnosti bez duhovnog vodstva, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 20-24.

ŠPEHAR, Milan, Svećenik između evanđelja i izazova suvremenosti. Od apologetike prema antropologiji, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1997.) 2-3, 269-291.

ŠPEHAR, Milan, „Brineš se i uznemiruješ mnogo“, u: *Riječki teološki časopis*, 17 (2009.) 1, 55-94.

TOMAŠEVIĆ, Luka, Svećenički identitet i formacija, u: *Služba Božja*, 36 (1996.) 1, 63-74.

TOMLJANOVIĆ, Mario - JELENC, Matteo, Duhovno vodstvo i psihoterapija, u: *Riječki teološki časopis*, 28 (2020.) 1, 173–191.

TOUZE, Laurent, Las edades del celibato: madurarcon, por y en Cristo. Estudios recientes sobre la teología del celibato sacerdotal, u: *Scripta theologica*, 50 (2018.) 1, 99-119.

TRIACCA, Achille M., La terminologia ministeriale del Sacramentario Veronese, u: FELICI, Sergio (ur.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, LAS, Roma, 1992., 195-212.

VECHTEL, Klaus, Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis, u: *Geist und Leben*, 87 (2014.) 1, 48-59.

VIŠATICKI, Karlo, Duhovno vodstvo u teoriji i praksi, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 148 (2020.) 1, 4-7.

VON BALTHASAR, Hans Urs, Der Priester im Neuen Testament, Eine Ergänzung, u: *Geist und Leben*, 43 (1970.) 1, 39-45.

VRANJEŠ, Nikola, Direktorij za službu i život prezbitera – glavni naglasci, u: *Vjesnik Riječke nadbiskupije*, 5 (2013.), 129-131.

VUKOVIĆ, Davor, Svećenik – duhovna osoba ili duhovna karikatura? Gorući izazovi duhovne obnove biskupa i prezbitera, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*, 1 (2020.), 8-15.

WACHINGER, Lorenz, Wie in Psychotherapie/Beratung Seelsorge geschieht, u: BAUMGARTNER, Isidor (ur.), *Hanbuch der Pastoralpsychologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1990., 107-120.

WHITE, Thomas Joseph, The Priest as Instrument of Christ, u: *Nova et Vetera, English Edition*, 13 (2015.) 2, 323-335.

WIEDENHAUS, Ansgar, Gott in der Mailbox finden. Die Exerzitien Online als Einführung ins Gespräch mit Gott, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2010., 252-262.

WIRTH, Morand, Franjo Saleški: odgajatelj i pedagog?, u: *Kateheza*, 29 (2007.) 3, 221-245.

ZEC, Slavko, Homoseksualnost i kanonska prikladnost za klerički stalež prema uputi *In continuità*, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 2, 369 –397.

ŽUŠKA, Norbert Jaroslav, Mit Teresa von Avila auf dem Weg zur Menschwerdung. Inspiration für eine Konzeption Geistlicher Begleitung, u: Klaus KIEBLING (ur.), *Geistliche*

Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2010., 46-62.

4. Biblijska teologija

BARSOTTI, Divo, *Isus i Samarijanka. Izvor koji je izmijenio život žene i cijeloga svijeta*, Teovizija, Zagreb, 2009.

BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011.

BROWN, Raymond E., *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DUGANDŽIĆ, Ivan, *Evandjelje ljubljenog učenika. Uvodna pitanja i komentar Ivanova evandjelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.

ERNST, Josef, *Das Evangelium nach Lukas*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977.

FISCHER, Georg, Jeremiah – „The Prophet like Moses“, u: LUNDBOM, Jack - EVANS, Craig A. - ANDERSON, Bradford, *The Book of Jeremiah*, Brill, Boston, 2018., 45-66.

GNILKA, Joachim, *Prvi kršćani. Izvori i početak Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

LIMBECK, Meinrad - MÜLLER, Paul-Gerhard – PORSCHE, Felix, *Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien*, Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2009.

LUJIĆ, Božo, *Drugi – mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

LUJIĆ, Božo, *Starozavjetni proroci (II. prerađeno i prošireno izdanje)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

LUNDBOM, Jack - EVANS, Craig A. - ANDERSON, Bradford, *The Book of Jeremiah*, Brill, Boston, 2018.

MEDVED, Goran, Božje očinstvo u Starom zavjetu, u: *Kairos - Evandeoski teološki časopis*, 10 (2016.) 2, 201-212.

PESCH, Rudolf, *Das Markus evangelium. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977.

REBIĆ, Adalbert, *Biblijske starine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

TOMIĆ, Celestin, *Psalmi. Kratki uvod i tumač*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1986.

5. Teologija općenito

5.1. Knjige

BRAJČIĆ Rudolf (etal.), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1981.

DURWELL, François-Xavier, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma, 1995.

FOREVILLE, Raymonde, *Lateran I–IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien. Band 6*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970.

GALLO, Luis A., *Nostro padre Dio*, Elledici, Torino, 1998.

GALOT, Jean, *Upoznajmo i slavimo Oca. Nacrt teologije o Ocu*, UPT, Đakovo, 1999.

GUARDINI, Romano, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teologija oslobođenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.

FRANJO, *Oče naš*, Verbum, Split, 2017.

FRANJO, *Vjerujem, vjerujemo. Promišljanje o korijenima naše vjere*, Verbum, Split, 2020.

IVANČIĆ, Tomislav, *Preobrazba Crkve za svijet*, Teovizija, Zagreb, 2009.

IVANČIĆ, Tomislav, *Otkriće Božje Riječi*, Teovizija, Zagreb, 2009.

KARLIĆ, Ivan, *Sveti sakramenti. Susret s Isusom Kristom u sakramentima Crkve*, Kršćanska sadašnjost – Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca, Zagreb, 2014.

MARASOVIĆ, Špiro, *Društvo i Bog. Izabrane teme socijalnog nauka Crkve*, Crkva u svijetu, 2006.

MARDEŠIĆ, Željko, *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2007.

MATULIĆ, Tonči, *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline. Etička svijest odgovornosti za opstanak u budućnosti (Vodič kroz bioetiku 1)*, Glas Koncila, Zagreb, 2006.

MUŽIĆ, Josip, *Rat protiv čovjeka. Ideologije i prakse raščovječenja*, Glas Koncila, Zagreb, 2015.

PACOMIO, Luciano, *Dio, il Padre. Desiderio dell'uomo dono di rivelazione*, Piemme, Milano, 1998.

RATZINGER, Joseph, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar-Zagreb, 2001.

RATZINGER, Joseph, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg, 2005.

RATZINGER, Joseph, *Bog Isusa Krista. Razmatranja o trojedinom Bogu*, Kršćanska sadašnjost, 2005.

RATZINGER, Joseph, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost (7. izdanje), Zagreb, 2007.

