

Časopis za teološka i međureligijska pitanja Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu Vol. 16, br. 1, 2012.

BiH ISSN 1512-5513

UDK: 2-1

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 16, br. 1, 2012.

Ivan ŠARČEVIĆ, Dijalog s ateistima	5-31
Zdenko SPAJIĆ, Čovjek i društvo: o bosansko-hercegovačkoj stvarnosti iz perspektive socijalne filozofije Jacquesa Maritaina	33-56
Niko IKIĆ, Nova evangelizacija u pravoslavnom i islamskom razumijevanju	57-74
Želimir PULJIĆ, Pučka pobožnost i liturgija prema crkvenim dokumentima	75-93
Zuhdija HASANOVIĆ - Orhan JAŠIĆ, - Fakultet islamskih nauka s osvrtom na bioetičku edukaciju	95-111
Mario BERNADIĆ, Ekleziološki i teološki aspekti pisma o uspostavi Papinskog vijeća za promicanje nove evangelizacije - "Ubiicumque et semper"	113-124
Ivo BALUKČIĆ, Masmediji u novoj evangelizaciji	125-141
Krunoslav DRAGANOVIĆ, Katolička crkva u otomanskoj Bosni u XIX. stoljeću	143-200
Pero SUDAR, Zadaća nove evangelizacije u aktualnom društvenom kontekstu BiH	201-208

VRHBOSNENSIA – GODINA XVI – BROJ 1 – SARAJEVO 2012.

Izdavač ■ Publisher

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu - pridružena članica Univerziteta u Sarajevu ■

Catholic Theological Faculty in Sarajevo - Associate Member of the University of Sarajevo

J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo

Tel./fax.: +387-33-533-516

e-mail: vrhbosnensia@kbf.ba

<http://www.kbf.ba>

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

Carmelo Dotolo (Rim), Serafin Hrkać (Mostar), Ante Mateljan (Split), Anto Mišić (Zagreb), Anto Popović (Sarajevo), Rudolf Prokschi (Beč), Ivica Raguž (Đakovo), Slavko Slišković (Zagreb), Milan Špehar (Rijeka), Anton Štrukelj (Ljubljana), Tomislav Vuk (Jeruzalem), Ronald Witherup (SAD), Mato Zovkić (Sarajevo)

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Tomislav Jozić, Darko Tomašević

Vrhbosnensia izlazi dva puta godišnje ■ *Vrhbosnensia is published twice a year*

Naklada ■ Print Run – 550

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Darko Tomašević

Tisk ■ Printing

Suton d.o.o., Široki Brijeg

Cijena ■ Price

BiH: pojedinačni broj 10 KM; godišnja preplata (2 broja) 20 KM

Europa ■ Europe: 10 € (1 fasc.); 20 € (2 fasc. pro anno)

Upłata ■ Payment

Tuzemstvo na transakcijski račun ■ *in BiH to transactional account:* Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia; Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH

154-921-2002-1485-74

Inozemstvo ■ *from abroad:* Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia;

Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH

IBAN: BA391549212002148574

SWIFT: UPBKBA22

Časopis je referiran u EBSCO bazi podataka te u Religious & Theological Abstracts ■

This publication is referenced in the EBSCO data-base (Ipswich, Massachusetts, US)

and Religious & Theological Abstracts (Myerstown, US)

Tiskanje ovog broja je financijski pomoglo Federalno Ministarstvo obrazovanja i nauke BiH

ISNN 1512-5513

VRH BOSNENSÍA

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu -
pridružena članica Univerziteta u Sarajevu
God. XVI, br. 1
2012.

Sadržaj • Contents

Članci ■ Articles

Ivan ŠARČEVIĆ, Dijalog s ateistima	5
Zdenko SPAJIĆ, Čovjek i društvo: o bosansko-hercegovačkoj stvarnosti iz perspektive socijalne filozofije Jacquesa Maritaina	33
Niko IKIĆ, Nova evangelizacija u pravoslavnom i islamskom razumijevanju	57
Želimir PULJIĆ, Pučka pobožnost i liturgija prema crkvenim dokumentima	75
Zuhdija HASANOVIĆ - Orhan JAŠIĆ, Fakultet islamskih nauka s osvrtom na bioetičku edukaciju	95
Mario BERNADIĆ, Ekleziološki i teološki aspekti pisma o uspostavi Papinskog vijeća za promicanje nove evangelizacije – „Ubi cunque et semper“	113
Ivo BALUKČIĆ, Masmediji u novoj evangelizaciji	125

Prikazi ■ Surveys

Krunoslav DRAGANOVIĆ, Katolička crkva u otomanskoj Bosni u XIX. stoljeću	143
Pero SUDAR, Zadaća nove evangelizacije u aktualnom društvenom kontekstu BiH	201

Dokumenti ■ Documents

PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG, Kršćansko svjedočenje u multireligijskom svijetu - preporuke za ponašanje	209
--	-----

Recenzije ■ Book reviews

Mijo NIKIĆ, <i>Očima psihologa teologa</i> (Pero VIDOVIĆ)	215
Terry EAGLETON, <i>Razum, vjera i revolucija: refleksija o raspravi oko Boga</i> (Orhan JAŠIĆ i Šejla MUJIĆ)	217

Božo ODOBAŠIĆ i drugi, <i>Volim ljude. Spomen na mons.</i> Marka Josipovića (Tomislav JOZIĆ)	222
Mato ZOVKIĆ, <i>Jakovljeva poslanica u Bibliji i Crkvi</i> (Darko TOMAŠEVIĆ)	225
Bengt HOMBERG – Mikael WINNINGE (ur.), <i>Identity Formation in the New Testament</i> (Mato ZOVKIĆ)	232
Stipan MIŠURA, <i>Biser Uskoplja. Crtice iz prošlosti župe svetoga Ilije Proroka u Kandiji (1875.-2010.)</i> (Tomislav JOZIĆ)	236
D. Francois TOLMIE (ur.), <i>Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter</i> (Mato ZOVKIĆ)	239

UDK: 27-67-76

27:299.2

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: siječanj 2012.

Ivan ŠARČEVIĆ

Franjevačka teologija Sarajevo

Aleja Bosne Srebrenе 111, BiH – 71000 Sarajevo

ivansarst@gmail.com

DIJALOG S ATEISTIMA

Sažetak

Unutar procesa evangelizacije nezaobilazan je dijalog i suradnja s ateistima. U članku se razmatraju različiti tipovi ateizma kako su predstavljeni u koncilskoj konstituciji Gaudium et spes. Naglašava se manja otvorenost za dijalog današnjih kršćana, kao i novi tip ateizma koji nasilno ili prešutno isključuje svaki diskurs o Bogu i transcedentnom.

U drugom dijelu članka nastoji se utemeljiti dijalog kršćana s ateistima na temelju evanđelja. Isusov poziv i susret sa Zakejem model je za nove odnose vjernika s onima koji su distancirani, daleko od vjere u Boga, koji su iz raznih razloga ostali dosljedni svojemu ateizmu. Mala apokalipsa iz Matejeva evanđelja može biti kriterij kako vjernici i nevjernici trebaju izgrađivati zajedničko društvo, bez bijega u onostranu utjehu i bez okrnjivanja društvene pravde. U Isusovoj bogonapuštenosti na križu mogu se susresti vjernički i nevjernički prosvjet zbog Božje odsutnosti uslijed neizmjernog zla i patnje u svijetu. Istodobno se u Isusovoj molitvi Bogu za oprštanje ljudstva nudi posljednja i teistička i ateistička provjera ljudskosti, pitanje povjerenja u čovjeka. Evangelizacija, povratak Isusovu evanđelju, traženje je odgovora na suvremenu krizu vjere u Boga, na ateizam u užem smislu, ali i na krizu povjerenja u čovjeka – jednih zbog teizma, drugih zbog ateizma.

Ključne riječi: evangelizacija, tipovi ateizma, Gaudium et spes, Zakej, pravda, susret, dijalog, suradnja, Božja odsutnost, protest, povjerenje u čovjeka.

Uvod

U svijetu se povećava broj ateista.¹ Njihova najveća prisutnost je u europskim zemljama, koje su, povjesno i kulturološki, određene kršćanstvom. I u zemljama u kojima je ateizam bio državna ideologija,

¹ U pedeset zapadnih zemalja broj ateista se kreće između 505 i 749 milijuna. Usp. Solange LEFEBVRE, „Javna teologija različitosti“, *Concilium* 4 (2010.), 92.

socijalističkim i komunističkim, i nakon propasti tih režima, usporedo s oživljavanjem pa i bujanjem tradicionalne i novih religioznosti, usprkos i neskrivenoj društvenoj podršci religiji i religijskim institucijama od strane novih vlasti, pojavljuju se različiti oblici staroga i novoga ateizma: „ateizma navike“, ravnodušnog ali i borbenog ateizma koji diskvalificira svaki religijski i religiozni diskurs te nastoji „očistiti“ svijet od pitanja o transcendenciji.

Na Drugom vatikanskom koncilu, uz druge „znakove vremena“, ateizam se označava već uobičajenim fenomenom i jednom od „najozbiljnijih činjenica ovoga vremena“.² Od vjernika se traži da preispituju uzroke ateizma, da ateiste uvažavaju, vode s njima dijalog i surađuju na izgradnji zajedničkoga svijeta. S nadahnućem Koncila, u pokonciljskom vremenu, u Katoličkoj crkvi se govori o nužnosti evangelizacije, *nove evangelizacije*, što je i tema ovoga rada. Opravdano je stoga unutar procesa evangelizacije – *povratka evanđelju*, osvrnuti se na složeni fenomen suvremenog ateizma i ukazati na neka područja u kojima bi mogli dijalogizirati i surađivati kršćani i ateisti. Prije toga nekoliko napomena o značenju i opsegu pojma evangelizacije.

1. Evangelizacija: odakle i zašto?

Pojam evangelizacije ustalio se više u dokumentima Katoličke crkve nego u teologiji. Tipični je europsko-crkvni pojam. Naime, kontekstno izvorište ovoga pojma nalazi se u Francuskoj, u zemlji koju više od dva stoljeća karakterizira, s jedne strane, laicizam (sekularizam) i, s druge strane, jedna od društveno najangažiranijih teologija i zauzeto laičko kršćanstvo unutar dekristijaniziranog društva. Upravo je francuska tzv. „nova teologija“, od pedesetih godina 20. stoljeća, uvažavajući kontekst, počela govoriti o *evangelizaciji* francuskog i uopće europskog sekulariziranog društva. Tim zagovaranjem povratka evanđelju dala je i važan doprinos u raspravama i dokumentima Drugog vatikanskog koncila.

Pojam evangelizacije ulazi u dokumente crkvenoga učiteljstva počevši posebno od enciklike Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975).³ Ta je enciklika, naglašavajući svoju temeljnu temu, problem – lom između evanđelja i suvremene kulture – uvela ovaj termin kao zbirni operativ-

-
- 2 GS (= *Gaudium et spes*) 19. „Drukčije negoli u prijašnjim vremenima, nijekanje Boga ili religije ili pak odvajanje od njih nisu više ništa neobično niti pojedinačno“ (GS 7). Citiramo prema: DOKUMENTI – Drugi vatikanski koncil, VII. popravljeni i dopunjeno izdanje (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.).
- 3 PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi*, Dokumenti 50 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1976.). U dalnjem tekstu: EN.

ni pojam za kršćansko naviještanje i crkveno (pastoralno) djelovanje u suvremenom svijetu (osobiti naglasci su na propovijedanju, katehizaciji i masmedijima).

Termin evangelizacija je složen termin. Prevladat će u većini dva značenja. Jednom će se odnositi na širenje evanđelja onima koji se nisu susreli ili su tek čuli za evanđelje i Isusa Krista (usp. EN 17). U tom smislu ovaj termin odgovara klasičnom pojmu misija. Zato će se nekada nazivati i *prvom* evangelizacijom. U drugom značenju, a što je i stvarni humus iz kojega niče ovaj pojam, evangelizacija se odnosi na kršćansko, crkveno-pastoralno djelovanje u sekulariziranom društvu i sve više raskršćanjenoj Europi pa će se govoriti o *drugoj* evangelizaci, reevangelizaciji ili, kako se u novije vrijeme govorи, *novoj* evangelizaciji. Unutar tog drugog značenja, iako tek rubno, evangelizacija se odnosi i na poziv da se sami kršćani i Katolička crkva vrate evanđelju, da se *autoevangeliziraju*.

U današnjem pluralnom kontekstu, a bosansko-hercegovački kontekst je egzemplaran u tom smislu, upotreba riječi evangelizacija nije bez semantičkog opterećenja. U najmanju ruku zahtijeva diferenciranje pojašnjenje, jer nekršćane i nekatolike, vjernike drugih vjera, te posebno ateiste, govor o evangelizaciji asocira na katoličko misioniranje, prozelitizam i nekritičko prisvajanje. Zato i vežu pojam evangelizacije s nasiljem opterećenim pokrštavanjem i europskim imperijalizmom, ekonomskom i kulturnom kolonizacijom neeuropskih i „nekršćanskih“ zemalja.

Doduše, i neki današnji, prema svijetu defenzivni, prema drugim svjetonazorima i vjerama getoizirani ili neprijateljski (fundamentalistički) nastrojeni katolici učitavaju u termin evangelizacije apsolutistički stav vlastite ispravnosti, sveznanja i borbeno-nedijaloški „citiraju“ Isusovo evanđelje.⁴ Oni u njemu, slično islamskim radikalistima s islamizacijom društva, vide antipolitičnu mogućnost da religijom zamijene politiku, jer ova nije uspjela osigurati mir i blagostanje. Zbog toga bi termin evangelizacije valjalo vratiti u njegovo izvorište po

⁴ U kontekstu govora o ateističkom sekularizmu, enciklika *Evangelii nuntiandi* ne govori izričito o ovakvu razumijevanju evangelizacije, iako ga implicitno uzima u obzir u drugoj skupini ljudi, „nepraktikantima“, koji su religiozno oholi i opiru se evangelizaciji: „[...] ateisti i oni što ne vjeruju, s jedne strane, te nepraktikanti, s druge strane, pružaju evangelizaciji znatne otpore. U slučaju prvih nailazimo na otpor stanovitog odbijanja, na nesposobnost da se shvati novi poredak stvari, novo doživljavanje svijeta, života i povijesti, što je zaista nemoguće ako se ne podje od Božje Posvemašnjosti. Drugi opet pružaju otpor svojom nepokretnošću, i pomalo neprijateljskim stavom čovjeka koji se osjeća domaći, koji misli da znade sve, da je sve iskušao i više u to ne vjeruje“ (EN 56).

kojem evangelizacija za kršćane podrazumijeva poštovanje dvaju zahtjeva, dviju vjernosti: vjernost Isusu Kristu, Njegovoj poruci, vjernost evanđelju i, s druge strane, vjernost čovjeku, suvremenom, konkretnom čovjeku i njegovu svijetu.⁵ Prva vjernost bi značila da se kršćani i Crkva trebaju vraćati evanđelju, pa bi evangelizacija podrazumijevala vrednovanje vlastitih riječi i djela u svjetlu Isusovih riječi i Njegove prakse. A u drugom zahtjevu ili drugoj vjernosti to bi značilo poštovanje autonomije svijeta i suvremenoga čovjeka, učenje od njih, dijalog s njima, kako je to tražio Drugi vatikanski koncil, osobito u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (*Gaudium et spes*). Dijalog s ateistima je, dakle, zahtjev koji pred kršćane postavlja vjernost Isusovu evanđelju i vjernost suvremenom čovjeku.

2. Ateizam: od osude do uvažavanja

Prihvaćajući činjenicu da je u našem svijetu ateizam jedan od najvećih „znakova vremena“, pred suvremenim kršćanima neotklonljiv je zahtjev za dijalog s ateistima. Za dijalog koji ne proizlazi iz izvanjskih razloga, nego iz zahtjeva same vjere u Boga, iz evanđelja, kao i iz nužnosti racionalnoga obrazlaganja vlastite vjere. Ne može se, međutim, ne vidjeti činjenica da se mnogi kršćani, u pogledu na ateizam i ateiste, gotovo posve vraćaju u pretkoncilsko vrijeme, u ofenzivni mentalitet, u nekim momentima i radikalnije od postavki Prvog vatikanskog koncila i „antimodernističke zakletve“. Mnogi kršćani ignoriraju postojanje ateizma ili omalovažavaju ateiste kao manje vrijedne. Neki pak preuzetno smatraju da se postojanje Boga može umno „dokazati“, a neki misle da fideističkim, duhovnjačkim parolama odmah dokazuju Božje postojanje. Prvi vatikanski koncil, iako u obranaškom i restauracijskom stavu prema modernim idejama, osudio je i racionalistički i fideistički pristup pitanju Bože egzistencije. Unutar dogmatske konstitucije o katoličkoj vjeri *Dei Filius*, od 24. travnja 1870., među *errores saeculi* (materijalizam, deizam, panteizam, fideizam, tradicionalizam) ateizam je implicitno uključio u *apsolutni racionalizam*.

Nasuprot radikalnom racionalizmu i slijepom fideizmu, Prvi vatikanski koncil je zaključio da se Boga može spoznati (ne dokazati!) prirodnim svjetлом ljudskoga uma.⁶ Međutim, koncilski teolozi, Papa i biskupi, razumijevajući Crkvu jednom vrstom „utvrde“ protiv

5 „Ta vjernost poruci, koje smo službenici, i vjernost osobama, kojima poruku moramo prenijeti netaknuto i živu, središnja je os čitave evangelizacije“ (EN 4).

6 Usp. DH 3004 i 3026. (DH = Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoredu* [Đakovo: UPT, 2002.].)

suvremenih zabluda, ne analiziraju različite tipove ateizma, nego ga paušalno i apriori osuđuju. Nevjera je za koncilske oce nedopušteno ignorantsko držanje prema Crkvi, nijekanje Boga, odnosno skrivljena i hotimična zabluda.

Koncilskom stavu će se pridružiti i dekret pape Pija XI. protiv komunizma, *Divini Redemptoris* (1937.). Uslijed apokaliptičke borbe protiv vjernika u komunističkim zemljama, prije svega u staljinističkom Sovjetskom Savezu, Papa će u ovom dekretnu izjednačiti borbu protiv nevjernika s borbom protiv komunizma (boljševički i bezbožni komunizam će nazvati i „sotonskim bićem“).⁷ Ovaj antagonizam između katolika i „komunizma“, s manjim ili većim oscilacijama, traje do danas i kada su komunistički režimi propali u istočnoj Europi. Još nema sustavnijeg istraživanja niti teološkoga razlikovanja između nacizma (nacionalizma) i komunizma.⁸

Drugi vatikanski koncil će učiniti korjenitu promjenu. U svojoj jedinstvenoj i za Katoličku crkvu iznimno radikalnoj novosti – a ona se odnosi na ostavljanje osuda i neprijateljstava i na nastojanje da se

⁷ Nisu s dostačnom pažnjom, niti od emocija lišenom akribijom, u našoj suvremenoj katoličkoj povijesti teološki analizirane dvije enciklike pape Pija XI. ni u tom smislu teološke razlike između nacizma i komunizma: *Mit brennender Sorge*, 1937. – enciklika protiv nacizma, antisemitizma („kršćani su Abrahamo duhovno potomstvo“), novopaganstva i panteističke smetenosti u srcu kršćanstva (enciklika je prokrijumčarena u Njemačku i čitana na Cvjetnicu po svim crkvama), te *Divini Redemptoris*, 1937. – enciklika protiv komunističkog bezboštva, lažnog idealu pravednosti i jednakosti, lažnog misticizma boljševičkog komunizma, „sotonskoga bića“ koji odbacuje „svaki svet i duhovan karakter ljudskog života“. PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Vjera i kultura. Antologija tekstova papinskoga učiteljstva od Lava XIII. do Ivana Pavla II.* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.), 210, br. 408.

⁸ Upravo u kontekstu govora o dvjema, u prijašnjoj bilješci spomenutim enciklikama, Mardešić smatra da je „nacistička ideologija bila duboko i neozdravljivo zla i bolesna u sebi. Jer, njezina je rasna podloga poništavala kršćansku sržnu istinu o ljudima kao djeci Božjoj. Zato je u teološkom smislu nacistička ideologija bila nekršćanski od komunističke, makar se to nekima činilo drukčije. Prva je ideologija, naime, nijekala sâmu mogućnost spasenja svih ljudi, dok je zlo druge barem ublažavala težnja za društvenom pravdom. Razumije se da je ta težnja u najvećem broju išla preko društvene nepravde. Druga je pak stvar što je komunizam više ugrožavao Crkvu kao ustanovu nego nacizam koji je više ugrožavao čovjeka kao Božje stvorenje. Moglo bi se čak ustvrditi da je komunizam napadao vjernika, a nacizam čovjeka. Odatle paradoksalna poruka: više se brani vjernike i Crkvu kad se brani čovjeka, nego kad se samo progon vjernika i Crkve uzima za povredu čovjeka“. Jakov JUKIĆ [Željko MARDEŠIĆ], *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), 452.

odgovori zahtjevima vremena – Koncil poziva na dijalog sa suvremenim svijetom i u njemu s ateistima. Pri tome diferencirano progovara o različitim tipovima ateizma, jer „ateizam valja ubrojiti među najozbiljnije činjenice ovoga vremena te ga podvrgnuti brižljivijem ispitivanju“ (GS 19). Koncil će napraviti „iskorak od anateme k dijalogu“, neće ateizam svesti na „puki hir ni zlonamjernost“⁹ nego će progovoriti i danas nенадмаšно samokritično, tvrdeći između ostaloga: „Ateizam, naime, promatran u cjelini, nije nešto izvorno, nego on prije nastaje iz različitih uzroka, među koje se također ubraja kritička reakcija protiv religijā, i to u nekim krajevima napose protiv kršćanske religije. Stoga u nastanku tog ateizma ne mali udio mogu imati vjernici, jer treba reći da oni zanemarivanjem vjerskoga odgoja ili pogrešnim izlaganjem nauka, ili također nedostatcima svojega religioznog, čudorednog i društvenog života pravo lice Boga i religije prije zakrivaju negoli otkrivaju“ (GS 19).

U ovim koncilskim riječima očituje se da jedna od oznaka suvremenog ateizma nije neizostavno izravna negacija Boga, nego više negacija religije koja se pervertirala u svoju suprotnost jer prekriva Božje lice. Ovom stavu je blizak i *militantni ateizam* koji je svoj vrhunac imao u staljinizmu, totalitarnom bezbožnom uređenju ljudskog društva bez religije, jer su religije, tako su smatrali staljinistički a i neki današnji ateisti, ne samo uzrokovale sukobe i ratove nego su po sebi negativne, „neljudske“. Pri tome prešućuju nebrojena zla koja su počinili ateisti i u ime nijekanja Boga, odnosno u ime ateističke ideologije koja religiju smatra(la) najvećom štetom za čovjeka i društvo. No, cilj ovoga razmišljanja nije prvotno kritika ateizma, na nju se ukazuje i u bilješkama, nije ni uspostavljanje etičke ekvidistancije između nebrojenih povijesnih zala (logora i genocida) počinjenih od strane vjernika ili strane nevjernika zloupotrebljavanjem religije ili njezinim poništanjem, nego dijalog i suradnja vjernika kršćana i ateista. Najprije, pogledajmo ukratko što Drugi vatikanski koncil kaže o nekim oblicima i korijenima ateizma.

3. Tipovi ateizma prema *Gaudium et spes*

Koncil konstatira da neki „nikako ne uvidaju [...] najdublju i životnu povezanost s Bogom ili je pak izričito odbacuju“, a zatim govori da ateizam nije jednoznačan fenomen, nego su u njemu zastupljene različite pojave. Ovdje ćemo navesti tipove ateizma, njihove uzroke i

⁹ Andres TORRES QUEIRUGA, „Ateizam i kršćanska predodžba o Bogu“, *Concilium* 4 (2010.), 51.

oblike, kako ih načelno navodi *Gaudium et spes* u br. 19, i na njih ćemo se ukratko osvrnuti.

1. *Gaudium et spes* na prvom mjestu ateistima označuje one koji „izričito niječu Boga“. Iz kratkoće ove tvrdnje i nepojašnjavanja o kojim se ljudima konkretno radi, mogli bismo zaključiti da je riječ o onim ateistima koji odbijaju svaki razgovor u kojem bi kao moguća tema mogla biti Bog. Oni mogu zastupati militantni, vulgarni i netolerantni ateizam, neku vrstu ateističkoga „mračnjaštva“ koje nasilno „zabranjuje“ svaki spomen Boga. Povijest, naša bliska povijest, upravo poznaje nasilje nad jezikom i nad mišljenjem, prepuna je „zabranjenih“ tema, a i teme Bog, uslijed čega se odbacuje i svaki dijalog i suradnja s vjernicima. „Izričito“ nijekanje Boga može se, također, odnositi i na šutljive, indiferentne, u načelu tolerantne ateiste koji su otvoreni za dijalog i suradnju s vjernicima samo ako predmet dijaloga nije Bog. No, općenitost koncilske tvrdnje može upućivati i na to da ona prepostavlja različite vrste izričitog nijekanja Boga, o čemu se govori u nastavku.

2. Drugu skupinu sačinjavali bi oni koji „misle da čovjek o njemu [o Bogu] ne može ništa tvrditi“. Iako se izričito ne kaže, ova tvrdnja može podrazumijevati stav „prvoga“ Wittgensteina i lingvističkog pozitivizma da o onome o čemu se ne može govoriti, treba (mora) šutjeti.¹⁰ Može, također, ukazivati i na relativno rasprostranjen stav po kojem se svaki govor o transcendenciji reducira na tobožnju nemogućnost ljudske spoznaje i jezika da *oriječi* Boga, a u stvarnosti to može biti puki bijeg u prazninu (ili aktivizam), (ne)misaoni prečac u kojem se uzvišenim imenom „tajna“ (*reductio in mysterium*) pokriva intelektualna i uopće duhovna lijenosť.

3. Treću skupinu ateista sačinjavali bi oni koji „pitanje o Bogu podvrgavaju takvoj metodi ispitivanja da se čini kako ono nema smisla“. Koncil ovdje navodi pozitivne znanosti koje svojim metodama izlaze iz svojega područja i relativiziraju ili niječu mogućnost absolutne istine. To bi se i u naše vrijeme odnosilo na „scijentistički naturalizam“ i neke

¹⁰ Riječ je o „semantičkom pozitivizmu“ ili „semantičkom ateizmu“, što ne znači ateizam koji izravno niječu Boga, niti agnosticizam koji ne nalazi rješenja za taj problem, nego o jednoj vrsti ravnodušnosti koja ne vidi smislenost da se uopće postavi pitanje postojanja Boga ili mističnog. „Prvi“ Wittgenstein ili Wittgenstein *Tractatusa* smatra: „Sve što se može uopće kazati, može se jasno kazati; a o onome o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“ Wittgenstein ne niječu postojanje mističnoga niti da je „transcendentno po sebi besmisleno, nego pokušaj da se o transcendentnom uopće govoriti“. Dosljednom šutnjom o neizrecivom nestat će i pitanje o njemu. Usp. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* [Werksausgabe] (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.), 7, 6.432, 6.45, 6.52.

druge ateističke postavke koje proizlaze iz prirodoznanstvenih metoda istraživanja.¹¹

4. Ateizam je za neke, nastavlja *Gaudium et spes*, posljedica (totalnog) humanizma. Oni „toliko uzvisuju čovjeka da vjera u Boga takođe gubi svoju snagu“, više *afirmiraju* čovjeka nego što *niječu* Boga. Ovaj bi ateizam proizlazio iz stava da je religija štetna za čovjeka, Bog je čovjekov protivnik, „orobljivač“ njegove sreće i neprijatelj. Ovom ateizmu je blizak i suvremen sekularizam koji treba razlikovati od sekularizacije.¹² Novovjeki ateizam kao humanizam svoje glavne zaступnike ima u Feuerbachu (religija je čovjekova projekcija), Marxu (religija je opijum potlačenoga naroda) i Freudu (religija je iluzija).¹³

5. U sljedeću skupinu ateista pribrajaju se oni koji odbacuju *lik* Boga, iskrivljenu sliku Boga, koja nije istoznačna s Bogom evanđelja. Ne tumači se gdje su konkretni korijeni ovoga nijekanja Boga. Ne isključuje se mogućnost što se i na drugom mjestu kaže da i vjernici, kršćani mogu „zakrivati pravo lice Boga“. Ateist ne niječ Boga, kao što ga ni vjernik ne može „zaposjeti“, nego niječ jedan diskurs (sliku) o Bogu koji smatra da je protiv čovjeka, koji može biti idolopoklonstvo. Iz posredovanja krive slike Boga, ovakav „ateizam reakcije“ može biti antiteizam ili antiklerikalizam prije nego ateizam. Ako se Boga zatvori u ljudske uredbe, magiju, sentimentalizam, liturgizam, skripturali-

¹¹ O suvremenom scijentističkom (Richard Dawkins, Daniel Danetts i dr.), kulturnoteorijskom (Sam Harris, Christopher Hitchens, i dr.), novom ateizmu te postavkama konstitucije *Gaudium et spes*, usp. Gregor Maria HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation* (Kevelaer: Topos plus, 2009.).

Posebno je vrijedno djelo u kojem „kršćanski neomarksist“ Eagleton kritizira suvremeni arogantni pseudoznanstveni ateizam R. Dawkinsa i Ch. Hitchensa pod zajedničkim ironičnim imenom „Ditchkins“: Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija. Refleksije o raspravi o Bogu* (Zagreb: Ljevak, 2010.). Svoju kritiku ovaj autor bazira na pretpostavci *slobode* koja dolazi iz Novoga zavjeta i kršćanstva i prihvaćanja svijeta kao *dara*.

¹² *Evangelii nuntiandi* u kontekstu razlikovanja sekularizacije i sekularizma govori o današnjem ne toliko metafizičkom koliko antropocentričnom i još više pragmatičnom i borbenom ateizmu, o ateističkom sekularizmu koji je u svojem humanizmu „usmjeren tako nehumano“. Sekularizam je „poimanje svijeta prema kojem se svijet tumači sam sobom i nema potrebe da pribjegava Bogu. Bog tako postaje suvišan i samo smeta. Takav sekularizam, da bi priznao čovjekovu moć, na kraju narušta Boga i, štoviše, počinje ga nijekati“ (EN 55).

¹³ Jedna od najboljih filozofsko-teoloških rasprava o novovjekim ateizmima je sva-kako knjiga Hansa KÜNGA, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje Boga u novome vijeku* (Rijeka: Ex libris, 2006.). Važno djelo o ovom pitanju je i knjiga napisana 1978.: Henri DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma* (Rijeka: Ex libris, 2007.).

zam ili moralizam, ako se naviješta Boga koji je socijalno neosjetljiv¹⁴, iskriviljuje se slika Božja, pa ateisti više nego što niječu Boga, niječu ljudski posredovane slike o njemu.¹⁵ (U ovu skupinu pripadao bi dijelom i suvremeni nihilizam koji svoje glavno uporište ima u Nietzsche-ovu nijekanju Boga kršćanske moralnosti.)

6. Sljedećem tipu ateizma pripadaju oni koji uopće „ne načinju“ pitanje o Bogu i „uopće nisu iskusili religiozni nemir, pa i ne vide čemu bi još vodili brigu o religiji“. Vežući se uz koncilski izričaj, mogli bismo taj tip ateizma nazvati *indiferentnošću* za pitanje Boga ali i za transcendentno. Takva ravnodušnost može imati različite razloge. Može proizlaziti iz totalne „zatvorenosti“ u imanentno¹⁶, ali i iz prevarenih nada i neispunjene očekivanja, i onih religioznih. Može se ugnijezditi i unutar same religije. Teolog Metz bi kazao da danas nije riječ o krizi religije nego o „krizi Boga“ koju nije lagano dijagnosticirati. Nije riječ o „velikim ateizmima“, nego je „bitka za transcendenciju“ prevladana i onostranost utrnula¹⁷.

¹⁴ „Najvažniji razlog tog ateizma reakcije možda se nalazi u egzistencijalnoj zapuštenosti i osami u kojoj je Crkva ostavila proleterske mase 19. stoljeća. Te mase kao siročad obratile su se ‘adoptivnom ocu’: antiklerikalnom socijalizmu“. VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*. Dokumenti 80 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.), 26.

¹⁵ O antiteizmu u bivšoj državi kao i „antikomunističkom revizionizmu“ danas, usp. Jadranka BRNČIĆ, „Ateizam i religija u postsocijalizmu: hrvatski slučaj“, *Concilium* 4 (2010.), 150.

¹⁶ Eagleton smatra: „Napredni kapitalistički sustav je inherentno ateistički. Bezbožan je u svojoj konkretnoj materijalnoj praksi, kao i u vrijednostima i vjerovanjima koja su mu implicitna, ma koliko pojedini njeni pobornici pobožno dokazivali suprotno. Kao takav, on je ateistički na sve pogrešne načine, dok su Marx i Nietzsche ateisti na uglavnom ispravan način. Nije vjerojatno da će društvo pakirano ispunjenja, upravljane želje, menadžerske politike i konzumerističke ekonomije doprijeti do te dubine na kojoj bi se teološka pitanja uopće mogla propisno postaviti, baš kao što odbacuje politička i moralna pitanja koja u sebi imaju bilo kakve dubine. Koji bi, pobogu, bio smisao Boga u takvom uređenju, osim kao ideo-loške legitimacije, duhovne nostalгиje ili sredstva osobnog ispetljavanja iz svijeta lišenog vrijednosti?“ Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 46-47.

¹⁷ „Proživljavamo neku vrstu krize Boga u religioznom ruhu, doba religije bez Boga. Geslo našeg doba moglo bi glasiti ‘Religija – da; Bog – ne’; to ‘Ne’, opet ne misli se kategorički, u smislu velikih ateizama. Njih više nema. Kao da je ‘bitka za transcendenciju‘ prevladana i onostranost konačno utrnula: šezdesetih godina, borbeno se odlagala u budućnost, a sad, terapijski, u psihu. Bog nam tako danas opet može, nemarno ili opušteno, stalno biti na jeziku, a da se zapravo ne misli na Nj: kao slobodnolebdeća metafora salonskog čavrlijanja, psihoanalitičkog kauča, estetičkog diskursa ili čega već.“ Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, Johann Baptist METZ (ur), *Krajolik od krikova. O dramatični teodicejskog pitanja* (Rijeka: Ex libris, 2011.), 86-87.

7. Sedmu skupinu ateista *Gaudium et spes* razvrstava u dvije podskupine; obje povezuje nemirenje i protest protiv Boga i religije. U prvu podskupinu spadaju oni za koje mnogi autori, a među njima i teolozi (npr. Rahner, Metz, Moltmann), smatraju da su jedini stvarni i opravdani ateisti. Njihov ateizam ima svoj razlog, svoju „stijenu“ (G. Büchner),¹⁸ u postojanju neobjasnivog enormnog zla u svijetu, u neskrivljenim prirodnim katastrofama, neizlječivim bolestima i naglim smrtima djece i mlađih, u neizmjernom stradanju nedužnih u ratovima, holokaustu i genocidima.¹⁹

U drugu podskupinu ovih ateista koncilski dokument svrstava one koji se protive što se „apsolutno dobro neopravdano pridaje [pisu] ljudskim dobrima, tako da ono onda zauzima Božje mjesto“. Apsolutizacija zemaljskih dobara – možemo konkretizirati – događa se kada neka ljudska zbilja, neko zemaljsko dobro usurpira Božje mjesto, kada, biblijski kazano, postane idol: država, nacija, tlo, krv, rasa, religija, klasa, vođa, sport ..., pa i uzvišeni pojmovi kao što su ljubav, sloboda, ljudska prava ...

8. U posljednji korijen i oblik ateizma Koncil navodi da naša civilizacija (a nju označuju obiteljske, kulturne, nacionalne, društveno-političke uvjetovanosti i okolnosti) „ne iz sebe same“ nego „u onoj mjeri u kojoj je upletena u zemaljske stvari“ može zapriječiti pristup Bogu. Ova formulacija dopušta zaključak da naša civilizacija nije po sebi ateistična, nego da materijalizam ili odgoj i druge okolnosti mogu jednostavno biti zaprekom da si čovjek ikada postavlja pitanje Boga. Često je to tzv. „ateizam navike“.

Iako na mjestima uopćen, koncilski tekst o ateizmu je prilično izdiferenciran i u svojim je načelima za kršćane mjerodavno usmjerujući. Očituje otvorenost, teološko poštenje i samokritičnost koncilskih teologa. Iako ateizam smatra „svojevoljnim“ „udaljavanjem od Boga“, „izbjegavanjem religioznih pitanja“ koji nisu bez vlastite krivnje ateista, koncilski tekst ne osuđuje ateiste jer postojanje ateizma *nije bez odgovornosti samih vjernika* (GS 19). Koncil ne osuđuje, nego inzistira da je Bog korijen i temelj humanosti i na temelju toga kršćani trebaju voditi dijalog s ateistima. Nigdje ne govori da su ateisti sa svojega ateizma manje moralni od vjernika, kako se to može čuti od nekih re-

¹⁸ Zanimljiva rasprava o teodicejskom pitanju, o pitanju nezaslužene patnje i Boga, kod trojice književnika: G. Büchnera, F. M. Dostojevskog i Alebarta Camusa, usp. Gerd NEUHAUS, „Teodiceja – slom ili udar vjere? Pristup uz odabране književne primjere“, Johann Baptist METZ (ur.), *Krajolik od krikova*, 11-52.