RAZUM, Ružica, *Vjeronauk između tradicije i znakova vremena. Suvremeni izazovi za religijskopedagošku i katehetsku teoriju i praksu*, Glas Koncila, Zagreb, 2008.

SCHNEIDER, Alfred, *Na putovima Duha Svetoga*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Lit Verlag, Münster, 2004.

STRICKER, Gerd, *Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, GütersloherVerlagshaus, Gütersloh, 1993.

TAMARUT, Anton, *Euharistija. Otajstvo vjere i dar života*, Glas Koncila, Zagreb, 2004.

5.2. Članci i studije

ANIĆ, Jadranka Rebeka - FILIPOVIĆ, Ana Thea; Die Macht von theologischen Vorstellungen. Befragung von ekklesiologischen Vorstellungen und deren Auswirkungen auf die Lage der Frau in der Kirche, u: PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter - PERINTFALVI, Rita - SCHELKSHORN, Hans (ur.), *Macht und Machtkritik: Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. Internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“*, Verlagsgruppe Mainz, Aachen, 2018., 183-193.

BATUT, Jean-Pierre, Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje, u: *Communio*, 36 (2010.) 109, 4-12.

DOMAZET, Anđelko, Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 2, 261-278.

EMERY, Gilles, „Dieu Père — Dieu Mère?, Réflexions sur la foi trinitaire des chrétiens“, u: *Sources*, 25 (1999.) 1, 61-67.

IVANČIĆ, Tomislav, Iskustvo nove evangelizacije u Hrvatskoj, u: *Bogoslovna smotra*, 81 (2011.) 3, 575 -587.

JURASIĆ, Ivan, Problematičnost govora o Bogu kao „Ocu“ u vremenu krize oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 281-290.

KARLIĆ, Ivan Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 1, 49-77.

MATELJAN, Ante, Postmoderna i teologija, u: *Crkva u svijetu*, 37 (2002.) 4, 387-409.

MATIĆ, Domagoj - KOPREK, Ivan; Bioetička i ideološka pozadina „rodne teorije“, u: *Obnovljeni život*, 69 (2014.) 3, 381-392.

MARASOVIĆ, Špiro, Muškarac i Crkva u Hrvatskoj, u: ČOVO, Ante – MIHALJ, Dijana (ur.), *Muško i žensko stvori ih. Žene i muškarci u življenju i u službi Božjeg naroda*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2008., 185-216.

MARSCHÜTZ, Gerhard, Rod – trojanski konj? Teološke napomene uz nedavnu raspravu o rodu na katoličkom području, u: *Nova prisutnost*, 2 (2014.) 12, 181-203.

MATULIĆ, Tonči, Ideja antropocentrizma u ozračju biocentričke paradigme, u: *Socijalna ekologija*, 15 (2006.) 1-2, 23-41.

MATULIĆ, Tonči, Neki najrecentniji aspekti fenomena pedofilije Crkve, u: *Bogoslovska smotra*, 88 (2018.) 4, 899–914.

MIGLES, Silvija, Žene i muškarci u Crkvi. Mogućnosti ostvarenja istinske komunikacije i suradnje, u: *Bogoslovska smotra*, 88 (2018.) 3, 711–734.

PARLOV, Mladen, Očinstvo – poziv i poslanje, u: *Služba Božja*, 57 (2017.) 3, 381-397.

PARLOV, Mladen, Žena i ženidba u misli crkvenih otaca 4. i 5. stoljeća, u: *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, 45 (2019.) 1, 21-36.

PEHAR, Marija, Sumnja, pitanje i paradoks unutar kršćanske vjere, u: *Služba Božja* 53 (2013.) 1, 23-46.

POTTMEYER, Hermann J., Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, u: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 92 (1983.) 2, 272-283.

PULJIĆ, Želimir, Sinoda biskupa u Europi, u: *Crkva u svijetu*, 35 (2000.) 1, 71-92.

RAĐA, Jakov, Zakon sa Sinaja i Crkva koja naviješta. Prikaz kateheza o Deset zapovijedi, u: *Bogoslovska smotra*, 90 (2020.) 3, 623-645.

RATZINGER, Joseph, Eucharist and Mission, u: *Irish Theological Quarterly*, 65 (2000.) 1, 245-264.

RELJAC, Veronika, “Kršćanski feminizam” u nauku pape Ivana Pavla II., u: *Crkva u svijetu*, 48 (2013) 2, 169-188.

ŠIMAC, Neven, Kriza autoriteta „hic et nunc“. Pogled kroz kršćansku prizmu, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 269-280.

ŠKALABRIN, Nikola, Biskupijsko sjemenište u Đakovu – od osnutka do 1918., u: *Diacovensia*, 14 (2006.) 2, 215-257.

ŠPEHAR, Milan, Božje očinstvo i suvremena kriza oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 205-228.

TAMARUT, Anton, Bog – otac i majka, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 229-248.

TIĆAC, Iris, „Rogači mlađeg sina“ ili tragedija humanizma bez Boga prema H. de Lubacu, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 101-116.

TÜCK, Jan-Heiner, Benedikt XVI. – der Theologenpapst. Kleines Präludium zu Größe und Grenze seines Pontifikats, u: TÜCK Jan-Heiner (ur.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2013., 11-29.

VOLAREVIĆ, Marijo, Slika žene u »starom feminizmu« i u novom feminizmu Ivana Pavla II. i Benedikta XVI., u: *Obnovljeni život*, 68 (2013.) 1, 51.-63.

VOLAREVIĆ, Marijo, Utjecaj rodne ideologije na ekologiju čovjekove spolne naravi. Kršćansko-teološko antropološki osvrt, u: *Diacovensia*, 27 (2019.) 2, 307-322.

6. Filozofija

BRČIĆ KULJIŠ, Marita, Konceptija pravednosti u filozofiji Jean-Jacquesa Rousseaua, u: *Filozofska istraživanja*, 34 (2014.) 1–2, 23–36.

DALIPAGIC-CZIMAZIA, Catherine, *Dostoyevsky and Europe*, Council of Europe, Strasbourg, 1993.

DESCARTES, Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Izvori i Tokovi, Zagreb, 1975.

DORSCHER, Andreas, Der allgemeine Wille. Zu Rousseaus “Contrat social” (1762), u: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 33 (2010.) 1, 31–33.

EPIKTET, *Über die Kunst der inneren Freiheit: Alte Weisheiten für ein Leben nach der Stoa*, Finanz BuchVerlag, München, 2019.

GERIGK, Horst-Jürgen, Die Architektonik der „Brüder Karamasow“, u: Horst-Jürgen GERIGK (ur.), *„Die Brüder Karamasow“. Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht*, Dresden University Press, Dresden 1997., 47-74.

KIERKEGAARD, Sören, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.

KJAER, Jørgen, *Friedrich Nietzsche. Die Zerstörung der Humanität durch 'Mutterliebe'*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 1990.

MAYER, Mathias, Fjodor Dostojewski – Der Vtermord und die Ethik der Verantwortung, u: Mathias MAYER, *Der Erste Weltkrieg und die literarische Ethik*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2010., 107-126.

MILIĆ, Mladen, Doprinosi misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu, u: *Diacovensia*, 20 (2012.) 3, 319-338.

MILIĆ, Mladen, Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnoga ateizma i banalne vjere, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 341-351.

NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, Adelphi, Milano, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, Der Antichrist, u: *Werke in 3 Bänden* (ur: SCHLECHTA, Karl), Carl Hanser Verlag, München, 1966.

PIEPER, Josef, *Happiness and Contemplation*, Saint Augustine Press, South Bend, 1998.

RAGUŽ, Ivica, Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista. Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, u: *Obnovljeni život*, 63 (2008.) 4, 417-442.

WINIGER, Josef, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Lambert Schneider Verlag, Darmstadt, 2011.

7. Psihologija i pedagogija

7.1. Knjige

ATKINSON, Richard C. –HILGARD, Ernest, *Uvod u psihologiju*, Naklada Slap, Jastrebarsko, 2007.

BAIR, Deirdre, C. G. Jung. *Eine Biographie*, Knaus, München 2005.

BALDONI, John, *Lead with Purpose: Giving Your Organization a Reason to Believe in Itself*, Amacom, New York, 2011.

BORCHERT, Wolfgang, *Draussen vor der Tür*, Rowohlt Verlag, Reinbek, 1973.

BRAJŠA, Pavao, *Očevi gdje ste?*, Školske novine, Zagreb, 1995.

COLES, Robert, *La vita spirituale dei bambini*, Castelvechi, Roma, 2013.

COLLINS, Jim, *Good to Great*, Random House, New York, 2001.

CORDES, Paul Josef, *Die verlorenen Väter. Ein Notruf*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2002.

DIAMOND, Michael J., *Söhne und Väter. Eine Beziehung im lebenslangem Wandel*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2010.

ERIKSON, Erik Homburger, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

FREUD, Sigmund, *Das Ich und das Es*, u: *Gesamelte Schriften*, Bd. VI., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1925-1934.

FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Frankfurt, 1955.

FREUD, Siegmund, *Gesamelte Werke*, Bd. XIV, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1968.

FREUD, Sigmund - JUNG, Carl Gustav, *Briefwechsel* (ur: McGUIRE, William – SAUERLÄNDER, Wolfgang), S. Fischer, Frankfurt, 1974.

FREUD, Sigmund, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986.

FROMM, Erich, *Autoritet i porodica*, Naprijed-Nolit, Zagreb, 1986.

GOLEMAN, Daniel, *Emocionalna inteligencija. Zašto može biti važnija od kvocijenta inteligencije*, Mozaik knjiga, Zagreb, 2012.

GROESCHEL, Benedict J., *Psihologija duhovnoga razvoja*, Verbum, Split, 2009.

HADJADI, Fabrice, *Što je to obitelj. Slijedom transcendencije u gaćama i drugih ultraseksističkih pogleda*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2020.

HAVARD, Alexandre, *Virtuous Leadership. An Agenda for Personal Excellence*, Scepter Publishers, Strongsville, 2007.

HAVARD, Alexandre, *Istinsko vodstvo. Put osobne izvrsnosti*, Verbum, Split, 2015.

HEFEZ, Serge, *Dans le coeur des hommes*, Fayard/Pluriel, Paris, 2010.

HEIFETZ, Ronald – GRASHOW, Alexander R. - LINSKY, Marty, *The practice of adaptive leadership: Tools and tactics for changing your organization and the world*, Harvard Business School Press, Boston, 2009.

HRUŠKA, Domagoj, *Radical Decision Making: Leading Strategic Change in Complex Organizations*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

IMODA, Franco, *Razvoj čovjeka. Psihologija i misterij*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

JUNG, Carl Gustav, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001.

JURCZYK, Karin – LANGE, Andreas (ur.), *Vaterwerden und Vatersein heute. Neue Wege – neue Chancen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2009.

KLEIN, Melanie, *Die Psychoanalyse des Kindes*, u: CYCON, Ruth, *Gesammelte Schriften. Band II.*, Frommann-holzboog, Stuttgart, 1997.

LITZ, Theodore, *The Person: His And Her Development Throughout The Life Cycle*, Basic Books, New York, 1983.

MANENTI, Alessandro, *Comprendere e accompagnare la persona umana, Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.

MATTEO, Armando, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Soveria Mannelli, 2017.

McMINN, Mark R. – CAMBELL, Clark D., *Integrative Psychotherapy: Toward a Comprehensive Christian Approach*, Inter Varsity Press, DownersGrove, 2007.

NORTHOUS, Peter G., *Leadership. Theory and Practice*, SAGE Publications, Thousand Oaks, 2019. (8. izdanje)

NOVELLINO, Michele, *L'arco e la freccia. Origini, crisi e sviluppo del rapporto tra padre e figlio*, Franco Angeli, Milano, 2009.

PETRI, Horst, *Das Drama der Vaterentbehrung. Chaos der Gefühle – Kräfte der Heilung*, Herder Verlag, Freiburg, 1999.

RECALCATI, Massimo, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011.

RECALCATI, Massimo, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2014.

RENAUT, Alain, *Kraj autoriteta*, Tim press, Zagreb, 2015.

RISÉ, Claudio, *Il padre, l'assente inaccettabile*, San Paolo, Torino, 2003.

ROGERS, Carl R., *Client-Centered Therapy*, Houghton Mifflin, Chicago, 1965.

ROHR, Richard, *Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung*, Claudius, München, 1986.

ROHR, Richard, *Vom wilden Mann zum weisen Mann*, Cladius, München, 2006.

STAEHLE, Wolfgang H., *Management. Eine verhaltenswissenschaftliche Perspektive*, Verlag Franz Vahlen, München, 1994.

VITZ, Paul C., *Psihologija kao religija. Kult samoobožavanja*, Verbum, Split, 2011.

YUKL, Gary – GARDNER, William, *Leadership in organizations*, Pearson, Albany, 2020., (9. izdanje)

7.2. Članci i studije

AVOLIO, Bruce J. – GARDNER, William L., Authentic leadership development: Getting to the root of positive forms of leadership, u: *The Leadership Quarterly*, 16 (2005.) 2, 315–338.

BAADER, Meike Sophia Vaterkrise, Vatersuche, Vatersehnsucht. Zur aktuellen Debatte um die Väter, u: *Feministische Studien*, 18 (2000.) 2, 98-108.

BASAK, Alina Maria, The role of a father in raising and socializing a child, u: *Family Pedagogy. Pedagogika Rodziny*, 2 (2013.) 3, 71-79.