¹⁹ Vrlo pregledna studija o klasičnoj i suvremenoj teodiceji jest knjiga Hansa KESSLERA, *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott* (Kevelaer: Topos plus, 2007.).

ligijskih službenika.²⁰ Štoviše, iako se izričito kaže da Crkva odbacuje „pogubne nauke i postupke koji proturječe razumu i zajedničkom ljudskom iskustvu“, tvrdi se da Crkva „svejednako nastoji u duhu ateista uočiti skrivene razloge nijekanja Boga“ (GS 20).

„U duhu ateista“, znači da Crkva prihvata izazov ateizma, da ateiste uvažava i da ih želi razumjeti iz njih samih. Za to je nužan odgovoran pristup vjernika i ispitivanje razloga ateizma prema zahtjevnoj evanđeoskoj zapovijedi ljubavi prema svim ljudima²¹ te da se nigdje ne ponižava čovjeka. Nema isključivanja, neprijateljstva, mržnje, nema omalovažavanja, nego se bezuvjetno nalaže i nedvosmisleno upućuje prema dijalogu i zajedničkom radu na izgradnji „ovozemaljskoga grada“.

Gaudium et spes posve jasno poriče nekoliko stavova koji su implicitni nekim ateističkim postavkama, a koji često proizlaze i iz neautentičnog svjedočenja vjernika. Naime, otklanja dvije dualističke postavke, dva neprijateljstva koja mogu biti svojstvena i vjernicima i nevjernicima: jednom između Boga i čovjeka – „priznavanje Boga ne protivi se čovjekovu dostojanstvu“, drugi put između nebeskoga i zemaljskoga grada – „eshatološka nada ne umanjuje važnost zemaljskih zadaća“ nego je „podupire“ (GS 21).

Isti dokument naglašava vjerničku samosvijest same Crkve kako i uz vjeru u Boga „zagonetka [...] života i smrti, krivnje i boli ostaju bez rješenja“, što uzrokuje da mnogi „ljudi nerijetko padaju u očaj“. Štoviše, svaki čovjek ostaje „neriješeno i nerazgovijetno opaženo pitanje“. Dokument kaže da na pitanje konačnog smisla života „potpuno i posve sigurno“ odgovara „jedino Bog“, ali pri tome taj isti Bog „poziva čovjeka na dublje razmišljanje i na poniznije traženje“ (GS 21). Nevjerojatan jezik skromnosti i razumijevanja, jezik kojemu je strana religiozna oholost sveznanja, trijumfalizam neutemeljenog optimizma, ali strana mu je i apatija, beznađe i fatalizam, jezik je to koji poziva na razmišljanje i još poniznije traženje.

U nastavku dokument iznosi da se ateizmu odgovara ne u sukobu s njim, nego, s pravom možemo zaključiti, ateizam može i treba biti pozitivni izazov za obnovu i samopročišćenje²² vjere i Crkve, za

²⁰ „U svojim javnim govorima biskupi i svećenici uporno duhovnost vežu isključivo uz religioznost, a izjednačuju ateizam i nemoralnost, nereligioznost i bezboštvo.“ Jadranka BRNČIĆ, „Ateizam i religija u postsocijalizmu: hrvatski slučaj“, 154.

²¹ Jasno se kaže: „Svjesna [Crkva] težine pitanjā koje ateizam izaziva i vođena ljudavlju prema svim ljudima, ona drži da ih valja podvrgnuti ozbiljnom i dubljem ispitivanju“ (GS 20).

²² Usp., Maria Clara LUCCHETTI BINGEMER, „Kršćanstvo: religija?“, *Concilium* 4 (2010.), 74.

svjedočenje Boga i Isusa Krista kroz zrelu vjeru koja prožima sav život vjernikâ, i onaj profani (bez licemjerja), pa ih potiče na pravednost i ljubav osobito prema bližnjima u oskudici (socijalna pravda i solidarnost). Solidarnost i bratska ljubav među vjernicima, utemeljivanje života na evanđelju, znak je jedinstva vjernika i „najviše pridonosi“ očitovanju Božje prisutnosti u svijetu (GS 21).

Iako Crkva „potpuno odbacuje ateizam“, Koncil ipak inzistira „da svi ljudi – oni koji vjeruju i oni koji ne vjeruju – moraju pridonositi ispravnoj izgradnji ovoga svijeta u kojem zajedno žive“, a što se „ne može dogoditi bez iskrenog i razboritog razgovora“. U jednom i jednom zajedničkom svijetu, društvu teista i ateista, potrebno je međusobno uvažavanje i otvoreni dijalog, bez „diskriminacije između onih koji vjeruju i onih koji ne vjeruju“, i uz priznavanje „temeljnih prava ljudske osobe“, što znači slobodu i pravo na vjerovanje i nevjerovanje. „Crkva za vjernike“ – zaključuje se – „zahtijeva slobodu djelovanja da im na ovom svijetu bude dopušteno graditi Božji hram. Ateiste, pak, prijateljski poziva da otvorena srca promatraju Kristovo evanđelje“ (GS 21).

Na ovom mjestu korisno je podsjetiti i na dokument o evangelizaciji koji je 1986. izdalo Vijeće biskupskih konferencijskih Evrope: *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*. Ovaj dokument, na tragu Drugog vatikanskoga koncila, izričito traži da se „evangelizacija Evrope mora sve više baviti odsutnošću Boga“.²³ Razlikuje četiri vrste suvremenoga ateizma: znanstveni, humanistički, ateizam reakcije i praktični ateizam.²⁴ Isti dokument smatra da se dijalog i suradnja kršćana i ateista može odvijati na zajedničkim vrednotama zapadnoga humanizma. Te vrednote, „kao baština evropskoga naslijeda“, su sljedeće: „jedinstvenost osobe, njeno dostojanstvo, sloboda, jednakost sviju, osjećaj za demokraciju, poštivanje temeljnih ljudskih prava, socijalna pravda, solidarnost, znanost i napredak, i toliko drugih osobnih i kolektivnih vrednota. One su“ – nastavlja ovaj dokument – „ukorijenjene bez sumnje u srce čovječanstva i došle su do nas Evropljana posredstvom kršćanske vjere te pročišćene i obogaćene njom. To dakle nije ništa drugo nego laicizirane, naturalizirane i sekularizirane kršćanske vrednote. One danas postoje bez povezanosti i ukorijenjenosti u transcendentno.“²⁵

²³ VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 24.

²⁴ Usp., VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 25-26.

²⁵ Usp., VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 47.

4. Dijalog i suradnja kršćana i ateista na temelju evanđelja

Osvrt na ateizam u koncilskom dokumentu *Gaudium et spes* završava *prijateljskim* pozivom ateistima da budu otvoreni evanđelju. Taj poziv je danas urgentan. No, danas se postavlja pitanje mogu li suvremeni kršćani u Kristovu evanđelju naći otvorenost za one ateiste koji se nisu zatvorili dijalogu? Odnosno, ne čini li se da suvremeni kršćani više djeluju nekoncilski, kao bojovni politički katolici koji svoju Crkvu razumijevaju kao utvrdu u čije se zidine treba zatvoriti pred ateistima, ili kao instituciju - aparatom kojem trebaju svi služiti i svi se obraćati? Kojim ljudima uopće današnja Crkva i kršćani *prijateljski* upućuju svoj poziv da budu „otvorena srca“ za evanđelje? Upućuju li taj poziv ateistima? Vrijedno bi bilo istražiti nije li, na primjer u nas, u prijašnjem sustavu, bilo više dijaloga s ateistima nego danas, ili je to i onda bilo više iz straha, koristi i političkih razloga nego radi svjedočenja evanđelja?²⁶

U ovom kontekstu vrijedi postaviti pitanje kako je, primjerice, ako je uopće ikako, odjeknuo u cjelini Katoličke crkve, a onda i u našoj pokrajinskoj Crkvi u BiH, kritički govor pape Benedikta XVI. u Freiburgu (25. rujna 2011.) njemačkim biskupima i vjernicima. Na predlošku Isusove usporedbe iz Matejeva evanđelja o Božjem kraljevstvu, kroz ponašanje dvojice sinova koje Gospodar šalje u vinograd (u svijet), Papa je usporedio suvremene kršćane - katolike, osobito „religijske stručnjake“ – „rutinere“ i suvremene agnostike. „Prevedeno u jezik naše sadašnjosti ta bi riječ otprilike mogla glasiti ovako: agnostici, koje uznemirava pitanje Boga; ljudi, koji pate pod svojim grijesima i imaju čežnju za čistim srcem, bliže su Božjem kraljevstvu nego crkveni rutineri koji u Crkvi vide samo još aparat a da njihovo srce nije dotaknuto vjerom“²⁷ zaključuje Benedikt XVI.

Vratimo se pozivu Koncila da Crkva treba pozivati ateiste na otvorenost evanđelju. Nije li tu sadržan suvremeni poziv na evangelizaciju vlastitoga svijeta i društva, a onda unutar njega i ateista. No, kako učiniti da taj poziv bude shvaćen stvarno *prijateljski*, uvažavajući drugu stranu, a ne kao omalovažavanje, ponižavanje ili kao osudu (autentične) ljudske slobode i prava i da se *ne vjeruje*, da se ne vjeruje ni u

²⁶ Usp. Jakov JUKIĆ [Željko MARDEŠIĆ], *Lica i maske svetoga*, 455-456. Ovaj autor konstatira kako danas gotovo uopće nema dijaloga s nevjernicima ni izvan ni unutar Crkve. Usp. *Rascjep u svetom* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.), 24-31.

²⁷ http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/28069.php?index=28069&lang=it.

Boga ni u Krista, a onda ni u Katoličku crkvu, kao ni da taj poziv ne bude kamuflirano vrbovanje, prisvajanje ili prozelitizam? Možemo li dijalog s ateistima utemeljiti u Isusovu djelovanju, dakle u njegovoj evanđeoskoj poruci, nastojeći ostvariti dvostruku vjernost: evanđelju i suvremenim ateistima?

4.1. Poziv, susret i slušanje ateista

Na pozadini Isusova evanđelja i duha Koncila uvjet svih uvjeta u dijalogu s ateistima jest prijateljski poziv i susret s njima. Ovdje se inspiriram sjajnom idejom češkog teologa Tomáša Halíka, koji je u vrijeme komunizma skrovito postao svećenikom (nije mu znala ni majka). On je god. 2007. napisao knjigu „Dalekima blizu“.²⁸ Radi se, između ostalog, i o iznimno vrijednom razmišljanju o ateistima u jednoj od najateističkih europskih zemalja, Češkoj, ali i o ateizmu u tranzicijskim zemljama. Halík se čitava života susreće i druži s ljudima koji se poput novozavjetnoga Zakeja (Lk 19,1-10) nisu umiješali u mnoštvo koje hodi s Isusom, što iz razloga svoje „malenosti“, što zbog stida ili iz određenoga straha od mnoštva, što iz nekog drugoga razloga, primjerice obiteljskoga odgoja ili povjesno-društvene (nereligijske) uvjetovanosti, što zbog protivljenja licemjernim vjernicima. Oni su se „izdvojili“.

U Zakejevu postupku ne zna se točno koji je konačni razlog njegova distanciranja. Evanđelje govori da je bio malena rasta, a ima i mnogo evanđeoskih svjedočanstava da su carinici, kojima je pripadao nadcarinik Zakej, bili među najomraženijim ljudima kojih su se religiozni klonili da se ne bi „onečistili“, pa se on sam povukao iz „neprijateljskoga“ okružja. Neki tumači ove zgode misle da je Zakej umakao na smokvu jer su se nasilni revolucionari (zeloti) znali umiješati u masu i vršiti „atentate“ na neprijatelje naroda i suradnike vlasti, a takvim su smatrali carinike. U svakom slučaju Isus je primijetio Zakeja, pozvao ga da napusti svoju izolaciju i da se druže. Zakej je odgovorio Isusovu pozivu, bilo iz puke znatiželje ili uslijed gladi i žeđi za elementarnim – za ljudskom blizinom, slušanjem i

²⁸ Koristim njemački prijevod koji knjigu naslovljava *Strpljivost s Bogom*: Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute* (Freiburg-Basel-Wien: Herder,³2011.). (Ova je knjiga nagrađena kao najbolja teološka knjiga u Europi za godine 2009./2010.).

razgovorom.²⁹ Odlaze čak Zakejevoj kući i Isus na protivljenje „pravednih“ govori da je i Zakej Abrahamovo dijete i da je on upravo zato došao da „poziva“ takve – grešnike, te da se radi susreta i gozbe s njima trebaju svi radovati.

Zakej je slika mnogih naših suvremenika, samosvojnih pa i ne-povjerljivih, dosljednih ateista, samotnika, distanciranih od Crkve. On nije novoobraćenik ni trijumfalista (nad bezbožnim komunizmom) koji je preko noći promijenio svoje (ateističko) uvjerenje da bi se tiskao oko Isusa (oko „oltara“). On nije ni lakovjerni religijski entuzijast, ni tradicionalist, ni rigidni, vulgarni ateist koji isključuje svaki poziv vjernika. U Zakeju možemo vidjeti sliku i onih naših suvremenika koji nisu zadovoljni odgovorima koje daje službena religijska institucija i njezini svećenici.³⁰

Može se ići i dalje: u našem svijetu osjeća se nerijetko i praznina smisla ili nostalgijska za smislom uslijed široko prisutne zakejske, „cariničke“ brige za ovaj svijet, uslijed bogatstva, konzumizma i materializma, uslijed „ateizma navike“. U svakom slučaju, na Zakejevu primjeru, ne možemo bez zadrške zaključivati o apsolutnoj zatvorenosti prema vjeri u Boga svih naših suvremenika ateista.³¹

Isus zamjećuje Zakeja, poziva ga, čak ide k njegovoju kući i daje se ugostiti od čovjeka s kojim susret, a kamoli gozba u kući, izaziva protivljenje „pravednih“. Evanđelist ne govori da Isus Zakeja uvjetuje

²⁹ Küng smatra da ateizam „nije uvijek do kraja reflektirana, pogotovo ne zla odluka čovjeka protiv Boga, nego često samo napola reflektirano sudioništvo u filozofskom, znanstvenom, kulturnom duhu vremena: prije iskliznuće negoli odustajanje od vjere, kadšto naravno i proces potiskivanja, sa svim negativnim posljedicama. On ne znači uvijek individualnu krivnju današnjeg čovjeka, nego u najmanju ruku i povjesnu krivnju čitavih naraštaja: prije historijsko potiskivanje negoli realnu krivnju.“ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 514.

³⁰ Halík o čovjekovim pitanjima i religioznim odgovorima donosi zanimljivo zapoždanje: „Jednom sam na zidu praškoga metroa video grafit 'Isus je odgovor', kojeg je netko našvrljao dok je oduševljen evanđeoskom skupštinom s velikim entuzijazmom bio na putu kući. Netko drugi je zgodno nadodao: 'Ali kako je glasilo pitanje?' Podsjeca me ovo na izričaj filozofa Erica Voegelina: najveći problem današnjih kršćana nije u tome što oni ne znaju ispravan odgovor, nego da su zaboravili ona pitanja koja su postavljena i na koja bi se odnosili ti odgovori“. Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott*, 25-26.

³¹ *Evangelii nuntiandi* ukazuje na današnji sekularizam koji radikalno isključuje pitanje Boga radi čovjeka, ali i tvrdi: „S druge strane, upravo je nevjerojatno da se u tom istom svijetu ne može poreći istinska otvorenost kršćanstvu i evanđeoskim vrednotama, ako ne drugačije ono u obliku osjećaja praznine i nekakve nostalгије. Ne pretjerujemo ako kažemo da se čuje snažno i potresno dozivanje da im se navijesti Evandelje“ (EN 55).

obraćenjem, ne traži ni da ga slijedi, ali nije – prema ishodu susreta – sve završilo ni na dotadašnjem, na jeftinom, danas bismo rekli, kavanskom druženju. Isus je tako govorio da je i njegov sugovornik bio „izazvan“ na odgovor. Zakej se mijenja. Popravlja učinjene nepravde.

U ovoj se zgodi razotkriva jedinstvena Isusova otvorenost i blizina prema onima koji su na bilo koji način distancirani od vjere, daleki od religijske institucije, difamirani od javnosti sa svoje grešnosti i nereligioznosti. Njih se uključuje, s njima se ostvaruje susret i dijalog, njih se želi čuti, čuti njihova traženja i očekivanja. Isus im ne pristupa s gotovim duhovnim frazama i zapovijedima, nego otvoreno, s razumijevanjem.

U susretu Zakeja i Isusa reflektira se i ono što Drugi vatikanski koncil u temeljnoj odrednici ekleziologije govori da je Crkva *Isusova zajednica, narod Božji*³² i za one koji stoe daleko od nje, koja ih zamjećuje, koja želi biti i *služiteljica čovjeku i svijetu*³³. Ona se ne brine samo za one koji su k njoj došli, nego se upućuje „dalekom“ čovjeku, „izgubljenom“ (iz „stada“), ide mu u susret i poziva ga na susret i druženje međusobnog uvažavanja. Primjećuje u najširem značenju *siromašne*, koji su iz raznih razloga na rubovima društva, i one, dakle, koji uopće nisu materijalno siromašni, nego su od drugih „osiromašeni“ ili su se sami osiromašili ljudskom blizinom, razumijevanjem, susretom i gozboom radosti.³⁴

I kao što Isus nije djelovao jedino u svojoj nazaretskoj obitelji, sinagogi i Hramu, nego je išao među ljude, stalno bio među njima, pozivao i carinike i grešnike, posljedično ni kršćani ne mogu reducirati svoju vjerničku praksu na obiteljsku, hramsku, crkvenu zajednicu, nego su dužni izaći među ljude, i na onaj zahtjevni i neugodni *društveni rub* između vjere i nevjere, na granice potrage ili odustajanja od smisla, u susret ljudima koji su „daleko“, koji su se izolirali ili koje se izbjegava.

Zahtjev izlaska u „javnost“ – na Isusov način – podrazumijeva ostavljanje sigurnosti i zaštite crkvenoga aparata, izlazak iz mentaliteta geta i puke obrane institucije. Znači i oslobođanje od prekomjerne brige i straha za sebe, iz tjeskobnosti pred nepoznatim ili drugim, a što je crkvenim ljudima pojačano u vremenu bezbožnog komunizma. Naime, bivši režim je mnoge crkvene ljude stjerao u „sakristiju“ i obraňaku „privatnost“, pa kad su se vremena promijenila, kad se Crkvi otvorio prostor javnosti, mnogi njezini službenici još nisu promijeni-

³² Usp. *Lumen gentium* (LG) 7, 9.