BAYLE, Benoît, Otac i majka: spolno različito roditeljstvo?, u: *Communio*, 109 (2010.), 23-34.

BOŠNJAKOVIĆ, Josip, Kriza očinstva: Zalazak i isparavanje očinstva te ponovno vraćanje ocu, u: *Đakovački vjesnik*, 503 (2015.) 5, 18-23.

BOŠNJAKOVIĆ, Josip – JOZIĆ, Ivo, Očev blagoslov, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske nadbiskupije*, 144 (2016.) 1, 58-61.

CARPENTER, Barry, Inside the Portrait of the Family: The Importance of Fatherhood, u: *Early Child Development and Care*, 172 (2002.) 2, 195-202.

CVRTNJAK, Ivona - MILJEVIĆ RIDIČKI, Renata, Očevi nekad i danas, u: *Život i škola: časopis za teoriju i praksu odgoja i obrazovanja*, 61 (2015.) 1, 113-119.

DAMMASCH, Frank - METZGER, Hans-Geert - TEISING, Martin; Männliche Identität, u: DAMMASCH, Frank - METZGER, Hans-Geert – TEISING, Martin (ur.), *Männliche Identität. Psychoanalytische Erkundungen*, Brandes & Apsel, Frankfurt a.M., 2009., 7-14.

DIAMOND, Michael, Männlichkeit – ein schwer zfassender Begriff. Uranfängliche Verwundbarkeit, Mangel und die Herausforderungen der männlichen Entwicklung, u: METZGER, Hans-Geert - DAMMASCH Frank (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression. Zur Psychoanalyse männlicher Identität und Vaterschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2017., 35-90.

DÖLLER, Nils - WEISENBURGER, Mirjam, Männlichkeitsentwicklung zwischen konstruktiver und destruktiver Aggression. Annäherung an psychoanalytische Theorien, u: DAMMASCH, Frank - METZGER, Hans-Geert - TEISING, Martin (ur.), *Männliche Identität. Psychoanalytische Erkundungen*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2009., 109-129.

EVANS, Martin G. The effects of supervisory behavior on the path-goal relationship, u: *Organizational Behavior and Human Performance*, 5 (1970.) 3, 277–298.

FOGEL, Gerald I., Riddles of Masculinity: Gender, Bisexuality, and Thirdness, u: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54 (2006.) 4, 1139-1163.

FREUD, Sigmund - BREUER, Josef; Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung, u: *Neurologisches Zentralblatt*, 12 (1893.) 4-10, 43-47.

FRICK, Don M., Wisdom as a Pillar for Servant Leadership, u: VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, London, 2018., 11-24.

FTHENAKIS, Wassilios Emmanuel, Die Rolle des Vaters. Forschungsergebnisse und Perspektiven für eine neue Familienpolitik, u: ROHR, Richard - FTHENAKIS, Wassilios Emmanuel (ur.), *Vater, Sohn und Männlichkeit. Wieder Mann zum Mann wird*, Topos, Kevelaer, 2011., 63-90.

GOTAL, Maja, Pregled odabranih pristupa vodstvu i njihova primjena u suvremenim organizacijama, u: *Tehnički glasnik*, 7 (2013.) 4, 405 - 413.

HARTMANN, Uwe, Sigmund Freud and His Impact on Our Understanding of Male Sexual Dysfunction, u: *The Journal of Sexual Medicine*, 6 (2009.) 8, 2332–2339.

HERZOG, James M., Frühe Interaktionen und Repräsentanzen: die Rolle des Vaters in frühen und späten Triade; der Vater als Förderer der Entwicklung von der Diade zur Triade, u: BÜRGIN, Dieter (ur.), *Triangulierung: Der Übergang zur Elternschaft*, Schattauer F.K. Verlag, Stuttgart, 1998., 162-178.

HINZE, Eike, Der Wandel Männlicher Identität in neuerer Zeit – der Einfluss der Zeitgeschichte, u: DAMMASCH, Frank - METZGER, Hans-Geert - TEISING, Martin (ur.), *Männliche Identität. Psychoanalytische Erkundungen*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2009., 91-97.

HOBLAJ, Alojz, Kad očinstvo ugrožava djetinjstvo. O suvremenim zloporabama i zapostavljanjima djece od strane roditelja, napose oca, u: *Riječki teološki časopis*, 15 (2000.) 1, 249-268.

HRŽENJAK, Majda A Qualitative Study of Labour Market Precarisation and Involved Fatherhood in Slovenia, u: *Revija za sociologiju*, 47 (2017.) 2, 207-232.

IRVING, Justin A., Leader Purpose fulness and Servant Leadership, u: VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, New York, 2010., 25-42.

JUKIĆ, Jakov, Nove društvene prilike i ezoterično okultna religioznost, u: NIKIĆ, Mijo (ur.), *Novi religiozni pokreti. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima*, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1997., 113-120.

JUKIĆ, Renata, Ekološko pitanje kao odgojno-obrazovna potreba, u: *Socijalna ekologija*, 20 (2011.) 3, 267-286.

KATZ, Robert L., Skills of an effective administrator, u: *Harvard Business Review*, 33 (1955.) 1, 33–42.

KOPREK, Ivan, Razarajući čimbenici braka i obitelji, u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.) 3, 759-778.

KORFF SAUSSE, Simone, Das Vater werden in Familie und Gesellschaft heute, u: METZGER, Hans-Geert - DAMMASCH Frank (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression. Zur Psychoanalyse männlicher Identität und Vaterschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2017., 91-110.

KURBONOVICH, Amirzhuzhayev Shukurjon, The phenomenon of fatherhood: cultural and philosophical approach, u: *International Journal on Integrated Education*, 5 (2019.) 2, 14-18.

LENZEN, Dieter, Vater, u: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, WULF, Christoph (ur.), Beltz Verlag, Weinheim-Basel, 1997., 334-340.

MARASOVIĆ, Špiro, Emancipacija očinstva, u: ANČIĆ, Nediljko A.(ur.), *Na granicama riječi. Zbornik u čast mons. Drage Šimundže*, Crkva u svijetu, Split, 2005., 259-281.

MASKALAN, Ana, In the Name of the Father: A Discussion on (new) Fatherhood, Its Assumptions and Obstacles, u: *Revija za socijalnu politiku*, 23 (2016.) 3, 383-398.

MATIJAŠEVIĆ, Željka, Psihoanaliza i New Age, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 1, 47-56.

MATULIĆ, Tonči, Postmoderna i identitet, u: MANDARIĆ, Valentina Blaženka – RAZUM, Ružica (ur.), *Identitet kao odgojno-obrazovna vrjednota. Zbornik radova s tribina „Zajednički vidici“*, Glas Koncila, Zagreb, 2011., 87-104.

METZGER, Hans-Geert, Aggression und Autorität in der Vaterschaft, u: METZGER, Hans-Geert - DAMMASCH Frank (ur.), *Männlichkeit, Sexualität, Aggression. Zur Psychoanalyse männlicher Identität und Vaterschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2017., 111-122.

NIKODEM, Krunoslav, Religijski identitet u Hrvatskoj. Dimenzije religijskog identiteta i socio-ekološke orijentacije, u: *Socijalna ekologija*, 13 (2004.) 2-4, 257-286.

NIMAC, Dragan, (Ne)mogućnost tradicijske obitelji u suvremenom društvu, u: *Obnovljeni život*, 65 (2010.) 1, 23-35.

PAVESI, Ermanno, La crisi della famiglia e l'ideologia della „morte del padre“, u: *Christianita*, 304 (2001.) 1, 60-72.

ROHR, Richard, Vom Jungen zum Mann. Die Wiederentdeckung von Initiationsritualen in unserer Zeit, u: ROHR, Richard - FTHENAKIS, Wassilios Emmanuel (ur.), *Vater, Sohn und Männlichkeit. Wieder Mann zum Mann wird*, Topos, Kevelaer, 2011., 105-117.

SAEE, John, Effective leadership for the global economy in the 21st century, u: *Journal of Business Economics and Management*, 6 (2005.) 1, 3-11.

SANTOS, Henri C. - VARNUM, Michael E. W. - GROSSMANN Igor, Global Increases in Individualism, u: *Psychological Science*, 28 (2017.) 9, 1228-1239.

SCHULER, Heinz, Auswahl von Mitarbeitern, u: VON ROSENSTIEL, Lutz - REGNET, Erika - DOMSCH, Michel E. (ur.), *Führung von Mitarbeitern*, Schäffer - Poeschel Verlag, Stuttgart, 1999., 151-182.

SENDJAYA, Sen - SARROS, James C. - SANTORA, Joseph C., Defining and measuring servant leadership behaviour in organizations, u: *Journal of Management Studies*, 45 (2008.) 2, 402-424.

SENKOVIĆ, Željko, Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 1, 57-68.

SIMEONE, Domenico, Obitelj na raskrižju. Mladi parovi u Italiji: i labilni i puni potencijala, u: *Concilium*, 52 (2016.) 2, 47-62.

SPEARS, Larry C., Tracing the past, present, and future of servant-leadership, u: SPEARS, Larry C. – LAWRENCE, Michele (ur.), *Focus on leadership: Servant-Leadership for the 21st Century*, John Wiley & Sons, New York, 2002., 1-16.

SPEARS, Larry C., Servant leadership and Robert K. Greenleaf's legacy, u: VAN DIERENDONCK, Dirk – PATTERSON, Kathleen (ur.), *Servant leadership: Developments in theory and research*, Palgrave Macmillan, New York, 2010., 11-24.

STOGDILL, Ralph M., Personal factors associated with leadership: A survey of the literature, u: *Journal of Psychology*, 25 (1948.) 1, 35–71.

SUN, Peter, The Motivation to Serve as a Corner Stone of Servant Leadership, u: VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, London, 2018., 63-80.

SZENTMÁRTONI, Mihály, Važnost oca za zdrav duhovni život, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 2, 239-250.

ŠTENGL, Ivan, Perspektive dijaloga pastoralne i trendova aktualne psihoterapije, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 2, 429-455.

ŠTENGL, Ivan, Odgovornost i briga svećenika za vlastito psihičko zdravlje, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 751–783.

UECKER, Monika, Trost und Trauer. Vom Umgang mit der Traurigkeit, u: *Jesuiten*, 12 (2015.) 2, 10-11.

VAN DIERENDONCK, Dirk, Building a People-Oriented and Servant - Led Organization, u: VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018., 169-177.

VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen, Introduction, u: VAN DIERENDONCK, Dirk - PATTERSON, Kathleen (ur.), *Practicing Servant Leadership Developments in Implementation*, Palgrave Macmillan, London, 2018., 2-4.

VERTOVŠEK, Nenad, Frommov 'čovjek za sebe' kao slobodno stvaralačko biće prakse, u: *Metodički ogledi: časopis za filozofiju odgoja*, 20 (2013.) 2, 79-96.

VOLAREVIĆ, Marijo, Kriza očinstva, u: *Služba Božja*, 57 (2017.) 3, 415-418.

VOLENIK, Antun, Perspektive suradnje integrativne psihoterapije i pastoralne prakse, u: *Diacovensia*, 23 (2015.) 3, 323-335.

8. Sociologija

8.1. Knjige

ANIĆ, Rebeka, *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*, Centar za religijske studije, Zagreb, 2011.

ARDIGÒ, Achille, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Sagitari Laterza, Roma, 1988.

BUBLITZ, Hannelore, *Judith Butler zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2021.

BUTLER, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

BUTLER, Judith, *Nevolje s rodom*, Ženska infoteka, Zagreb, 2000.

DE BEAUVOIR, Simone, *Drugi pol*, BIGZ, Beograd, 1982.

FALUDI, Susan, *Männer – das betrogene Geschlecht*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2001.

FIRESTONE, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, New York, 1970.

FOUCAULT, Michel, *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Analytik der Macht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2005.

FRASER, Nancy, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, London, 2013.

GALLINO, Luciano, *Sociologia dell'economia e del lavoro*, Utet Università, Torino, 1989.

GESTERKAMP, Thomas, *Die Krise der Kerle. Männlicher Lebensstil und der Wandel der Arbeitsgesellschaft*, Lit Verlag, Münster, 2004.

HOOKS, Bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Pluto Press, London, 2000.

HOOKS, Bell, *Feminizam je za sve: stravnostna politika*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2004.

KAŠIĆ, Biljana - MARIJAN, Janja - PEŠUT, Jasminka, *Vodič prema politici rodne jednakosti: izazovi i mogućnosti*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2005.

KUBY, Gabriele *Svjetska seksualna revolucija. Uništenje slobode u ime slobode*, Naklada Benedikt, Zagreb, 2013.

KULIĆ, Slavko, *Neoliberalizam kao socijaldarvinizam. Rat za dominaciju ili bolji svijet*. Prometej, Zagreb, 2004.

LETT, Didier, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe s.)*, Aubier, Paris, 1998.

MAC'INNES, John, *The End of Masculinity*, Open University Press, London, 1998.

MANI, Bonie G., *Women, Power and Political Change*, Lexingtonbooks, Lanham, 2007.

MATKOVIĆ VLAŠIĆ, Ljiljana, *Žena i Crkva*, Multigraf, Zagreb, 2002.

MATUSSEK, Matthias, *Die vaterlose Gesellschaft. Eine Polemik gegen die Abschaffung der Familie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 2006.

MILLET, Kate, *Sexual Politics*, Doubleday, New York, 1970.

MURRAY, Douglas, *Ludilo gomile. Rod, rasa i identitet*, Puls, Zagreb, 2020.