³³ Usp. LG 1, 3, 8; GS 1, 32, 42, 43.

³⁴ Usp. Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott*, 34.

li svoj zatvoreni mentalitet. Isusovo Božje kraljevstvo podrazumijeva iznova učiti susretati ljude, graditi nove odnose iz slobode vjere, kompetentnije uvažavati drugu stranu, dijalog bez kompleksa: bez apsolutističkih stavova i bez bijega u osjećaj nedoraslosti na suvremenom areopagu mišljenja i svjetonazornih ponuda.

Za početak dijaloga uopće, a onda i za dijalog s ateistima, važno je primjećivanje ljudi, poziv na susret, otvorenost i suspenzija apriornih osuda, spremnost na bezuvjetno slušanje, rizik solidarnosti s drugima i onda kada vlastita okolina (kolektiv), kao u Isusovu slučaju sa Zakejem, optužuje za nečuven prijestup – druženje s grešnicima i nevjernicima.

4.2. Izgradnja pravednijeg „zemaljskoga grada“

Drugo područje dijaloga i rada kršćana s ateistima odnosi se na izgradnju pravednijeg društva, zajedničkog „zemaljskoga grada“ (GS 20) u kojem će se poštovati ljudske slobode i prava te pridonositi zajedničkom dobru svih. Iako Isusovo evangelje i time kršćanska vjera nisu svedivi na etiku, ipak se prema istom evangelju, prema Isusovoj praksi, autentičnost vjere provjerava djelima pravednosti i solidarnosti u društvu. Kršćani ne mogu ne priznati da je dio suvremenog ateizma iznikao iz njihove nevjerodostojnosti, sljepoće i gluhoće crkvenih ljudi prema obespravljenima. Kršćani ne mogu ne priznati da je zbog licemjernosti, gramzljivosti crkvenih ljudi za moću i imanjem, zbog njihova podržavanja grešnih struktura dobrim dijelom nastao i suvremenim antiklerikalizam, antiteizam i anticrkvenost,³⁵ koji onda posljedično dovode i do nijekanja Boga.

Istodobno kršćani ne mogu ne primijetiti da među njihovim suvremenicima ima nekršćana i ateista koji su iznimno osjetljiviji za socijalnu pravdu i dostojanstvo ljudi više od verbalnih vjernika koji

³⁵ „Do koje su mjere pitanja Boga i pitanja Crkve povezani, moguće je uvijek iznova utvrditi i u kršćana i u ateista. Smije li to previdjeti teolog? Neki stariji teolozi spiritualizirajućeg ili estetizirajućeg smjera, s jedne strane, i pojedini mladi teolozi društvenokritičkog smjera, s druge, čudnim se slučajem susreću baš u tome što – prvi na visokom letu mistike, drugi na kliznom letu političko-socijalne pragmatike – zanemaruju konkretnu zemaljsku Crkvu, osobito praktična strukturalna pitanja, koja im se čine odveć priprosta. Lagoden put, pretežito i oportunističan, često diktiran strahom od disciplinskih mjera. Ali nije moguće ne vidjeti: i za ateiste i za kršćane teološka se pitanja crkvenih struktura poklapaju, posve općenito rečeno poklapaju se *teorija i praksa*. Ako crkve nisu vjerodostojne u svojoj praksi – a to one danas mnogima nisu – tko da se onda u širokoj javnosti svijeta zalaže za Boga?“ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 494.

se neosjetljivo i ravnodušno ponašaju prema siromašnima, radnicima, strancima, uopće podčinjenim manjinama u društvu. Nije mali broj naših suvremenika koje možemo nazvati „konsekventnim humanistima“, koji poput Camusovih sekularnih svetaca nesebično izgrađuju pravedniji svijet, smanjuju patnju i bolesti, razobličuju sve vrste ljudskoga ropstva: od političkog, ekonomskog, kulturnog, do religijskog.³⁶

Krivo se shvaća Isusova poruka ako se religija i religijske institucije ponašaju kao zapreka gospodarskog, društvenog, uopće kulturnog oslobođenja čovjeka, ako Crkva „odvraća“ – kako navodi GS 20 – „od izgradnje zemaljskoga grada, jer mu nadu usmjeruje prema budućem i lažnom životu“. Isus je tražio od svojih naslijedovatelja da ne budu *od svijeta*, što ne znači da zatvore oči ili se pasiviziraju u čekanju „neba“, nego da založno budu *u srcu svijeta* i unutar njega izgrađuju nove odnose među ljudima – Božje kraljevstvo.

Za odnos između zemaljskog i nebeskog, kako se uobičajeno govori među vjernicima, od iznimne je važnosti tzv. *mala apokalipsa* iz Matejeva evanđelja (25,31-46). Ondje se doslovno čita da Isus, Sin Čovječji, konačnu prosudbu ljudi u „posljednji dan“ ne vrši kroz znanje o Bogu i verbalno priznanje Boga, nego kroz praktično pomaganje svima onima koji su siromašni, potlačeni, bolesni, prognani, utamničeni... a da time Isus nije bezuvjetno prepoznat kao Krist, niti je spomenuto njegovo ni Božje ime.

Postoje različiti ateizmi i njihovi različiti uzroci. Neki od njih ne niječu postojanje Boga, to jednostavno ostavljaju u zagradi, ali protive se konkretnoj religiji, niječu sliku Boga nedosljednih i licemjernih kršćana. Prema ovom evanđeoskom odlomku, posljednje pitanje neće biti pitanje vjere, nego koliko smo praktično ljubili, dizali glas protiv beskrupulognog omalovažavanja i iskorištavanja čovjeka u ime naše sebičnosti, u ime naše nacije, politike, znanosti, medicine, ekonomije, tržišta, sveučilišta, u ime neke beskrupulozne strukture. Nije dovoljno govoriti *Gospodine, Gospodine* – rekao je Isus, nego se vjera mora koncretizirati u solidarnoj praksi. Nije dovoljno ni skrivati se iza ideologije ljubavi, one ljubavi koja će tobože kozmopolitski „grliti“ sve ljude i pri tome ne primijetiti potrebu konkretnoga čovjeka. Isus nije bio mirljubivi kompromiser kako bi bio „dobro sa svima“, niti je nebeskom pravdom ispričavao ovozemaljske nepravde i zločine, niti je ideološkim pomirenjem zaboravljao patnje i žrtve kako bi otkupio krivce, a

³⁶ O svetosti 'bez Boga' u Camusa, usp. Gerd NEUHAUS, „Teodiceja – slom ili udar vjere“, posebno str. 35-49.

u biti omalovažio pravdu.³⁷ Isus nije nedužnu patnju svodio na Božju kaznu, ostavio ju je kao nerješivu tajnu, ali joj je dao smisao, kako da se prihvati, kako da se nosi i kako da se smanjuje. U konačnici, zbog izgradnje ovozemaljskoga grada, pravednih društvenih i međuljudskih odnosa kao dijela, ali neizostavnoga dijela Božjega kraljevstva, Isus je podnio nepravednu smrt. Ljubavlju nije dokidao pravdu, nego se u njoj pravda još više ostvarivala.

Isusova praksa pokazuje da čovjek, uvjetno kazano, može ostati bez vjere (svjedoči o tome Apostol Pavao u himnu ljubavi, kao i toliki kršćanski velikani i sveci), ali da se nikako ne može bez praktične ljubavi. Nije riječ o ljubavi kao imunizirajućoj paroli, koju rado koriste crkveni ljudi, ne radi se ni o ljubavi koja bi zavodljivo natkrilila misterij Boga, „pripitomila“ i omekšala Isusovu zahtjevnost za pravednim odnosima ovdje na zemlji, ljubavi koja bi bila najlakša formula da se „prošverca“ površno (kršćansko) čovjekoljublje, nego je riječ o ljubavi koja „skupo stoji“, koja je do križa i nepravedne društvene i stvarne smrti odgovorna za drugoga.

U kontekstu dijaloga između kršćana i ateista, na ovom mjestu treba podsjetiti i na mogućnost vrlo delikatnog ali nužnog dijaloga vjernika i nevjernika s obzirom na transcendentno iskustvo ili kako je Rahner govorio o blizini pa i jedinstvu između crkvene i izvancrkvene religioznosti. Izkustvo transcendentnoga može se, smatra ovaj teolog, doživjeti i „ondje gdje se usred sve empirijske beznadnosti čovjek ipak bezuvjetno nada; ondje gdje se pojedinačna radost doživljava kao obećanje bezgranične radosti; ondje gdje se ljubi u bezuvjetnoj vjernosti i odlučnosti iako lomnost obiju strana uopće ne može legitimirati bezuvjetnost takve ljubavi; ondje gdje se prema čudorednoj obvezi ustrajava u radikalnoj odgovornosti čak i onda kad izgleda da to vodi u propast; ondje gdje se iskušava i bezuvjetno prihvaća neumoljivost istine; ondje gdje se, u pluralnosti različitih čovjekovih određenja, izdržava nesavladiva diskrepancija između individualnosti i društvenosti, odnosno gdje još neobjektivirana jasnoća nade počiva na svepomiruju-

³⁷ Metz se u svojim djelima kritički osvrće na gubitak osjećaja patnje u govoru o Bogu i na zaborav patnika u kršćanstvu, te pretvaranje kršćanstva u religiju grijeha i otkupljenja krivaca. „Kršćanski govor je vrlo rano izgubio taj osjećaj za patnju. Od samoga početka nastojao je držati podalje od sebe to uz nemirujuće pitanje o pravdi za nevine patnike, izravno ga pretvarajući u pitanje otkupljenja krivaca. [...] Iz morala patnje pretvara se kršćanstvo u krajnje poosobljeni moral grijeha; njegov osjećaj za patnju biva sad silnim osjećajem za grijehe. [...] To je osujetilo njegov osjećaj za patnju pravednih i pomračilo biblijsko viđenje velike Božje pravde, koju, naprotiv, dira svaka glad i žed.“ Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, 90.

ćem smislu i sreći.“ U svemu navedenom, smatra Rahner, može se „neterminatizirajući iskusiti i prihvatići Boga kao uvjet mogućnosti takvog ostvarenja. To vrijedi također i onda ako se nikada nije čula riječ ‘Bog’, onda kada se ta riječ ne primjenjuje za opisivanje onoga na što se odnosi tako doživljena transcendencija.“³⁸

Nije ovdje riječ o jeftinom prisvajanju ili „spašavanju“ ateista, niti o onom što se i s pravom prigovara da se mnogi služe Rahnerovom kategorijom „anonimnih kršćana“ kako bi ublažili suprotstavljenost između vjernika i nevjernika ili izbjegli suočenje s teškim pitanjem transcendencije i Božje opstojnosti. Pogotovo nije riječ o onoj olako izgovorenoj, banalnoj frazi koja tako često okončava neplodne dijaloge: „Svatko u nešto mora vjerovati“ pa onda i ateisti „vjeruju“. Nije riječ ni o konformizmu prema bilo kojoj društveno dominantnoj struji, bila ona nevjernička ili vjernička. Stvar je autentične ljudskosti koja usporedo s iskustvom konačnosti, makar kao slutnjom, doživljava beskonačnost, transcendenciju. U konačnici, i vjera i nevjera, stvar su najveće čovječeve slobode i odvažnosti, životne odvažnosti.³⁹

4.3. Protest radi povjerenja u čovjeka

Ateizam je složena zbilja i poput vjere nije svodiv na jednoznačnost. Njegovi uzroci i motivi nisu unaprijed poznati pa se u dijalogu zahtijeva skroman, nikada paušalan i završen sud. Govoreno je da ateizam ne podrazumijeva uvijek izričito poricanje Božjega postojanja, nijekanje Boga bez ostatka. Ovdje treba makar kratko dotaknuti jedan specifičan vid ateizma – ateizam u vjeri. Naime, određena vrsta „ateizma“ može se lukavo i dvolično prekrivati urednom izvanjskom religijskom praksom, *bezbožnim* djelovanjem kojeg je verbalni teizam samo maska. Praktično nijekanje Boga – to svjedoči Biblija – može biti prisutno u ispraznom izgovaranju najsvetijih riječi, Božjih imena, u religioznim činima i obredima u kojima se čak čini zlo. Pripovijest o Kajinovu ubojstvu brata, najradikalnijem praktičnom ateističkom činu, događa se u kontekstu obreda, prinošenja žrtve Bogu. Sveti pismo obaju saveza na bezbroj mjesta govori o zloupotrebi svetoga, božanskoga, o *lažnim prorocima* koji Božju riječ izopačuju u njezinu suprotnost, koji ljudske uredbe proglašavaju božanskim ili božanske izopačuju u ljudske te u konačnici čine bezbožna djela. Isus je skončao u najprofanijem prostoru svijeta, na sramnom stratištu za zločince, a

³⁸ Karl RAHNER, „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität“, *Stimmen der Zeit* 191 (1973.), 9-10.

³⁹ Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 512-513.

njegovi su tužitelji i suci smatrali da vrše Bogu ugodno djelo. Praktični ateizam⁴⁰ u srcu religije prisutan je kroz cijelu povijest, osobito u rato-vima i ratnicima, zločinima koji se religijski „posvećuju“.

Koncil je u svojemu vremenu, koje označavamo *modernom*, vremenu još prisutne „vjere“ u čovjeka i njegov prometejski duh, ukazao i na tzv. „sustavni ateizam“ (GS 20). Riječ je o tome da je „čovjekova autonomija“ najuzvišenija vrednota, te da svaka „ovisnost o Bogu“ po-ništava tu vrednotu. Unutar ovoga ateizma sloboda je temeljna odred-nica, a ona podrazumijeva „da je čovjek sam sebi svrha, jedini graditelj i demijurg svoje vlastite povijesti“ (GS 20). I u naše vrijeme – ozna-čavamo ga često terminom *postmoderna* – ovaj je stav prisutan, ali mnogo manje. „Vjera“ u čovjekovu moć i njegovu autonomiju je sma-njena, štoviše iskušavamo sumnju u progres pa i duboko razočaranje u čovjeka kao tvorca vlastite povijesti. U tome je i jedan od razloga bujanja religioznoga, što još naravno ne znači povratak k Bogu.⁴¹ Ako se u prijašnja vremena, osobito u kritici ateista, teologija pretvarala u antropologiju, teodiceja u antropodiceju, transcendencija u imanenci-ju, naše vrijeme stoji pred dvostrukom poteškoćom: Božje odsutnosti ali i uvećane sumnje u čovjeka, u vremenu smo krize vjere u Boga ali i krize povjerenja u čovjeka. Slikovito kazano, s ispražnjenjem nebesa, s niješanjem, iščešnućem ili „smrću Boga“, došlo se do radikalne skepse ne samo u velike (pseudo)teističke i ateističke (poput nacifašističkog i komunističkog) nego u gotovo sve ljudske projekte „novoga“ čovjeka i „novoga“ društva. Naš svijet se rascjepkao, štoviše podijelio u mnogo-vrsnim ponudama i traženjima.

U vremenu lokalnih i globalnih tranzicija kojima je teško nazri-jeti putanju, posljedice i kraj, vjernik, kršćanin sa svojim suvremenii-

⁴⁰ O ovoj vrsti ateizma se vrlo malo govori u Katoličkoj crkvi. „Praktični ateizam“ redovito znači apsolutizaciju materijalnih dobara i potrošačkog mentaliteta, duhovnu tupost i nezainteresiranost za temeljna životna pitanja. VIJEĆE BI-SKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 26.

⁴¹ Vidi bilješku 17: Metzovo razumijevanje religije i vjere u Boga danas. Eagleton pravi razliku o stanju religije u moderni i postmoderni: „Moderna je, sve u sve-mu, era u kojoj se religija povlači iz javne sfere na Zapadu da bi bila kultivirana kao privatno bavljenje, poput troilizma ili izrade intarzija. Ako time i postaje prilično besmislena, šteta koju može nanijeti barem je umanjena. Postmoderna je era u kojoj religija iznova postaje javna i kolektivna, ali više kao nadomjestak za klasičnu politiku nego kao njena ponovna afirmacija. Svjedočimo alarmantnom ponovnom začaranju kasnokapitalističkog svijeta – ponovnom palje-nju duhovne aure, tako reći, nakon doba mehaničke reprodukcije. To je religija koja je još jednom spremna rovariti i ubijati“. Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 51.

cima, i s ateistima, dijeli ista pitanja, tjeskobe a i radosti. Postavlja se pitanje gdje kršćanin u Isusovu evanđelju može naći uporište kojim može ostati vjeran nasljedovanju Isusa i vjeran suvremenom čovjeku u situacijama ne samo neskrivljene patnje, nepravde, nego i radikalne i gotovo sveobuhvatne sumnje u čovjeka kojom je zapljenjena naša civilizacija, ako se prihvata evanđeoski podatak da je čovjek Božji put, a odatle i put kršćana i Crkve.

Čitavo Isusovo djelovanje može se promatrati kao vraćanje do stojanstva čovjeku iz Božje perspektive. Tko se susreo s Isusom, bilo mu je ponuđeno da se ostavi zla, da se obrati. Oni koji bi povjerovali u Boga kojega je Isus naviještao, odlazili bi od njega s vraćenim sa mopoštovanjem, novim respektom prema ljudima i novim licem Boga, uskršavali bi na novi život.

Radikalnost Isusove vjere u Boga⁴² ponajvećma se očitovala na njegovu križu. Ali i radikalnost njegove vjere u ljude očitovala se na istom ponižavajućem križu. Isus, svjedoče o tome evanđelja, zadržao je do konca nevjerojatno uzvišen, božanski stav prema čovjeku, konkretnom čovjeku. Nije riječ o nekom teološkom „šminkanju“, nego o realnom gledanju na čovjeka. Ovdje se vraća dostojanstvo patnje i križa, u konačnici dostojanstvo čovjeka, nasuprot satiričkim pa i nihilističkim tumačenjima kako se zbog moralnog zdravlja, heroizma i muževnosti treba ostaviti taj ponižavajući vid kršćanstva, pa se onda radi prigovora iskrivljenim oblicima „patničkoga“ kršćanstva zanijeće značenje Isusova križa.⁴³ Ovdje se, također, ne želi od Isusova križa praviti nikakav ukras, niti *zemaljski simbol pobjede* nad neprijateljima, čemu su skloni mnogi kršćani u nemogućnosti da izdrže svu strahotu svojega moralnoga poraza i kršćanske nedosljednosti. Križ se ne uklanja niti ga se absolutizira.

Ponajprije recimo nešto o Isusovu radikalnom odnosu vjere prema Bogu, Njegovu absolutnom činu pouzdanja u onoga kojega je nazivao Abba-Ocem. Evanđelja to svjedoče ponajviše u njegovoj muci, od Getsemanskoga vrta do smrtnog molitvenoga vapaja: *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?* Božja odsutnost, koju svjedoči Isus, isku-

⁴² Usp. Heb 12,2.