PEETERS, A. Marguerite, *Rodna revolucija. Vodič za razlučivanje*, Verbum, Split, 2016.

RICHTER, Horst-Eberhard, *Die Krise der Männlichkeit in der unerwachsenen Gesellschaft*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2006.

ULLRICH, Otto, *Forschung und Technik für eine zukunftsfähige Lebensweise*, Manuskript, Berlin, 2001.

VEREŠ, Tomo, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom. Misao i praksa u djelu Karla Marxa*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1981.

VOLAREVIĆ, Mario *Žena u obitelji, društvu i Crkvi. Feminizam, rodna ideologija i crkveni nauk*, Glas Koncila, Zagreb, 2018.

ZAFIROVSKI, Milan, *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*, Springer, New York – Dordrecht – Heidelberg – London, 2011.

ZEMMOUR, Éric, *Le premier sexe*, Denoël, Paris, 2006.

ZOJA, Luigi, *Vaterbilder im Wandel. Sozialpsychologische Überlegungen*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2018.

8.2. Članci i studije

AMMICHT QUINN, Regina, Dangerous thinking. Gender and theology, u: *Concilium*, 48 (2012.) 4, 13-25.

CIFRIĆ, Ivan, Svećenici, Crkva i društvo: moguće promjene, u: *Sociologija i prostor: časopis za istraživanje prostornoga i sociokulturnog razvoja*, 43 (2005.) 2, 439-470.

ČULIĆ, Ljiljana, *Elementi promijenjenog očinstva u Hrvatskoj*, Diplomski rad, Sveučilište u Zadru. Odjel za sociologiju, Zadar, 2019.

GALIĆ, Branka, Ekofeminizam – novi identitet žene, u: *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 8 (1999.) 1-2, 41-55.

GALIĆ, Branka, Moć i rod, u: *Revija za sociologiju*, 33 (2002.) 3-4, 225-238.

GALIĆ, Branka, Seksistički diskurs rodnog identiteta, u: *Socijalna ekologija*, 13 (2004.) 3-4, 305-324.

GALIĆ, Branka, Promjena seksističkog diskursa u Hrvatskoj, u: *Socijalna ekologija*, 21 (2012.) 2, 155-178.

GIULIANI, Regula, Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler, u: *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997.) 1, 104-125.

HARTMANN, Heidi I. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, u: Linda NICKOLSON (ur.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, New York-London, Routledge, 97-122.

HAWKESWORTH, Mary – DISCH, Lisa; Feminist theory. Transforming the known world, u: HAWKESWORTH, Mary – DISCH, Lisa (ur.), *The Oxford Handbook of Feminist theory*, The Oxford University Press, Oxford, 2016., 1-15.

KALBERG, Stephen, Tipovi racionalnosti Maxa Webera: kamen temeljac za analizu procesa racionalizacije kroz povijest, u: *Amalgam*, 6-7 (2014.) 6-7, 79-111.

KARBIĆ, Damir, Plemstvo – definicija, vrste, uloga, u: *Povijesni prilozi*, 25 (2006.) 31, 11-21.

LENZ, Ilse, Von der Sorgearbeit bis #MeToo. Aktuelle feministische Themen und Debatten in Deutschland, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 68 (2018.) 7, 20-27.

LUČIĆ, Krunoslav, Epistemologija roda i seksualnosti: ogled iz socijalne i feminističke epistemologije, u: *Diskrepancija*, 9 (2018.) 13, 9-30.

MARŠIĆ, Anamarija, *Viktimizacija žena u novom valu feminizma, Završni rad*, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku - Akademija za umjetnost i kulturu, Osijek, 2019.

MIHALJEVIĆ, Damirka, Feminizam – što je ostvario, u: *Mostariensia. Časopis za društvene i humanističke znanosti*, 20 (2016.) 1-2, 149-169.

MILLETT, Kate, Theory of Sexual Politics, u: CROW, Barbara A. (ur.), *Radical Feminism. A Documentary Reader*, NYU Press, New York/London, 2000., 123-153.

MIŠIĆ, Anto, Feminizam ili poslanje žene?, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 1, 55-63.

NIKODEM, Krunoslav, Religijski identitet u Hrvatskoj. Dimenzije religijskog identiteta i socio-ekološke orijentacije, u: *Socijalna ekologija*, 13 (2004.) 2-4, 260.

PAZMAN, Josip, Emancipacija žene, u: *Bogoslovska smotra*, 5 (1914.) 1, 31-44.

PHILIPS, Susan U., Gender Ideology: Cross-cultural Aspects, u: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, SMELSER Neil J. - BALTES Paul B. (ur.), Elsevier Science, Amsterdam, 2001., 6016 - 6020.

PREDAL, Alex, Postmodernism in Sociology, u: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, SMELSER Neil J. - BALTES Paul B. (ur.), Elsevier Science, Amsterdam, 2001., 11865–11868.

PRPIĆ, Ivan, Emancipacija, u: *Politička misao*, 24 (1987.) 4, 13-23.

REICHE, Reimut, Gender ohne Sex, u: *Psyche*, 51 (1997.) 9-10, 926-957.

ROBERTS, Brent W., Changes in Culture, Changes in Personality: The Influence of Individualism in a Longitudinal Study of Women, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 72 (1997.) 3, 641-651.

RAVLIĆ, Slaven, John Stuart Mill, Harriet Taylor i prava žena, u: *Politička misao. Časopis za politologiju*, 37 (2000.) 3, 70-85.

TOMAŠIĆ, Dinko, Plemenska kultura i njeni današnji ostaci, u: *Društvena istraživanja*, 2 (1993.), 6 (8), 889-906.

WEIKART, Richard, Marx, Engels, and the abolition of the family, u: *History of European Ideas*, 18 (1994.) 5, 657-672.

WETTERER, Angelika, Geschlechterwissen und soziale Praxis: Grundzüge einer wissenssoziologischen Typologie des Geschlechterwissens, u: WETTERER, Angelika, (ur.), *Geschlechterwissen und soziale Praxis. Theoretische Zugänge – empirische Erträge*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein, 2008., 39–63.

9. Rječnici, priručnici, enciklopedije

DIZIONARIO BIBLICO DELLA VOCAZIONE, DE VIRGILIO, Giuseppe (ur.), Editrice Rogate, Roma, 2007.

DIZIONARIO DI MISTICA, BORRIELLO, Luigi - CARUANA, Edmondo - DEL GENIO, Maria Rosaria - SUFFI, N. (ur.), Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.

DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DI SPIRITUALITÀ I e II., ANCILLI, Ermano (ur.), Città Nuova Editrice, Roma, 1995.

ENCIKLOPEDIJSKI TEOLOŠKI RJEČNIK, STARIĆ, Aldo (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

HRVATSKI ENCIKLOPEDIJSKI RJEČNIK, ANIĆ, Vladimir (ur.), Novi Liber, Zagreb, 2003.

HRVATSKA ENCIKLOPEDIJA, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, u: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=27358>

INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL & BEHAVIORAL SCIENCES, SMELSER Neil J. - BALTES Paul B. (ur.), Elsevier Science, Amsterdam, 2001.

LEKSIKON ODGOJNO-OBRAZOVNIH ZNANOSTI, MARIJANOVIĆ, Ivan (ur.), Akademija odgojno-obrazovnih znanosti Hrvatske, Zagreb, 2017.

LEXIKON DER RENAISSANCE, Herfried MÜNKLER - Marina MÜNKLER, C. H. Beck, München, 2000.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, HÖFER, Josef - RAHNER, Karl (ur.), Herder, Freiburg im B., 1960.

THE NEW JEROME BIBLICAL COMMENTARY, BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (ur.), Prentice-Hall, New Jersey, 1990.

RJEČNIK BIBLIJSKE TEOLOGIJE, LÉON - DUFOUR, Xavier (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1969.

VELIKA POVIJEST CRKVE II, JEDIN, Hubert (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995.

VELIKA POVIJEST CRKVE III/1., JEDIN, Hubert (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1971.

VELIKA POVIJEST CRKVE V., JEDIN, Hubert (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1978.

10. Internetski izvori

ACTA APOSTOLICA SEDES - Commentarium officiale, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953., str. 278–286; 1958, str. 288–282; 1961., 571., u: http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm (viđeno: 21. lipnja 2019.)

BENEDIKT XVI., *Address to the Clergy of the Diocese of Rome* (13. svibanj 2005.), u: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050513_roman-clergy.html (viđeno: 18. listopada 2021.)

BENEDIKT XVI., *Presudni doprinos sv. Benedikta Nursijskog oblikovanju europske civilizacije i kulture*, Kateheza na općoj audijenciji (9. travnja 2008.), u: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409.html, (viđeno: 16. lipnja 2019.)

BENEDIKT XVI., *Pouzdanje u Božju inicijativu i čovjekov odgovor*, Poruka pape za Svjetski dan molitve za duhovna zvanja 2009., u: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20090120_xlvi-vocations.html (viđeno: 18. svibnja 2021.)

BENEDIKT XVI., *Pismo uz proglašenje svećeničke godine povodom 150. obljetnice smrti arškog župnika, sv. Ivana Marije Vianneya. Svećenici – neprocjenjivi dar za crkvu i čovječanstvo*, 16. lipnja 2009., u: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html (viđeno: 13. ožujka 2021.)

BENEDIKT XVI., *Sveti Bernard iz Clairvauxa*, Kateheza na općoj audijenciji (21. listopada 2009.), u: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/hr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html, (viđeno: 19. lipnja 2019.)

BENEDIKT XVI., *Discorso* (21. prosinca 2012.), u: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/decem> (viđeno: 23. lipnja 2020.)

BOŠNJAKOVIĆ, Josip, *Odnos svećenika prema Bogu, drugima i samome sebi u vrijeme Covid-19. Predstavljanje rezultata istraživanja*, 61. Teološko-pastoralni tjedan, Crkva u svijetu krizâ ljudske patnje, u: <https://www.youtube.com/watch?v=n2jVkoy8qzM> (viđeno 25. lipnja 2021.)

EXITUS PROGRAM, u: <https://exitus.hr/2018/09/12/exitus-program/> (viđeno: 15. srpnja 2020.)

FRANJO, *Svećenici trebaju biti posrednici Božje ljubavi*, propovijed u Domu svete Marte (9. prosinca 2016.) u: <https://ika.hkm.hr/novosti/svecenici-trebaju-biti-posrednici-bozje-ljubavi-a-ne-menadzeri/> viđeno: 14. ožujka 2021.)

FRANJO, *Govor prilikom otvaranja generalna skupština talijanskih biskupa*, (22. svibnja 2018.), u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/papa-franjo-porucio-talijanskim-biskupima-ako-postoji-i-najmanja-sumnja-u-homoseksualnost-bolje-je-ne-pustiti-osobu-u-bogosloviju/> (viđeno: 17. prosinca 2020.)

FRANJO, *Pretvorimo zlo u pročišćenje*, Susret „Zaštita maloljetnika u Crkvi“ (24. veljače 2019.), u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/cjeloviti-prijevod-govora-kojim-je-papa-zatvorio-susret-zastita-maloljetnika-u-crkvi-pretvorimo-zlo-u-prociscenje/> (viđeno: 26. ožujka 2021.)

FRANJO, Pismo pape svećenicima prigodom 160. obljetnice smrti župnika Arškog (4. kolovoza 2019.), u: <https://ika.hkm.hr/dokumenti/pismo-pape-franje-svecenicima-prigodom-160-obljetnice-smrti-zupnika-arskog/> (viđeno: 26. ožujka 2021.)

FRANJO, *Govor svećenicima rimske biskupije tijekom tradicionalne pokorničke liturgije na početku korizme* (27. veljače 2020.), u: <https://www.vaticannews.va/hr/papa/news/2020-02/papa-franjo-govor-rimski-svecenici-ne-smiju-se-izolirati.html> (viđeno: 25. lipnja 2021.)

FRANJO, *Svećenicima o pandemiji i perspektivama nakon nje*, Pismo svećenicima rimske biskupije (31. svibnja 2020.), u: <https://www.glas-koncila.hr/papa-franjo-svecenicima-o-pandemiji-i-perspektivama-nakon-nje-zahitjeva-se-mudrost-dalekovidnost-i-zajednicki-trud/> (viđeno: 24. ožujka 2021.)

FRANJO, *Patris corde. Očevim srcem. Apostolsko pismo*, Rim (8. prosinca 2020.), u: <https://ika.hkm.hr/novosti/apostolsko-pismo-pape-franje-patris-corde/> (viđeno 25. lipnja 2021.)

FRANJO, *Govor svećenicima belgijskog papinskog zavoda* (17. ožujka 2021.), u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/papa-franjo-svecenicima-tri-su-stvari-koje-po-uzoru-na-sv-josipa-treba-imati-na-umu/> (viđeno: 27. ožujka 2021.)

FRICK, Eckhard, *Spiritualität als Motivator*, u: <https://www.katholisch.de/artikel/4907-spiritualitaet-als-motivator> (viđeno: 14. svibnja 2021.)

GENDER MAINSTREAMING, *Wörterbuch*, u: <https://genderdings.de/gender-woerterbuch/> (viđeno: 24. lipnja 2020.)

HANNAN, Carolyn, *From Concept to Action: Gender Mainstreaming in Operational Activities*, u: *A Review of UNDP Supported Activities UN HQs*, New York, 20-21 March 2000., 1., u: <https://www.un.org/womenwatch/osagi/pdf/undppaper.PDF> (viđeno: 12. lipnja 2020.)