W. Kasper tumači „vrhovničke“ Isusove titule. Govori da pri govoru o Isusovu naslovu „Sin Božji“ „ne smijemo uzeti za polazište kasnije dogmatske izričaje o Isusovom metafizičkom Božjem sinovstvu“. Ima naime takvo sinovstvo označke poganske mitologije u biološkom i gnoseološkom smislu. Kasper raspravlja i o mogućem govoru o „Isusovoj vjeri“ na temelju Novoga zavjeta. Usp. Walter KASPER, *Isus Krist* (Split: Crkva u svijetu, 2004.), 120-132, posebno 128 i 130.

⁴³ Usp. Henri DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 130-131.

stvo je mnogih ljudi i danas, i vjernika i nevjernika. Tu se i za vjernika i nevjernika zgušnjava i pitanje smisla života. U Božjoj odsutnosti nijednomu nije poništena ali ni osigurana nada spasenja. Doista je to stvar radikalne vjere ili nevjere. Vjerniku, na Isusovu primjeru, nada može biti utemeljena u Isusovu uskrsnuću, ali taj put tek treba prijeći.

A s obzirom na pitanje čovjeka, na sumnju u čovjeka, kršćanin ne može izmaći Isusovo molitvi Bogu za ljude koji su ga razapeli. U toj se molitvi sažima njegov cjeloživotni stav prema ljudima: *Oče, oprosti im jer ne znaju što čine!* Koliko god nastojali da saznamo o kojem se ljudskom neznanju radi, hotimičnom ili ne, o onom da konkretni ljudi nisu upoznali Božju ljubav konkretiziranu u Isusu ili da su bili očarani i zavedeni zločom pojedinaca ili grešne strukture, ova Isusova riječ kroz čitavu povijest djeluje i uznemirujuće i utješno. Oprštanje i pomirenje nije samo čin pridržan Bogu, nego osobni čin svakoga čovjeka, jedan od glavnih uvjeta da se uopće nastavi život na zemlji.

Iz gornjeg, dakle, proizlazi da se dijalog između vjernika, konkretno kršćana i naših suvremenika, i među njima na poseban način ateista, posve nužno i opravdano treba događati i razvijati i u najtežem pitanju Božje odsutnosti, njegove svemoći, ljubavi i djelotvornosti na suprot tolikim ljudskim nevoljama, patnjama i smrti – u pitanju smisla života. I pred nama suvremenim ljudima su kao i pred našim prethodnicima ista pitanja: odakle smo, zašto smo na svijetu i kamo sa smrću odlazimo? Ovo su otvorena pitanja na koja treba odgovorati i o kojima je nužno dijalogizirati, jer su eminentno ljudska.

Ništa manje nužno i ništa manje teško nije ni pitanje vraćanja povjerenja u čovjeka pred kojim stoje suvremeni ljudi, i vjernici i nevjernici. Iz te perspektive gledano, nije danas samo kriza vjere u Boga, nego i u čovjeka, konkretne ljude. Sumnja u ljudski um, razočaranje u humanizam, rasistički, nacionalistički, ateistički, te u razne isključive stavove prema „drugima“ i „dručnjima“, očituju tamnog, preziru pa i mizantropiji sklonog čovjeka.

Kršćanska teologija govori o čovjeku sklonom zlu i grijehu, o misteriju čovjekova zastranjenja (*mysterium iniquitatis*) koji tako snažno osjećamo, no kojemu ne možemo naći posljednji uzrok, ali se zbog čovjekove lomnosti i nagnuća zlu čovjeka može prezreti i mrziti, čak i pod opravdanjem vjere u Boga. Isusov se naslijedovatelj ne može, međutim, zadržati na čovjekovoj grešnosti, nego se treba uputiti prema oprštanju i pomirenju kao konačnom cilju i perspektivi iz koje promatra svijet, svoje društvo, nacionalne i druge odnose, i upravo iz te perspektive imenovati i priznati i svoje i tuđe zlo zlom, čovjekovu grešnost konkretnim grijehom protiv čovjeka i Boga, te osim riječi

praktično nadoknađivati počinjenu nepravdu.

U kontekstu opraštanja i pomirenja, tog vrlo složenoga procesa, u kojem često ima naše namještenosti, kolektivističke zaslijepljenosti i mržnje, nužno treba priznati kako u nemalom broju slučajeva i u naše vrijeme svjetovni ljudi, humanisti i ateisti, znaju preteći i postidjeti vjernike, a da su vjernici, konkretno kršćani i njihove Crkve prepreka pomirenju među ljudima i narodima. Pokazuju se bezbožnjima od samih ateista, nespremni za dijalog i licemjerni u najtežoj i istodobnoj najuzvišenijoj oprštajućoj molitvi koju je Isus Krist izgovorio pred Bogom i Bogu u posljednjoj životnoj „borbi“ na križu – borbi za konkretne ljude, svoje protivnike.

Još jednom se osvrnimo na implikacije koje su sadržane u spomenutim dvjema Isusovima molitvama s križa. U Isusovom samotničkom, bogonapuštenom molitvenom vapaju s križa, sadržan je vjernički ali uopće ljudski „prosvjed“ zbog Božje odsutnosti i nedjelotvornosti, zbog njegove „neosjetljivosti“ za patnju, što je i jedan od korijena modernog ateizma. U Isusovu vapaju naziremo i onaj tako stvarni Marxov prigovor vjernicima da je njihova „religija izraz bijede i istodobno protest protiv te bijede“? Izraz bijede, jer su vjernici podržavali i svoje i tuđe grijehu, više spašavali zločince nego žrtve, krijući se iza obećanoga neba, pribjegavajući utjesi uskrsnuća bez Velikoga petka ili prelazeći brzo preko velike, da *Velike* subote, možda čitavoga života subotnje šutnje, nezadovoljštine za tolike nedužne patnje i nepravde u svijetu, pretvarajući tjeskobu patnje i šutnje u *pobjedničku mitologiju* uskrsnuća.⁴⁴ Često se, kako i Koncil naglašava, ostavljalio i ostavlja zemaljski grad u nemogućnosti da se izdrži Božja neprisutnost, i odmah se utjecalo podatku vjere o uskrsnoj nagradi, a da se učinkovito ne dje luje u povijesti. Često je religija doista „opijum naroda“, podržavateljica nepravdi a onda time i prepreka novim, pravednijim međuljudskim odnosima.

⁴⁴ „Slušali tko, primjerice, teološki govor o uskrišenju Krista te u njem prečuje krik Raspetoga, taj ne sluša teologiju, već mitologiju, ni Evanđelje, već mit o Pobjedniku.

Vjerojatno ima previše čiste kristologije Uskrsne nedjelje, a premalo kristologije Velike subote. U kristologiji smo, ako smijem tako reći, zagubili put i vrijeme između Velikog petka i Uskrsne nedjelje. Rekao bih da i unutar same kristologije treba ispravljediti ozračje Velike subote. Hoću reći: dio su kristologije i povijest vremena i puta, zatim iskustva Velike subote, pa i svojevrsni velikosubotni kristološki jezik što, nasuprot mitu, nije tek pobjednički. U tom se skriva odmak teologije od mitologije. Uznemirujuće se pitanje u mitu zaboravi; on zato i jest prikladniji za terapiju i bolje smiruje tjeskobu; tako reći ‘bolje prevladava kontingenčiju’ no vjera“. Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, 88.

No, uza svu kritiku neodrživosti Marxova ateizma, treba kazati da su i vjernici a pogotovo kreatori i zagovornici „ateističkoga komunizma“ na Marxovu predlošku revolucionarnoga stvaranja besklasnoga društva u kojem je trebala odumrijeti religija, zaboravljali drugi dio njegove rečenice: *religija je protest protiv zemaljske bijede*. Pokazalo se kroz povijest, i ne samo u komunizmu, da vjera ima nesaglediv pozitivni potencijal, osobito potencijal slobode i ljudskoga dostojanstva i onda kada nisu uspjevale praktično promijeniti nepravedne odnose.⁴⁵ Ipak, mnogi su religiozni ljudi, nenasilno i po cijenu mučeničke smrti, bili protagonisti i donositelji prava i sloboda čitavim skupinama, narodima i klasama i ostali nadahnitelji čovještva čitavom čovječanstvu. Biblijskim jezikom kazano, naša je povijest prožeta proročkom riječi i proročkim djelovanjem koje se ne miri s ljudskom bijedom, nepravdom, kao ni s ostavljeničću od Boga upravo iz vjere u Boga. To, također, sadržava Isusova rečenica: *Bože moj, zašto si me ostavio!* Isus se ne miri s odsutnošću Boga u kojega vjeruje. „Njegov krik s križa krik je bogonapuštenoga koji nikad nije napustio Boga.“⁴⁶ On se iz sjećanja na Božju aktivnu prisutnost u povijesti njegova naroda i vlastitoj povijesti obraća pritužbenim vapajem Bogu zbog njegove odsutnosti. „Biblijski izričaji o Božjoj dobroti, pravednosti i svemoći itd. (usp. Iz 3,14 do 1 Iv 4,8) nisu projicirani refleks ljudi u sretnom stanju ili ljudi optimistične naravi. Mnogo više su oni nastali u nevolji i porazu dobrih, u patnji nedužnih, u izostanku Božje pomoći, izgovorenii su dakle usred iskustava koja su često upravo bila *protiv* njih.“⁴⁷

Nije li slično i s mnogim današnjim ljudima, ateistima. Ne događa li se njihov bunt, pa i „hula molitve“, protestni govor i šutnja zbog tolike nesreće, zla i nepravedne patnje u svijetu upravo jer nema nik-

⁴⁵ Eagleton, navodeći Marxovo razumijevanje religije, kaže: „Poput romantizma ona [religija] je reakcija na svijet bez srca koji ostaje ograničen na sferu osjećaja i vrijednosti. Stoga predstavlja protest protiv duhovnog kraha u kojem bez ostatka učestvuje. No takva je religija ipak simptom nezadovoljstva, koliko god zastranio i odbajan bio. Izrazi poput ‘uzdah potlačenog stvorenja’, ‘duša svijeta bez srca’ i ‘duh bezdušnih prilika’ za Marxa nisu puko pejorativni. Religiozne iluzije zamjenjuju praktičnije oblike protesta. One ukazuju na problem za koji sâme nisu rješenje“. Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 48-49.

⁴⁶ Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv na patnju“, 101. Metz to naziva Isusovom mistikom Boga. „Ona je na jedinstven način mistika patnje zbog Boga. [...] on izdrži pod Božjim božanstvom; u bogonapuštenosti križa potvrdi Boga koji je posve drugo i drukčije no jeka naših, ma kako gorljivih želja, posve drugo i drukčije doli odgovor na naša pitanja, pa bila i najoštrija i najgorljivija kao Jobova, ili ona samog Isusa“ (*isto*).

⁴⁷ Hans KESSLER, *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott*, 121.

ga komu bi bili upućeni, u totalnoj odsutnosti svakog adresata njihove patnje? Zar se u tom protestu kojemu se dolazi autentično ne mogu susresti vjernik i nevjernik, kršćanin i ateist? Nije riječ, dakle, o onom ateizmu koji je to iz političkih, lukrativnih razloga, koji je to iz banalne tvrdokornosti ili intelektualističke preuzetnosti, nego iz najljudskijeg iskustva, u zastrašujućem porazu opravdanih očekivanja i vjernika i nevjernika. Nije riječ ni o onoj vjeri koja je to iz bilo kojeg privilegija i za bilo koju nagradu. Nije riječ ni o vjeri koja bi „spašavala“ Božju odsutnost, nego o vjeri koja ne usrećuje i ne ispunja obećanja, nego ostaje čežnja za srećom i za Božjom pomoći. Vjera je to koja je svjesna da se Boga ne može uvjetovati nego *moliti*, patnički krik koji je kozmički usamljeni vapaj njosobnjeg pouzdanja.

Isus umire s riječima neispunjene očekivanja, ne zna hoće li uskrsnuti, on to vjeruje; ne zna koliko će trajati Božja šutnja, on se nada da će Bog konačno spasenjski progovoriti. Ali on umire s molitvom kao što su mnogi umirali i umiru s Božjim imenom i njegovim imenom po raznim stratištima svijeta. Kršćani vjeruju da će i njihovo uskrsnuti doći, ali ne mogu uvjetovati njegovo ostvarenje, ne mogu olako i bez uvažavanja razloga drugih uskrsnom formulom zataškavati Božju odsutnost ili ishitreno tješiti i sebe i druge u nepodnošljivim patnjama. Vjernicima - kršćanima, dakle, ostaje da na ovoj zemlji strpljivo i postojano vjeruju i ufaju se u Boga koji se objavio u Isusu Kristu. Ostaje da uvažavaju i praktično ljube ljudi. Ostaje im dijalog i s nevjernicima, uslijed zajedničkog iskustva ljudske konačnosti, zakazivanja i zla, uslijed i one radikalne situacije kada je sve na ispit, kada se iskušava Božja ostavljenost ali i spomen na spasenje koje se dogodilo mnogima u povijesti i u povjesnom vrhuncu s uskrišenim Isusom Kristom. Pred svakim je čovjekom, vjernikom i nevjernikom, posljednja životna dionica – vlastita smrt i pitanje konkretnog opričtanja ljudima s konkretnim licem i konkretnim imenima. Nije li u tome vrhunac povratka evanđelju s kojega pada svjetlo po našoj zemaljskoj zbilji, svjetlo i na dijalog i suradnju s ateistima?

U pluralnom svijetu koji je razmrvljen podjelama, smrtno ustrassen ekstremizmima, kao što su religijski fundamentalizmi i borbeni ateizmi, na religioznom tržištu difuznoga svetoga, evangelizacija znači preispitivanje kršćana o sebi samima, o svojem mjestu i značenju u takvu svijetu pod kriterijem Isusove vjere u Boga i Njegove ljubavi prema ljudima.

DIALOGUE WITH ATHEISTS

Summary

Evangelization is one of the main concepts in postconciliar Christianity. It covers the classical "mission" as well as re-evangelization in Western de-Christianized societies. This also means a return to Jesus' Gospel for Christians themselves and for their churches. The process of evangelization inevitably includes dialogue and cooperation with atheists, since believers share the same time and space with atheists, and ultimately the same concerns. The article addresses different types of atheism as presented in the Council constitution Gaudium et spes. It points to contemporary Christians who may be less open to dialogue, especially in post-communist countries where a mentality of close-mindedness and self-containment has persisted, and to a new form of atheism that forcefully or tacitly dismisses any discourse or dialogue on God and the transcendent.

The second part of the article sets out a Gospel-based roadmap for dialogue and cooperation between believers, Christians and atheists. Jesus' invitation and meeting with Zacchaeus serves as a model for new relations between believers and those who maintain a distance from faith in God and are strongly committed to atheism for manifold reasons. The Little Apocalypse in the Gospel According to Mathew (Matt 25:31-46) may serve as a benchmark for believers and nonbelievers to build a shared society, without escaping into otherworldly consolation or curtailing social justice. Jesus' plea on the cross about being forsaken by God and his prayer to God to forgive his enemies is the third and most important area of dialogue between Christians and atheists. This experience and the words of Jesus reflect the yearning of believers for closeness to God and the protest of nonbelievers over God's absence in times of unfathomable evil and suffering in the world. At the same time, Jesus' plea to God to forgive people offers the ultimate theistic and atheistic affirmation of humanity and trust in man. In this respect, evangelization, return to Jesus' Gospel, is not only about finding a response to the contemporary crisis of faith in God, more specifically to atheism. Evangelization must also respond to the crisis of trust in man, to the contemporary doubt in human reason and culture, to the widespread misanthropy that afflicts so many people today – either on account of their theism or their atheism.

Key words: evangelization, types of atheism, Gaudium et spes, Zacchaeus, justice, encounter, dialogue, cooperation, God's absence, protest, trust in humanity.

Translation: Dragana Divković and Kevin Sullivan

UDK: [321.01:172](497.6)

1:32

316.4:17.035.3

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: studeni 2011.

Zdenko SPAJIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu

J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo

z.spajic@bih.net.ba

ČOVJEK I DRUŠTVO: O BOSANSKO-HERCEGOVAČKOJ STVARNOSTI IZ PERSPEKTIVE SOCIJALNE FILOZOFIJE JACQUESA MARITAINA

Sažetak

Društvo u Bosni i Hercegovini je već dva desetljeća zahvaćeno krizom kojoj se uzroci u konačnici mogu svesti na moralnu krizu. Ne upuštajući se u analizu posljednjih uzroka krize, ovaj rad se koncentrira na fenomen političkoga iz razloga što politička kriza u društvu nije tek posljedica neriješenih međunarodnih odnosa, nego se politička stvarnost kao takva javlja kao generator krize u društvu, i to na razini shvaćanja političkoga i njegovih bitnih sastavnica kao što su država, narod ili građanin. Stoga je zdrava politička filozofija sastavni dio traženja rješenja za društvenu krizu u BiH. Članak se sastoji od dva dijela. U prvom dijelu je iznesena teza da je bosansko-hercegovačko društvo „hendikepirano“ u svojem povijesnom razvoju utoliko što nije, poput većine europskih društava, na adekvatan način prošlo proces izgradnje nacionalnog identiteta, izgradnje moderne države i transformacije iz feudalnog u moderno građansko društvo. Kao posljedica toga, javlja se paralelizam sustava u kojem se miješaju ostaci feudalnog i elementi nametnutog daytonskog sustava. U drugom dijelu se promišljaju neki osnovni elementi iz područja političke filozofije, za što se autor služi ponajviše filozofijom Jacquesa Maritaina. Imajući u vidu bosansko-hercegovačku stvarnost, autor najprije analizira razliku između zajednice i društva. Na temelju te razlike definirani su pojmovi nacije, naroda i političkog društva da bi na kraju bili uspoređeni koncepti domovine i države.

Ključni pojmovi: Bosna i Hercegovina, Jacques Maritain, zajednica, društvo, nacija, narod, domovina, država, socijalna filozofija, politička filozofija.

Uvod

Kriza, koja traje u bosansko-hercegovačkom društvu još od početka devedesetih godina prošloga stoljeća, zahvatila je sve aspekte društvenoga života: politički, gospodarski, kulturni, zdravstveni, obra-

zovni itd. Ova konstatacija nije nikakva novost u društvu naviknutom na krizu kao konstantu svojega života. Novost u razvoju bosansko-hercegovačke krize čine tek ocjene domaćih i stranih analitičara da se ona sve više produbljava i da je ovo društvo dosegnulo najozbiljniji oblik krize u poslijeratnom razdoblju.¹ Ako bi se tražio posljednji uzrok same krize i njezina produbljivanja, zasigurno bismo ga morali naći u krizi morala, osobnoga i društvenoga, iz koje je eruptiralo okrutno nasilje tijekom rata i u kojoj je ukorijenjena nespremnost i/ili nesposobnost iznalaženja rješenja za nagomilavajuće probleme koji sve dublje povlače bosansko-hercegovačko društvo u ponor besperspektivnosti i sveopće depresije. U krizi morala možemo naći i razlog zbog čega u BiH nije došlo do ozbiljnog i iskrenog zgražanja nad cjelokupnim zlom i počinjenim zločinima tijekom, ali i nakon rata, što bi bilo početkom kajanja za vlastita zlodjela i odlučnost cjelokupnoga društva da se takvo zlo ne ponovi. Naprotiv, više od petnaest godina nakon završetka rata, najčešće smo svjedoci isticanja i manipuliranja tuđim zločinima, prešućivanja ili čak opravdavanja vlastitih zločina te stvaranja i izgrađivanja emotivno-psihološke potrebe stalne opreznosti i straha od pripadnika drugoga ili drugih naroda. Susrećemo se gotovo sa školskim primjerom stvarnosti koju Crkveno učiteljstvo označuje kao „strukture grijeha“ koje nastaju iz osobnih grešnih čina pojedinaca, ali se učvršćuju i postaju teško razgradive te u svoje magnetno polje uvlače mnoge druge navodeći ih na grijeh i ugrožavaju razvoj pojedinca i cjelokupnog društva.²

Međutim, ovdje se nećemo baviti traženjem i analizom posljednjeg uzroka krize u bosansko-hercegovačkom društvu, nego jednim drugim generatorom problema i krznoga stanja u BiH koji se na određeni način nalazi kao posrednik i prenosilac utjecaja opće krize mora na druge aspekte društvenoga života. Radi se o političkom aspektu o kojem vlada gotovo opći konsenzus da je glavni uzročnik teškoga stanja u državi. Gledajući iz domaće perspektive, nerijetko se ističe Daytonski sporazum i državno ustrojstvo koje je iz njega proisteklo te međunarodnu zajednicu kao glavne kočničare za razvoj funkcionalne

¹ New York Times, na primjer, krajem lipnja 2011. godine opisuje Bosnu i Hercegovinu kao još uvijek razbijenu i grozničavu zemlju koja se suočava s najtežom krizom nakon rata. Vidi Matthew BRUNWASSER, „Bosnia Flounders as Powers Argue“, <http://topics.nytimes.com/top/news/international>, 27. VI. 2011.

² Usp. IVAN PAVAO II., „*Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb. Enciklika o dva desetogobljetnici enciklike Populorum progressio*“ (30. XII. 1987.), Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 36-37; PAPINSKO VIJEĆE „IUSTITIA ET PAX“, *Kompeditj socijalnog nauka Crkve* (Zagreb: KS, 2005.), br. 119 [dalje *Kompeditj*].

države i pravednijih odnosa u zemlji. Iz njihove pak perspektive, krivnja leži na domaćim političarima, koji su nacionalistički usmjereni, te na narodima koji, usprkos nikakvim rezultatima političara i lošem stanju u zemlji, podršku neprestano daju nacionalnim politikama. Ovakva objašnjenja mogu možda i biti točna i do određenoga stupnja objasniti krizu u BiH. Različitost perspektiva i pojavnih oblika krize daju i različita objašnjenja. No „političko“ nije stvarnost koja generira krizu isključivo iz vlastitih interesa nositelja političkih službi ili radi taktičkih, pa čak niti radi strateških ciljeva. Ta stvarnost je generator krize na daleko dubljoj razini, na razini shvaćanja političkoga i njegovih bitnih sastavnica kao što su država, narod ili građanin. Dakle, govor o fenomenu političkoga kao generatoru krize u BiH nužno zahtijeva i govor o shvaćanjima iz kojih se rađaju djelovanja. S druge pak strane, traženje rješenja za zaustavljanje i izlazak iz krize, nužno vodi prema potrebi zdrave političke i socijalne filozofije. Jer povjesno gledajući, ideje su uvijek prethodile stvarnim oblicima društvenoga uređenja, bilo da se radi o napretku ka humanijem uređenju društva bilo da se radi o kataklizmama humanosti, kao što se to, na primjer, dogodilo tijekom XX. stoljeća u fašizmu, nacionalsocijalizmu i komunizmu. I na lokalnoj razini je moguće detektirati ideje i misaone krugove iz kojih se kasnije izrodilo političko djelovanje koje je dovelo do užasa krvoprolića i razaranja koje je teško pojmiti u njegovu vremenskom i zemljopisnom kontekstu.

Bez pretenzija ulaženja u sustavna pitanja političke i socijalne filozofije, pokušat ću naznačiti određena područja gdje bi zdrava filozofija zasigurno bila od koristi u traženju rješenja za pravedno i humano uređenje odnosa u bosansko-hercegovačkom društvu. Istovremeno ću na temelju političke i socijalne filozofije Jacquesa Maritaina pokušati dati barem mali doprinos toj raspravi i mogućem definiranju odgovora.³ Radi se o uglednom katoličkom filozofu koji ne samo da se dugo vremena i sustavno bavio ovim pitanjima nego je dao i značajan doprinos u formuliranju crkvenog učenja.⁴ Osim utjecaja na crkvene

3 Za drukčije pristupe pitanju nacije, vidi Zvonko LEROTIĆ, *Nacija: Teorijska istraživanja društvenog temelja i izgradnje nacija* (Zagreb: Globus, 1977.).

4 Maritain je svojom filozofijom utjecao na sadržaj radioporuča pape Pija XII. u kojima uporaba pojmove poput ljudskih prava i općega dobra reflektiraju Maritainova promišljanja, sažeto objavljena u djelu *The Rights of Man and Natural Law* iz 1943. Poseban utjecaj se osjeti kod pape Pavla VI. koji je, još kao bliski suradnik pape Pija XII., s Maritainom, tada francuskim veleposlanikom pri Svetoj Stolici (1944.-1947.), bio u čestom kontaktu. Taj utjecaj se osjeti posebno u enciklici *Populorum progressio*. Maritain je odigrao i značajnu ulogu u procesu nastanka Deklaracije o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae*. Više o tome, vidjeti u Peter HEBBLETHWAITE, *Pap Paul VI: The First Modern Pope* (New York/

dokumente, Maritain je značajno sudjelovao u nastanku jednog od najznačajnijih i stožernih dokumenata suvremenog svijeta, *Općoj deklaraciji o ljudskim pravima* Ujedinjenih naroda (1948.). No ovdje nam nije namjera predstavljati ili preispitivati cjelokupnu Maritainovu filozofiju, nego prije svega pokušati kroz pojedine elemente njegove političke i socijalne filozofije preispitati mogućnost definiranja odnosa u društvenom životu BiH na putu traženja rješenja za izlazak iz krize.

U nadi da politička stvarnost u BiH neće biti prepuštena isključivo političkim strankama uskogrudnih nazora i onima koji preko njih mogu napredovati do političkog položaja, nego da će se tom stvarnošću ponajprije pozabaviti politička i socijalna filozofija, od pomoći u traganju za rješenjima može biti i Maritainovo viđenje granica djelovanja filozofa: „Moralna filozofija, a posebno politička filozofija, budući da je po svojem podrijetlu (*origin*) usmjerena na djelovanje, mora ići do ekstremnog praktičnog limita praktične znanosti; ispod toga limita je samo djelovanje kojim neposredno upravlja krepost razboritosti (u kršćanskom, ne sekularnom značenju ovoga pojma), a posebno krepošću političke razboritosti koja nužno zahtijeva znatnu tehniku i umjetnost. Filozof kao takav ne mora penetrirati u takvo područje bujice okolnosti i varijabilnosti pojedinačnoga; to pripada vođi posla i čovjeku akcije. (...) Ali filozof kao takav može i trebao bi pristupiti području istinskog ljudskog i političkog djelovanja što je moguće bliže znanju koje ostaje opće i zainteresirano za univerzalne zakone (posebno različito u ovome od razboritosti). Djelujući tako na svojoj razini, on pripravlja rad operacija koje mogu neposredno preobraziti svijet i život.“⁵

1. Dijagnosticiranje problema

Općenito je poznato da uspješno liječenje traži točnu dijagnozu. Dok je kod tjelesnih bolesti, ako je uopće moguće isključiti psi-

Mahwah: Paulist Press, 1993.); John P. LANGAN, „The Christmas Messages of Pius XII (1939-1945)“, Kenneth R. HIMES (ur.), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.), 176-177; Leslie GRIFFIN, „Commentary on *Dignitatis humanae* (*Declaration of Religious Freedom*)“, Kenneth R. HIMES (ur.), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.), 249-250; Allan FIGUERO DECK, „Commentary on *Populorum progressio* (*On the Development of Peoples*)“, Kenneth R. HIMES (ur.), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.), 297.

⁵ Jacques MARITAIN, „A Letter on Independence“, Otto BIRD (ur.), *The Collected Works of Jacques Maritain* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.), 121-122.

hosomatsku povezanost, daleko lakše verificirati točnost dijagnoze i propisane terapije, kod duhovnih stvarnosti je proces verificiranja postavljene dijagnoze i predloženog puta za izlječenje daleko složeniji i dugotrajniji. A društvo je upravo jedna takva stvarnost jer ono, iako se sastoji od konkretnih i fizički postojećih pojedinaca, ima ontološko mjesto svoje stvarnosti u svijesti čovjeka te je stoga duhovna a ne fizička realnost.⁶ Usprkos takvoj naravi društva, ono je stvarnost koja opстоји te se, poput svakog živog organizma (a ovo je upravo jedan od atributa društva koji se, makar analogno, primjenjuje na društvo), nije statična nego dinamična stvarnost koja se razvija ili odumire. Moderna sociologija naglašava upravo tu dimenziju društva koja je dugo bila zanemarivana pa je društvo, slično kao i obitelj, promatrano kao statična stvarnost sa svojim nepromjenljivim formama i strukturama. Za dijagnosticiranje problema u bosansko-hercegovačkom društvu, prihvatićemo ovaj stav o društvu kao živom organizmu koji se razvija. U tome kontekstu se čini prikladnim primijeniti na društvo spoznaje razvojne psihologije o tzv. razvojnim zadacima. Ukratko, radi se o normativnim zadacima karakterističnim za određenu razvojnu dob koju osoba treba savladati kako bi se uspješno razvijala. Ovisno o uspješnosti savlađivanja tih razvojnih zadataka i upotrijebljenim tehnikama, osoba se razvija, stječe samopouzdanje i iskustvo za savlađivanje drugih zadataka koji dolaze s novim razvojnim razdobljem.⁷

Imajući u vidu ove dvije postavke, usudit ću se postaviti sljedeću dijagnozu za bosansko-hercegovačko društvo. Prvo, radi se o društvu koje je hendikepirano u razvoju. Ono nije prošlo normalan razvojni put, uspješno savladavajući razvojne zadatke, nego je u prijelomnim povijesnim trenucima bilo definirano vanjskom silom. Drugo, zbog takva razvojnog puta, bosansko-hercegovačko društvo nije iznutra transformirano u suvremenim oblik ustrojstva, nego je zadržalo pojedine oblike ranijeg uređenja na što je nakon posljednjeg rata „nakalamljeno“ daytonsko ustrojstvo, što je dovelo do paralelizma sustava i nefunkcionalnosti društvenih institucija.

1.1. Hendikepirani razvoj bosansko-hercegovačkog društva

Moderna europska ili općenito zapadna društva su se formirala tijekom procesa koji je trajao više stoljeća. Iako su određeni procesi

⁶ Usp., na primjer, Ivan MACAN, *Socijalna etika i druge studije* (Zagreb: FTI, 2002.), 14.

⁷ Više o razvojnim zadacima vidi Rolf OERTER – Leo MONTADA (ur.), *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch* (Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1987.), 275-294.

započeli još u srednjem vijeku, kao na primjer razvoj parlamentarne demokracije tijekom 12. i 13. stoljeća u Španjolskoj, što se prelilo i na druge zemlje, kao povijesnu razdjelnici za početak toga procesa možemo uzeti kraj srednjeg vijeka i početak novoga, dakle kraj 15. stoljeća. Mnogi su se procesi tijekom toga razdoblja odvijali na društvenom, gospodarskom, političkom, znanstvenom, vjerskom i kulturnom području koji su ostavili dalekosežne tragove na moderna europska društva i utjecali na njihov suvremenim karakter. Izazove koje su ovi procesi postavljali pred europsko društvo možemo nazvati „razvojnim zadacima“. Među najznačajnije razvojne zadatke koje su pojedina društva trebala savladati jesu izgradnja moderne države, izgradnja nacionalnog identiteta i industrijalizacija koja je dovela do transformacije feudalnog društvenog poretku u moderni građanski poredak. Iako se ovdje ne možemo upuštati u podrobno tumačenje i dokazivanje pojedinih stavki i tvrdnji, držim da suvremeno bosansko-hercegovačko društvo tijekom svojega nastanka i razvoja nije prošlo niti uspješno savladalo ni jednu od ovih razvojnih faza i zadataka ili je značajno kašnilo u suočavanju s tim razvojnim zadacima.

1.1.1. Izgradnja moderne države

Razvoj moderne države, kako je mi danas poznajemo, započinje Westfalskim mirom iz 1648. godine kojim je okončan Tridesetogodišnji rat (1618.-1648.) što je predstavljalo trijumf monarha nad Crkvom, carstvom, vlastelom i gradovima. Iako je u početku država još uvijek vezana uz osobu apsolutnog monarha, s vremenom se razvija birokracija, gradi infrastruktura i monopolizira vlast nad uporabom sile, što će postati bitne karakteristike suvremene države.⁸ Jedna od značajnijih promjena tijekom ovoga procesa sastojala se u prijelazu od indirektnе uprave zemljoposjednika na direktno upravljanje administracije, koja je to činila u ime kralja.⁹ Razvojem tih promjena započinje odumiranje feudalnoga sustava koji je bio dominantno društveno uređenje u Europi gotovo čitavo jedno tisućljeće, a karakteriziralo ga je hijerarhisko-organsko ustrojstvo temeljeno na obvezama nižih slojeva prema višim, za što su dobivali zaštitu i određene povlastice. S razvojem moderne države, što je jedan od rezultata sveukupnih društvenih procesa toga razdoblja, sve će se više razvijati i ideja slobodnog građanina koji

⁸ Više o povijesnom razvoju države vidi u Martin VAN CREVELD, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999.), posebno poglavlje III.: „The State as an Instrument: 1648 to 1789“.

⁹ Usp. Martin VAN CREVELD, *The Rise and Decline of the State*, 128.

svoj identitet ne temelji na mjestu koje zauzima u zamršenoj hijerarhijskoj mreži gospodara i podanika, nego na svojoj individualnosti.

Današnja Bosna i Hercegovina je za razliku od mnogih država, ne samo zapadnoeuropskih nego i bližih susjeda, prošla sasvim drukčije iskustvo. U vrijeme kada započinje nastanak moderne države, ona je još uvijek provincija Otomanskog Carstva u kojoj prevladavaju feudalni odnosi do kasno u 19. stoljeće. Nakon toga slijedi okupacija pa aneksija od strane Austro-Ugarske Monarhije unutar koje postaje ponovno jedna provincija bez vlastite državnosti. Propašću Monarhije, ova područja ulaze u sastav Države SHS, ponovno bez vlastite državnosti, što će biti značajka i tijekom postojanja Kraljevine Jugoslavije. Tek nakon Drugog svjetskog rata Bosna i Hercegovina dobiva značajke državnosti, ali kao federalna jedinica unutar SFRJ. Konačno, nakon pada komunističkih režima, Bosna i Hercegovina se prvi puta od pada Bosanskog Kraljevstva 1463. godine pod Turke javlja kao samostalni i neovisni međunarodno priznati pravni subjektivitet. Međutim, zbog svih društveno-političkih problema koji su doveli do rata te njime još više uvećani, državno ustrojstvo BiH je određeno Daytonskim mirovnim sporazumom s komplikiranim i nejasnim političkim ustrojstvom te ograničenim suverenitetom kroz Ured međunarodnog predstavnika.

1.1.2. Izgradnja nacionalnog identiteta

Vrlo je nezahvalno na ovako skučenom prostoru govoriti o kompleksnom pojmu kao što je nacija. Općenito se smatra da se nacionalna diverzifikacija počela značajnije događati u kasnom srednjem vijeku.¹⁰ Sâm pojam se javlja u više značenja što nerijetko izaziva konfuziju. Moguće je razlikovati barem tri različita značenja.¹¹ U svojem najstarijem značenju, nacija označava jedan narod koji ima zajedničko podrijetlo i zajedničku vlast, pri čemu su pojmovi nacije i države u biti izjednačeni pa je moguće govoriti o francuskoj naciji, ali isto tako je bilo moguće govoriti o kraljevstvu Bavarskoj ili Prusiji kao nacijama. Drugo značenje je istodobno najproširenije i najznačajnije a javlja se nakon Francuske revolucije kada ovaj pojam označava jedan narod s vlastitom povijesnom sviješću i jezikom. Treće značenje je karakteristično za Aziju i Afriku koje su se u 20. stoljeću oslobođale od europ-

¹⁰ Usp. Antony BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992.), 109; Walter BUSSMAN, „Nation“, *Staatslexikon*, III., (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1987.), 1265-1270.

¹¹ Usp. Martin WIGHT, *Power politics* (New York: Penguin Books, 1986.), 27-28.

skog kolonijalizma te pojama nacije označava političku jedinku sa svojim pravom na neovisnu državu. Kao što pojama nacije nema potpuno istovjetno značenje, tako se ni proces nastajanja nacija nije odvijao na isti način.¹² Kada je riječ o Europi, koja je kolijevka nacije, različiti procesi su se odvijali u zapadnoj Europi, gdje je važan čimbenik bilo volontarističko načelo demokratskog legitimiranja. Nasuprot absolutnom monarhu javlja se zahtjev predstavljanja sveukupnog pučanstva, tj. nacije. Ti će procesi dovesti do identificiranja nacije s teritorijem, tj. s državom, što se naziva državnom nacijom (*Staatsnation*). U središnjoj i istočnoj Europi je pak situacija znatno drugačija. Zbog političke iscijepkanosti teritorija (Njemačka, Italija) ili velikih višenacionalnih monarhija (npr. Habsburška) nije bilo moguće poistovjećivanje naroda, teritorija i države. Na tim područjima dolazi do stvaranja tzv. kulturnih nacija (*Kulturnation*), pri čemu su za osjećaj nacionalne pripadnosti od iznimnog značenja jezik, kultura, povijesna svijest, zajednički običaji i iskustva, a nerijetko i pripadnost religijskoj skupini.¹³ Prema nekim, dva su elementa osobito značajna za nastajanje nacionalnog osjećaja: osjećaj zajedništva, koji vodi do unutrašnjeg povezivanja, i zazor prema drugima.¹⁴ U svemu tome značajnu ulogu je igrala građanska klasa, o čemu ćemo nešto više reći kasnije.