IVAN PAVAO II., *Svećenik se u svojoj službi treba oslanjati na Mariju*, Nagovor na generalnoj audijenciji 30. lipnja 1993., u: <http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-11/20-5/300693.rtf.html> (viđeno: 19. svibnja 2021.)

IVAN PAVAO II., *Pismo ženama*, (29. lipnja 1995.) u: https://obitelj.hbk.hr/wp-content/uploads/2020/03/im_pismo-zenama.pdf (viđeno: 13. svibnja 2020.)

IVAN PAVAO II., *I Media: moderno aeropago per la promozione della donna nella società, XXX giornata mondiale delle comunicazioni sociale* (24. siječnja 1996.), u: http://vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/index_it.htm (viđeno: 13. svibnja 2020.)

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (31. svibnja 2004.), u: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (viđeno: 19. lipnja 2020.)

KOSLOSKI, Philip, *Men Need to be Strong Spiritual Bastions in the Family*, u: <https://www.ncregister.com/blog/philip-kosloski/men-need-to-be-strong-spiritual-bastions-in-the-family> (viđeno: 18. srpnja 2020.)

MARX, Karl – ENGELS, Friedrich; *Das Kommunistische Manifest*, u: *Marx-Engels-Werke IV*, 465. u: <http://www.mlwerke.de/me/me04/index.htm> (viđeno: 29. ožujka 2020.)

PARLOV, Mladen, *Svećenik – kontemplativac. Dvije pomirene dimenzije svećeničkoga života: akcija i kontemplacija*, u: <https://mparlov.kbf.unist.hr/svecenicka-duhovnost/> (viđeno: 16. svibnja 2021.)

PAVAO VI., *De sacerdotio ministeriali* (23. listopada 1971.), u: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf_p-vi_spe_19720616_arcidiocesi-chicago.html4 (viđeno: 24. ožujka 2021.)

PRAVILO SVETOGA BENEDITKA, u: <http://benediktinke-zadar.com/images/uploads/590/pravilo.pdf> (viđeno: 27. ožujka 2019.)

PUNDA, Edvard, *Biblijsko-teološko utemeljenje duhovnog vodstva. Susret animatora za duhovna zvanja*, Plitvice 18-20. rujna 2012., u:

<http://www.biskupijavarazdinska.hr/UserDocsImages/Slike/Pastoral%20duhovnih%20zvanja/Dokumenti/Predavanja%20o%20duhovnim%20zvanjima/don%20Edvard%20PundaBiblijskot eolo%C5%A1ko%20utemeljenje%20duhovnog%20vodstva.pdf> (viđeno: 15. ožujka 2019.)

PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE, *Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“* (26. 7. 2000.), 8., u: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html (viđeno: 24. lipnja 2020.)

PICCININI, Enzo, Tu sol pensando o ideal, seivero, u: https://www.fondazionepiccinini.org/wp-content/uploads/2019/07/enzo_piccinini_testimonianze_02.pdf (viđeno: 5. kolovoza 2021.)

PIO XII., *Menti nostrea. Apostolisches Mahnwort über die Heiligkeit des Priesterlebens*, Rom, (23. rujna 1950.), u: https://w2.vatican.va/content/piusxii/de/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html (viđeno: 10. svibnja 2019.)

PORTAL „MUŽEVNI BUDITE“, u: <https://muzevnibudite.com/> (viđeno: 15. srpnja 2020.)

RAGUŽ, Ivica, O razlikovanju duhova (3. lipnja 2019.), u: <https://www.svjettlorijeci.ba/kolumne/o-razlikovanju-duhova> (viđeno: 20. kolovoza 2019.)

SAZAMA, Warren, Some Ignatian principles for making prayerful decisions, u: <https://www.marquette.edu/faith/ignatian-principles-for-making-decisions.php> (viđeno: 25. svibnja 2019.)

SPADARO, Antonio, *Pitanje Viri probati* (4. listopada 2020.), u: <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/objavljene-biljeske-u-kojima-sveti-otac-objasnjavazasto-nije-dopustio-redenje-ozenjenih-muskaraca-u-amazoniji/> (viđeno: 1. svibnja 2021.)

ŠOLA, Ivica, *Emancipacija? Epidemija 'Ksenaratnica'* (5. veljače 2018.), u: <https://slobodnadalmacija.hr/kolumne/emancipacija-epidemija-ksena-ratnica-529631> (viđeno: 8. rujna 2021.)

ŠOLA, Ivica, *Muškost kao poremećaj i feminističke talibanke* (27. ožujka 2019.), u: <http://www.glas-slavonije.hr/kolumna/21/4841/Muskost-kao-poremecaj-i-feministicke-talibanke> (viđeno: 25. lipnja 2020.)

ŠOLA, Ivica, *Očevi, ugrožena vrsta*, u: <http://www.laudato.hr/Kolumne/Prvi-petak/Ocevi,-ugrozena-vrsta!.aspx> (viđeno: 25. lipnja 2020.)

WELSH, John, *Zeiten des Herzens. Die spirituelle Dynamik des karmelitanischen Lebens*, u: <https://karmeliten.de/fix/doc/Welch-Zeiten%20des%20Herzens.pdf> (viđeno: 11. travnja 2019.)

ŽIMBREK, Ivana Mihaela, *Vodič kroz pravce i valove u feminizmu za početnice/ke*, u: <https://voxfeminae.net/pravednost/vodic-kroz-pravce-i-valove-u-feminizmu-za-pocetnice-ke/> (viđeno: 13. lipnja 2020.)

Bilješka o autoru

Serđo Ćavar rođen je 15. prosinca 1986. u Sarajevu. Osnovnu školu završio je 2001., u Bijakovićima, Međugorje. Maturirao je u općoj gimnaziji dr. fra Slavka Barbarića u Čitluku, Hercegovina, 2005. Diplomirao je na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, u srpnju 2012. Član je Hercegovačke franjevačke provincije Uznesenja Blažene Djevice Marije, sa sjedištem u Mostaru. Za svećenika je zaređen 2013. godine u Mostaru. Od prosinca 2012. do kolovoza 2016. pastoralno je djelovao u župi Posušje, Hercegovina, kao kapelan. Tri godine radio je kao vjeroučitelj u gimnaziji i srednjoj strukovnoj školi u Posušju. Djelovao je kao duhovni asistent mladih u franjevačkoj mladeži - Frami. Poslijediplomski sveučilišni studij doktorata upisao je na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, u studenom 2016. Od ljeta 2016. djeluje kao svećenik u franjevačkom samostanu u Zagrebu, Dubrava, kao pomoćni odgojitelj bogoslova i duhovnik mladih. Od ljeta 2020. prvi je odgojitelj franjevačkih bogoslova u Dubravi.