Iako je raznolikost procesa bila značajka nastanka nacija u Europi, Bosna i Hercegovina je uz to prošla kroz svoj specifičan proces izgradnje nacionalnog osjećaja. Ako promotrimo povijesti i modele nastanka i izgradnje nacionalnog osjećaja u Europi, vidjet ćemo da Bosna i Hercegovina nije imala niti jedan kohezivni element za izgradnju nacionalnog identiteta. Prije svega, zbog otomanske vladavine ti su procesi prolongirani do kasnog 19. odnosno početka 20. stoljeća. Pojedinačno gledajući, izgradnja nacionalnog identiteta u BiH nije se mogla odvijati ni po jednom kohezivnom načelu. Za razliku od tzv. državnih nacija, ovdje nije bila moguća identifikacija naroda, teritorija i države. Zemlja je nastala spajanjem dviju turskih provincija koje su imale manje-više odvojenu povijest, no za razliku od npr. Italije ili Njemačke, koje su bile iscijekane na mnoštvo malih državica s često neprijateljskim osjećajima, nedostajao je osjećaj pripadnosti jednom narodu koji bi bio dovoljno jak da ujedini politički različite cjeline i omogući stva-

¹² Usp. Walter BUSSMAN, „Nation“, 1265-1267.

¹³ Usp. Walter BUSSMAN, „Nation“, 1266. Vidi također pojma „Nacija“ u *Hrvatska opća enciklopedija*, VII., 543.

¹⁴ Usp. pojma „Nacija“ *Hrvatska opća enciklopedija*, VII., 543.

ranje nacionalnog identiteta.¹⁵ Jednako tako su nedostajali elementi za stvaranje tzv. kulturnalne nacije jer etničke skupine na ovome prostoru nisu dijelile isti jezik, istu kulturu, povijesnu svijest, nisu imale zajedničke običaje i iskustva. Upravo će religijska pripadnost biti temeljni element za formiranje nacionalnog osjećaja u BiH. A budući da je BiH dugo vremena ostala pretežito agrarna zemlja, bez razvijene građanske klase i inteligencije, glavni nositelji izgradnje nacionalnog identiteta bit će upravo vjerski službenici. Dva pokušaja izgradnje jedinstvenog nacionalnog osjećaja, „bošnjaštva“ iz vremena Benjámina von Kállaya i „jugoslavenstva“ iz razdoblja socijalističke BiH, nisu nikada uhvatili dubljeg korijena. Ne možemo se ovdje upuštati u dublju analizu razloga za to, no držim da je jedan od važnih razloga uvjerenje da takvo rješenje ide na ruku jednoj strani, a na uštrb drugih.

1.1.3. Transformacija feudalnog u građanski poredak

Isprepleteno s procesima izgradnje države i nacije, tekao je i proces transformacije iz tisućljetnog feudalnog ustrojstva društva u moderno građansko društvo.¹⁶ Kao i u drugim velikim povijesnim transformacijama, proces preobrazbe je trajao dugo vremena i mnogi su čimbenici utjecali na razvoj događaja. Iako je u najvećem dijelu

15 Vrlo značajnu, ako ne i najznačajniju ulogu u izgradnji nacionalnog osjećaja su odigrali filozofija i literatura. Među najznačajnijim likovima u Francuskoj je Jean-Jacques Rousseau koji definira *patrie* kao izvor iz kojega pojedinac izvodi sve mentalne i moralne sposobnosti. U Njemačkoj su posebno zaslužni pravnik Justus Möser, publicist Johann Gottfried von Herder te filozofi Johan Gottlieb Fichte i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dok prema nekim Fichtevu djelo predstavlja prekretnicu između dotadašnjeg njemačkog kozmopolitizma i pacifizma te prelazak na militantni i šovinistički nacionalizam, dотле Hegelovo djelo predstavlja definitivnu „ženidbu“ između države i nacije. U Italiji je posebno značajnu ulogu imao političar i novinar Giuseppe Mazzini. Vidi Martin VAN CREVELD, *The Rise and Decline of the State*, 191-198; Walter BUSSMAN, „Nation“, 1265-1267.

16 Naglašavam da pojam „građansko društvo“ ne želimo shvatiti u smislu u kojem se u naše vrijeme pojavljuje kod određenih političkih frakcija u BiH koje izjednačavaju građansko društvo i građansku državu, pri čemu podrazumijevaju politički sustav po načelu „jedan čovjek, jedan glas“, kako bi eliminirale nacionalnu komponentu. Ove političke frakcije u konačnici pokušavaju nametnuti dominaciju jedne nacionalne skupine nad drugima. Naprotiv, ako koristim ovaj pojam, onda se pod tim podrazumijeva civilno društvo kao „skup odnosa i resursa, kulturnih i udruživih, koji su relativno samostalni bilo s obzirom na političko bilo s obzirom na gospodarsko područje“ i koje ima sveopću svrhu „jer se odnosi na opće dobro, na koje svi i pojedini građani razmјerno imaju pravo“. *Kompendij* br. 417.

Europe konačno dokinut revolucijama iz 1848. godine, njegovo odumiranje je započelo još ranije u zemljama poput Engleske i Francuske, a na to su utjecali mnogobrojni društveni procesi: prosvjetiteljstvo, industrijska revolucija, razvoj znanosti, razvoj industrijskog kapitalizma itd. S razvojem industrije, trgovine i bankarstva pojavljuje se i jedan novi sloj građanske buržoazije koji više nije voljan zadovoljiti se svojom pozicijom u staleškom društvu. Organsko-hijerarhijsko feudalno društvo sa svojim sustavom isprepletenih međusobnih privilegija i obveza potpuno se urušava pod naletom revolucija i ustupa mjesto građanskom društvu u kojem pojedinac postaje stvarnost za sebe koja nije određena odnosom prema nekoj drugoj nadređenoj jedinki. Istočitno sa zahuktavanjem industrijske revolucije dolazi i do masovne migracije sa sela u gradove. Konačno, tijekom toga razdoblja dolazi i do značajnog porasta pismenosti.

U Bosni i Hercegovini ovi procesi gotovo da nisu primjetni. Sve do pada otomanske vladavine, u BiH prevladava feudalni/begovski sustav u kojem je na poseban način kršćansko pučanstvo podvrgnuto teškoj tlaci i obespravljenosti. Dominantna proizvodna grana je poljoprivreda a ako se može govoriti o industrijskoj proizvodnji, onda se radi o iscrpljivanju prirodnih resursa kao što su rude i drvo. Takva situacija će dobrim dijelom potrajati i kroz razdoblje austrijske vladavine tako da će ozbiljnija industrijalizacija započeti tek nakon Drugog svjetskog rata. Analfabetizam je iznimno proširen a društvena inteligencija je jako siromašna. Prva visokoškolska ustanova je osnovana tek 1891. (Vrhbosansko bogoslovno sjemenište) a prvo sveučilište tek 1949. u Sarajevu.

1.2. Paralelizam sustava

Prelazimo na područje koje nije jednostavno znanstveno obrázložiti i dokazati jer bi to zahtijevalo daleko opsežniju studiju nego što je ova. Stoga ovo promišljanje iznosim u obliku teze. Držim da mentalitet i način djelovanja iz feudalnog/begovskog razdoblja BiH nisu nikada u potpunosti odumrli, nego se na transformiran i prikrenut način nastavljaju manifestirati i u suvremeno doba. Iz tih razloga daytonsko ustrojstvo zemlje, koliko god bilo komplikirano, manjkavo i neprikladno za funkcioniranje jedne moderne države, daje još manje rezultata jer se mnogi procesi društvenog, političkog, ekonomskog pa i kulturnog života odvijaju po načelima feudalnog/begovskog sustava u kojem postoje gospodari i potčinjeni. Gospodari raspolažu društvenim bogatstvima, a potčinjeni mogu participirati u tome ako su pogodni

i poslušni. Biti građanin ovoga društva, ne znači samo po sebi imati određena prava i obveze, nego i prava i obveze mogu biti suspendirani ovisno o volji vlastodršca. Na političkoj sceni dolazi do konfrontacije između dva prividno (*sic!*) oprečna koncepta, nacionalnog i građanskog, ali se u biti iza oba koncepta krije želja za dominacijom jer ni nacija ni građanin nisu shvaćeni kao subjekt u čijem interesu se odvija političko djelovanje, nego daleko više kao sredstvo za potenciranje društvenih podjela tako da društvo ostaje i dalje fragmentirano, bez mogućnosti postizanja općeg dobra koje je potrebno za potpunije ostvarenje pojedinaca i skupina.

2. Poticaji za rješenje iz perspektive Maritainove filozofije

Ako društvo shvatimo kao dinamičnu stvarnost i živi organizam koji se razvija pod vodstvom razuma, onda ni jedan od procesa koji su se u prošlosti odvijali, a koji su zbog manjkavog ili neadekvatnog provođenja doveli do problematičnih rezultata, ne determinira budućnost društva u Bosni i Hercegovini na način da bi ono moralo ostati pod međunarodnim protektoratom kako bi se izbjegla nova krvoproljica ili da bi izgradnja građanskog društva, u kojem bi pojedincima bila zajamčena njihova prava bez obzira na nacionalnu ili vjersku pripadnost, nužno zahtijevala žrtvovanje sadašnjih nacionalnih identiteta i izgradnju nekog novog nadnacionalnog identiteta. Za razliku od većine, ako ne i svih europskih zemalja, u BiH su utkane specifičnosti koje nikako ne bi smjele biti zanemarene ako se želi izgraditi moderno društvo koje će biti sposobno organizirati državu, politički i ekonomski život za ostvarenje boljštka svih građana. Za postizanje toga cilja potrebna je zdrava politička i socijalna filozofija, a kršćanska socijalna misao može dati svoj doprinos tome procesu. Za početak se čini važnim prije svega napraviti distinkciju između određenih pojmovova koji po svojoj naravi nisu isključivi, ali njihovo neadekvatno shvaćanje i definiranje može voditi, i obično vodi, do isključivosti koja može biti izvor neprestanih problema i sukoba. Radi se o pojmovima kao što su društvo i zajednica, nacija i narod, domovina i država. Shvaćanje i definiranje tih pojmovova utječe na definiranje mjesta, uloge i dobra čovjeka pojedinca u svim njegovim individualnim i skupnim odrednicama, pravima i obvezama. Napominjem da se ovdje nećemo upuštati u pitanje nastanka i izgradnje nacija, bilo kod Maritaina bilo kod drugih teoretičara, jer polazim od postavke da u BiH već imamo izgrađena tri nacionalna identiteta, kao i od uvjerenja da stvaranje nekog novog „bosansko-hercegovačkog“ nacionalnog identiteta nije ni poželjna ni realna mogućnost.

2.1. Društvo i zajednica

Iako mnogi ne prave, niti priznaju, razliku između društva i zajednice, u ovom radu će biti zastupana ideja da su društvo i zajednica dvije različite stvarnosti međusobnih ljudskih odnosa. Na temelju distinkcije koju pravi Ferdinand Tönnies,¹⁷ i na tragu političke filozofije Jacquesa Maritaina,¹⁸ pokušat ćemo stvoriti misaoni i logički okvir za pobliže određivanje ostalih pojmoveva. Tönnies polazi od uvjerenja da se ljudske volje nalaze u mnoštvu međusobnih odnosa koji prelaze u međusobno djelovanje, pri čemu je jedna strana aktivna a druga pasivna, jedna daje, druga prima. Svako djelovanje je ili pozitivno jer ide za očuvanjem druge volje odnosno života, ili je negativno jer ide za njihovim uništenjem. Promatrajući samo pozitivna djelovanja, Tönnies tvrdi da se „skupina koja je oblikovana kroz ovaj pozitivni tip odnosa naziva udruga (*Verbindung*), kada je shvaćena kao stvar ili biće koje djeluje kao jedinka prema unutra i prema vani. Sam odnos, a također i rezultirajuće udruge, shvaćen je ili kao stvarni i organski život – to je bitna značajka zajednice (*Gemeinschaft*); ili kao imaginarna i mehanička struktura – ovo je koncept društva (*Gesellschaft*).¹⁹ Zajednica je stara stvarnost i označava sveukupno intimno, privatno i isključivo zajedničko življenje te treba biti shvaćena kao živi organizam. Društvo pak predstavlja javni život, kao pojam i fenomen je novost te je mehanička cjelina i rukotvorina.²⁰

Jacques Maritain se ne poziva na Tönniesa, ali prihvata razliku između zajednice i društva. On ističe da je vrlo važno razlikovati zajednicu i društvo ako želimo imati zdravu političku teoriju.²¹ Iako se ova dva pojma često koristi i može ih se koristiti kao sinonime u svakodnevnom govoru, oni ipak pripadaju dvjema različitim društvenim skupinama. Oba su etičko-društvene i ljudske stvarnosti, nisu tek biološke. Razlika postoji utoliko što je “zajednica većma prirodna tvorevina i u užoj je vezi s biološkim redom; društvo je više razumska tvorevina te je u užoj vezi s čovjekovim umnim i duhovnim sposobnostima”.²²

Distinkcija između zajednice i društva je utemeljena na razlici koja proizlazi iz položaja koje objekt ima u svakoj od ovih skupina.

¹⁷ Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society* (New Brunswick: Transaction Books, 1996.).

¹⁸ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država* (Zagreb: Globus-Školska knjiga, 1992.).

¹⁹ Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society*, 33.

²⁰ Usp. Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society*, 33-35.

²¹ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 17.

²² Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 18.

Budući da je svaka društvena skupina organizirana oko određenoga objekta, Maritain izvodi distinkciju između zajednice i društva iz uloge koju objekt ima u ovim oblicima društvenoga života. Tako je prema njegovu viđenju, objekt zajednice "neka činjenica koja prethodi namjerama čovječjeg uma i volje te djeluje neovisno o njima stvarajući zajedničku podsvjesnu duševnost, psihološke strukture i zajedničke osjećaje, jednom riječju, zajedničke običaje".²³ Za razliku od toga, objekt u jednom društvu ima karakteristike cilja koji treba postići i ostvariti. On je određen ljudskom inteligencijom i voljom. Ovom objektu prethodi razum pojedinca očitovan kroz odluku ili pristanak tako da on ima vodeću ulogu. Ove razlike između zajednice i društva u pogledu njihova objekta utječu na druge aspekte kao što su društveni odnosi i društveni pritisak.

Zajednica je određena objektom koji prethodi određenju ljudske inteligencije i volje te djeluje nezavisno od njih kako bi stvorio zajedničke osjećaje, psihološku strukturu i običaje. Zajednica je rezultat nasljedstva i povijesnih datosti te stoga i socijalne relacije proistječeću iz tih stvarnosti. Društveni pritisak u zajednici dolazi od prisile koja nameće čovjeku prihvatljive načine ponašanja na deterministički način. Nasuprot tomu, društvo je određeno zajedničkim objektom koji treba biti ostvaren ili postignut te stoga ovise o ljudskoj inteligenciji i volji. Društvo je rezultat razuma i moralne snage, a društvene relacije proizlaze iz određene inicijative ili ideje i ovise o voljnem određenju osoba. Društveni pritisak dolazi od zakona, racionalnih odredbi ili određene ideje za postizanje zajedničkog cilja.²⁴

Promišljajući suvremenu društvenu stvarnost Bosne i Hercegovine, pojmovno i konceptualno razlikovanje zajednice i društva čini se važnim iz više razloga. Prije svega, radi se o dvije stvarnosti koje nisu isključive i u sukobu jedna s drugom. Biti članom jedne zajednice, ne isključuje mogućnost sudjelovanja u jednom ili više društava. Budući da su i društvo i zajednica izraz i potreba čovjeka koji je po naravi usmjeren na drugoga radi vlastitoga ostvarenja, u oba ova sociološka oblika radi se o čovjeku kao osobi i njegovu što potpunijem razvoju. Katoličko socijalno učenje i misao definiraju čovjeka kao temelj svega društvenog, političkog, ekonomskog i svakog drugog oblika života. A život u zajednici i društvu mogu i trebaju pomoći njegov razvoj. Ako uzmemo obitelj kao primjer temeljne zajednice, iako ona sadržava i neke značajke društva, nedvojbeno ćemo moći uvidjeti i ustvrditi

²³ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 19.

²⁴ Usp. Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 19-20.

komplementarnost života u zajednici i društvu. Koliko god obitelj bila nužna za biološki razvoj i moralni odgoj čovjeka, ona ipak nije dostatna za svestrani razvoj mnogostrukih kapaciteta osobe. Stoga se osoba s vremenom uključuje u različita društva, počevši od škole preko društava za razvijanje posebnih talenata i sklonosti (sportska, kulturna, umjetnička...), do poduzeća u kojima privređuje sredstva za uzdržavanje vlastite obitelji.

Drugo što je važno uočiti i istaknuti kao razliku između zajednice i društva jest narav autoriteta. Budući da u društvu pritisak dolazi prije svega od zakona i racionalnih odredbi, autoritet u čijoj je nadležnosti postizanje zajedničkog cilja je manje-više statutarno definiran i ima moć bez obzira na moralne kvalitete. Autoritet u zajednici je drukčije vrste. Tönnies navodi tri vrste autoriteta: autoritet dobi, autoritet sile i autoritet mudrosti odnosno duha.²⁵ Dok je u društvu dominantan autoritet sile, koji ima ovlasti i sredstva prisile za provođenje zakona ili isključenje iz društva, autoritet u zajednici više počiva na druge dvije kategorije, starosti i mudrosti, premda u pojedinim oblicima zajednice, kao što je na primjer obitelj, u određenoj mjeri postoji i autoritet sile. Konfuzija autoriteta može dovesti do slabljenja ili čak propasti zajednice odnosno društva. Ako bi autoritet u društvu počivao samo na starosti ili mudrosti, društvo lako može biti obezglavljeni i bez svojega temeljnog usmjerjenja prema postizanju zajedničkog dobra. Ako bi pak zajednica bila upravljana isključivo autoritetom sile, ona bi brzo izgubila svoj osnovni smisao i prestala biti mjesto emotivne sigurnosti (npr. obitelj) ili „kolijevka života, rada, patnje i nadanja“ (nacija). Važnost razlikovanja tih dvaju koncepata bit će još jasnija u odnosu na razlikovanje pojmove nacija, narod i političko društvo.

2.2. Nacija, narod i političko društvo

Ako je za pojmove zajednica i društvo uobičajeno ne pravljenje razlike među njima, dotle kod pojmove nacija, narod i političko društvo nerijetko vlada konfuzija i nejasnoća pri uporabi pojmove. U hrvatskom jeziku ovo je pitanje dodatno zamršeno time što se pojmom „narod“ upotrebljava kao hrvatski izraz za pojmom „nacija“ koji je izведен iz latinskog jezika (npr. hrvatski književni izraz je Ujedinjeni narodi a ne Ujedinjene nacije). Mnogi drugi jezici imaju različite izraze za ta dva pojma (lat. *natio* – *populus*; eng. *Nation* – *people*; njem. *Nation* – *Volk*). Adekvatan hrvatski pojmom bi bio puk ili pučanstvo. No kako je uobičajen jedinstven pojmom narod, tako ćemo se držati toga pojma.

²⁵ Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society*, 41.

Razlika između nacije i naroda nije jasno izražena ni u dokumentima Crkvenoga učiteljstva. Na primjer, nije jasno definirano kako papa Ivan Pavao II. shvaća pojmove „nacija“ i „narod“. Nije čak jasno ni da li ih koristi kao sinonime ili kao različite pojmove. U istom dokumentu Ivan Pavao II. kaže kako „narodi ili nacije također imaju pravo na puni vlastiti razvoj...“, da bi u sljedećem broju rekao: „... uključujući i prava nacija i naroda“.²⁶ Dodatnu konfuziju stvara praksa u prevodenju crkvenih dokumenata na hrvatski jezik pri čemu se gotovo redovito koristi pojam „narod“ kako za „natio“ tako i za „populus“ u latinskom izvorniku. Uz to, vatikanski dokumenti već više desetljeća naginju poistovjećivanju pojmoveva „država“ i „nacija“. Na primjer, hrvatski prijevod *Kompendija socijalnog nauka Crkve* donosi stavak da „svakomu narodu općenito odgovara jedna država...“²⁷ Međutim, u drugim izdanjima istoga dokumenta, umjesto pojma država koristi se pojam nacija, tako da tekst glasi: „svakomu narodu općenito odgovara jedna Nacija...“²⁸ Dok bi se na prvi pogled mogao donijeti zaključak kako se ovdje radi o sistemskoj teoriji o nastanku nacija kakvu nalazimo kod Karla Deutscha, gdje narod prethodi naciji,²⁹ čitanje ove izjave u njezinu kontekstu daje za pravo hrvatskom prijevodu. Sličan je slučaj i u dokumentima Drugog vatikanskog sabora,³⁰ kao i u Zakoniku kanonskog prava, da spomenemo samo neke najznačajnije dokumente, gdje se za latinski pojam „natio“ donose hrvatski pojmovi „država“, „zemlja“ ili „narod“, ovisno o kontekstu.³¹

Maritain, na temelju distinkcije između zajednice i društva, vidi naciju kao zajednicu, a političko društvo (eng. *body politic*) i država su primjeri društva. Maritain ističe da nacija, iako je sam pojam izведен iz latinskog *nasci* (roditi), nije nešto biološko, nego je etičko-

26 Ivan Pavao II. ponekad koristi ove pojmove kao sinonime a ponekad kao različite pojmove. Na primjer, u *Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb. Enciklika o dvadesetoj obljetnici enciklike Populorum progressio* (30. XII. 1987.), u Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 32-33, (naglasak vlastiti).

27 *Kompendij*, br. 387.

28 Vidi tekst *Kompendija* br. 387 na različitim jezicima u: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace. Francuski: „À chaque peuple correspond en général une nation“; Engleski: „For every people there is in general a corresponding nation“; Talijanski: „A ogni popolo corrisponde in generale una Nazione“.

29 Više o teoriji Karla Deutscha vidjeti u Zvonko LEROTIĆ, *Nacija*, 63-121.

30 Usp. npr. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (8. XII. 1965.), u Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 31.

31 Usp. npr. kanon 362 s kanonima 447 ili 448.

socijalna stvarnost. To je "ljudska zajednica utemeljena na činjenici rođenja i podrijetla, ali sa svim čudorednim suznačenjima tih naziva: rođenje za razumski život i za civilizacijske djelatnosti, podrijetlo svojstveno obiteljskim predajama, društvenom i pravnom odgoju, kulturnom nasljeđu, zajedničkim shvaćanjima i običajima, povijesnim sjećanjima, patnjama, zahtjevima, nadama, predrasudama i zajedničkim ozlojeđenostima".³² Neka etnička zajednica postaje nacijom kada stvarno stanje postojanja zajednice s modelima osjećanja utemeljenih u fizičkom tlu podrijetla i moralnom tlu povijesti uđe u sferu samosvesti, kada ta zajednica postane svjesna svojega jedinstva i identiteta, kao i želje za opstojanjem. Nacija je povezana s tlom, ali njezin je odnos prema teritoriju drukčiji od povezanosti države i teritorija. Država ima jasno definirano i ograničeno područje unutar kojega ima isključivu vlast upravljanja, dok je to za naciju "kolijevka života, rada, patnje i snova". Uz to, nacija ima svoj jezik, svoje institucije koje, doduše više ovise o pojedincima i drugim skupinama nego o njoj samoj, ima svoja prava koja su u biti prava pojedinaca da sudjeluju u kulturnom nasljeđu svoje nacije, te konačno ima svoj povijesni poziv koji je zapravo "povijesna i kontigentna partikularizacija" čovjekova poziva da razvija svoje mnogovrsne potencijale. No budući da se radi o zajednici, nacija nema svojeg vladara, juridičke forme, opće dobro, niti formalne norme i perekadak.³³

Narod je, prema Maritainu, "mnoštvo ljudskih osoba koje, ujedinjene pod pravednim zakonima uzajamnom solidarnošću radi općeg dobra ljudskog postojanja, tvore političko društvo ili političko tijelo (eng. *body politic*)".³⁴ Za narod, kao ni za političko društvo, ne može se reći da je suveren i neovisan u smislu vrhovne moći i neovisnosti koje su takve neovisno i iznad cjeline kojom upravlja suveren. Ali narod ima pravo na upravljanje samim sobom koje on ostvaruje uspostavljanjem Ustava, biranjem svojih predstavnika ili donošenjem zakona i odluka preko tih istih svojih predstavnika. S obzirom na to da se radi o ljudskim osobama, koje imaju dušu i nadnaravno usmjerenje, koncept naroda je uzvišeniji i od nacije, političkog društva i države.³⁵

Političko društvo je najsavršenije od svih ljudskih društava i zahtjev je naravi. Kao što je već u samom pojmu sadržano, ne radi se o zajednici kao u slučaju nacije, nego o društvu, što znači da je određeno zajedničkim objektom koji treba biti ostvaren ili postignut te

³² Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 20.

³³ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 21-22.

³⁴ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 38.

³⁵ Usp. Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 37.

stoga ovisi o ljudskoj inteligenciji i volji i postiže se razumom. Svi aspekti političkog društva su podvrgnuti racionalnim odlukama, ako je potrebno i s pomoću sile prinude. Pravednost je primarni preduvjet opstojanja političkog društva, no ono je potrebito i prijateljstva koje mu daje životni oblik jer ono teži prema uspostavljanju stvarnog i slobodnog zajedništva među ljudima. Političko društvo „živi od odanosti ljudskih osoba i od njihova sebedarja. Te su osobe spremne da za nj založe svoj život, svoje dobro i svoju čast. Pojam građanske pripadnosti uključuje odanost i uzajamnu ljubav jednako kao pravdu i zakon.“³⁶ Političko društvo, kao najsavršeniji oblik ljudskog društva, uključuje u sebi sve druge oblike ljudskih zajednica i društava. Ono uključuje nacionalnu zajednicu ili zajednice kao i obitelj koja je bitno i temeljno ljudsko društvo. Političko društvo sadržava također sve druge oblike ljudskih društava koja su rezultat slobodnih ljudskih inicijativa, uključujući državu kao društvo koje se nalazi na vrhu hijerarhije društava u političkom društvu. Budući da uključuje u sebi sve te stvarnosti, pluralizam je nužna značajka političkoga društva, a svi oblici života, od obiteljskog preko ekonomskog i kulturnog pa do vjerskog života, jednako su vrijedni koliko i politički život za samo postojanje i napredak političkog društva. Isto tako, svaka vrsta zakona, pisana ili nepisana, od običajnih do državnih zakona, doprinosi vitalnom poretku političkog društva.³⁷

Ove distinkcije se čine posebno opravdanima u kompleksnoj zemlji kao što je Bosna i Hercegovina, gdje se u neprestanoj napetosti i sukobu nalaze pripadnosti različitim stvarnostima međuljudskih odnosa, napose pripadnost određenoj nacionalnoj skupini i političkom društvu. Zdrava politička filozofija, koja bi polazila od tih razlika, bila bi od pomoći u izgradnji političkog društva u kojem je moguće promicati interes i ciljeve kako različitim zajednicama tako i društva u cjelini. Nadovezujući se na promišljanje o komplementarnosti zajednice i društva, a uvažavajući razliku između nacije i političkog društva, jasno je da BiH nije predeterminirana na neprestani sukob između nacionalnog elementa i građanskog društva. Nacionalni identiteti triju naroda, sa svim njihovim bogatstvima jezične, povijesne, etničke i kulturne raznolikosti, nisu zapreka izgradnji modernog političkog društva u kojem će biti respektiran čovjek kao individualna osobnost, ali i kao pripadnik određene nacionalne skupine. Tomu procesu na putu može stajati samo nepoštovanje čovjeka i želja za dominacijom jedne nacionalne skupine nad drugom.

36 Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 25.

37 Usp. Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 25-26.

U determiniranju uzroka koji političku stvarnost čine generatorm krize u BiH najčešće se i gotovo isključivo kao glavni izvor određuje „nacionalno“ odnosno „nacionalističko“. Razumljivo je onda što se nerijetko izlazak iz takve situacije vidi ili u politikama i rješenjima koja su po sebi anacionalna ili nadnacionalna ili pak u ozakonjenju nadmoći jedne nacije nad drugom kako bi se postigao koliko-toliko funkcionalan politički sustav u kojem će konačni rezultat biti istovjetnost nacije i države po modelu Francuske revolucije. Međutim, dugo razdoblje krize nedvosmisleno pokazuje neučinkovitost takvih politika koje samo produbljuju krizu i otežavaju iznalaženje rješenja. Ta činjenica ukazuje, s jedne strane, na važnost koju nacionalna pripadnost ima u životu čovjeka u BiH, a s druge strane na temeljnu pogrešku suprotstavljanja nacije i društva kao međusobno isključivih stvarnosti. U krajnjoj liniji radi se o, za ovu zemlju, pogrešnom i neostvarivom shvaćanju koje ne razumije specifične razlike koncepata i u biti izjednačava naciju, političko društvo i državu. Opasnost takvih poimanja manifestirala se u tezi da „svi Srbi imaju pravo živjeti u jednoj državi“ čime je započela tragična sekvensija krvoprolića i nasilja na ovim prostorima. Za razliku od takvih poimanja, ovdje prezentirana socijalna misao nam omogućava viziju BiH u kojoj se sve tri nacije mogu razvijati kao zajednice sa svojim etničkim, jezičnim, kulturnim i drugim specifičnostima, a da time ne bude ugrožen razvoj cjelokupnog društva. Ishodišna točka mora biti osoba sa svojim urođenim ljudskim dostojanstvom koja, među ostalim, ima i pravo na svoj nacionalni identitet. A svrha društva je ostvarenje općeg dobra koje je „skup onih uvjeta društvenoga života koji skupinama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva“.³⁸ Uloga je pak vlasti i temeljno opravdanje njezina postojanja usmjeravati sve aktivnosti društva prema ostvarenju tih uvjeta koji će pomoći i pojedincima i (nacionalnim) skupinama da lakše i potpunije postignu svoje savršenstvo.

Posebnost Bosne i Hercegovine sastoji se u tome da je ona Daytonskim mirovnim sporazumom definirana kao zajednica triju konstitutivnih naroda. Ostavljajući po strani pitanje stvarnoga značenja transformacije ove zemlje iz republike u „zajednicu naroda“, ne zbog nevažnosti ovoga pitanja, nego zbog slijeda argumenta, zadržat ćemo se na dvije preostale odrednice, „konstitutivni“ i „narod“. Prvi pojam je na teorijskoj razini jasan sam po sebi i ne zahtijeva posebna tumačenja. Kakvo god bilo ustavno definiranje BiH (republika, zajednica, savezna država...), njezina konstitucija mora sadržavati sva tri

³⁸ DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes*, br. 26.

elementa. Problem je akutan prije svega na praktičnoj razini gdje se s pomoću izbornog zakona i političkog ustrojstva ta konstitucija ne postaje.

Posljednja pak odrednica može biti shvaćena na dva različita načina - da je BiH zemlja s tri konstitutivne *nacije* ili tri konstitutivna *naroda*, sukladno gore iznesenom izlaganju. Ako shvatimo da se radi o tri konstitutivna *naroda*, susrećemo se s problemom vezanim za pravo naroda na upravljanje samim sobom, pravom na samoodređenje i pravom na vlastitu državu.³⁹ Ako, dakle, shvatimo da je BiH zemlja triju konstitutivnih naroda, onda bi to značilo da ta tri naroda imaju pravo na svoje vlastite države, što se protivi samoj konstituciji Bosne i Hercegovine.

Druga mogućnost je shvatiti BiH kao zemlju triju konstitutivnih *nacija*: bošnjačke, srpske i hrvatske. Ovakvo shvaćanje čini se prikladnjim i prihvatljivijim jer definira BiH kao političko društvo koje konstituiraju tri nacionalne zajednice, sa svim pravima i ograničenjima koja iz toga proizlaze. Pri tome ništa ne mijenja na stvari činjenica da te nacionalne zajednice, gledane u njihovoј cjelovitosti, obuhvaćaju daleko veći broj osoba od onoga broja koji se nalazi na području BiH jer to ne znači da svi pripadnici primjerice hrvatske nacije, bez obzira u kojoj državi živjeli, imaju pravo odlučivati o životu u BiH. Naprotiv, to znači da oni pripadnici hrvatske nacije, koji su rođeni i/ili žive u BiH, sačinjavaju konstitutivni dio političkog društva ove zemlje i imaju sva prava na očuvanje svojega nacionalnog identiteta, ali istodobno imaju i sva prava koja pripadaju svakom građaninu bosansko-hercegovačkoga političkog društva. Naravno da bi ovakvo jedno shvaćanje trebalo pratiti ustavnopravno ustrojstvo političkog društva u BiH koje bi uvažilo nacionalnost kao sastavnu odrednicu uređenja političkog života. Prevažnu ulogu u izgradnji pravednog demokratskog društva, osim Ustava koji treba definirati opće konture uređenja zemlje, ima također izborni zakon koji treba omogućiti biranje predstavnika triju konstitutivnih nacija na višim razinama vlasti umjesto dosadašnje prakse da mnogobrojniji narod bira političke predstavnike drugoga, malobrojnijeg naroda. Za to postoje različiti modeli koji se mogu *mutatis mutandis* primijeniti na bosansko-hercegovačku političku stvarnost.

2.3. Domovina i država

O pojmu domovine ne govori se gotovo nigdje u stručnoj li-

³⁹ Ovakvo shvaćanje ne proizlazi samo iz Maritainove filozofije nego je također dio crkvenog učenja. Usp. *Kompendij*, br. 157.

teraturi niti u crkvenim dokumentima. Maritain također ne govori o domovini. Međutim, iz već navedenoga ulomka o naciji i njezinoj povezanosti s tlom, možemo zaključiti da domovina uistinu predstavlja određeno područje, ali ono nije omeđeno jasno definiranim teritorijalnim granicama niti postoji isključiva vlast nekog autoriteta nad domovinom. Iz toga proizlazi da se na određenom području mogu djelomično preklapati domovine više nacija. Viđena kao "kolijevka života, rada, patnje i snova", domovina upućuje na jedan poetsko-emocionalni koncept koji uokviruje život i djelovanje određene nacije, ali istodobno predstavlja i određenu stvarnost koja može utjecati i utječe na formiranje pojedinca i nacionalne zajednice.

Država može biti stavljena u jukstapoziciju s domovinom samo uz određena ograničenja, ili još preciznije, da bismo odbacili određena shvaćanja države koja možemo nazvati supstancialističkim ili apsolutističkim.⁴⁰ Prema tim shvaćanjima, država se u biti javlja kao moralna i pravna osobnost koja ima svoj teritorij i svoja prava te u sebe apsorbira političko društvo.⁴¹ Maritain definira državu kao "organ ospozbljen za uporabu vlasti i prisile, a sastoji se od stručnjaka ili specijalista zaduženih za javni red i opće dobro; to je oruđe u službi čovjeku".⁴² Odnos između države i političkog društva je odnos dijela prema cjelini. Država je dio koji se nalazi u odnosu prema političkom društvu kao cjelini. Ona je instrument političkog tijela, opskrbljena najvišim autoritetom, ali ne po svojem vlastitom pravu ili radi nje same nego isključivo radi općeg dobra.⁴³

Iako pojmovno i konceptualno razlikovanje domovine i države ne predstavlja značajniju poteškoću, problemi se mogu javiti u kontekstu građanske lojalnosti koja je nužna za harmonično funkcioniranje

⁴⁰ Maritain koristi ove pojmove da bi označio teorije o državi koje izjednačavaju državu i političko društvo, odnosno država je shvaćena kao moralna i juridička osoba. Takva shvaćanja imaju svoj korijen još u srednjem vijeku i ranom modernom razdoblju gdje autoritet cara i absolutnog kralja dolazi odozgo i biva nametnut političkom društvu kao suverena vlast. S razvojem koncepta države, ti će pojmovi biti poistovjećivani pa će država biti uglavnom shvaćena kao cjelina. Poseban doprinos ovakvu razvoju dat će Francuska revolucija koja će suverenitet kralja prenijeti na naciju te će država, nacija i političko društvo biti poistovjećeni. Usp. Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 27-32.

⁴¹ "... država je metafizička monada, osoba; ona je cjelina za sebe, čak politička cjelina s vrhunskim jedinstvom i individualnošću. Ona tako apsorbira političko tijelo (*body politic*) iz kojeg potječe kao i sve pojedinačne i posebne volje..." (Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 31).

⁴² Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 27.

⁴³ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, 27.

određenoga društva i postizanje općeg dobra. U BiH se ta problematika očituje na dva oprečna i isključiva načina. S jedne strane postoje zastupnici shvaćanja koji kažu da je BiH njihova jedina domovina, a da drugi imaju svoje „rezervne domovine“, iz čega bi trebalo slijediti da oni imaju isključivo pravo na teritorij države Bosne i Hercegovine. Podvrsta ovakva gledanja stvari jest shvaćanje da je „BiH i naša domovina“. S druge pak strane se javlja stav koji zastupa ideju da, budući da BiH nije naša domovina, mi ne dugujemo građansku lojalnost političkom društvu niti državi BiH. Očevidno je da su ova dva shvaćanja u suprotnosti s gore iznesenim viđenjem domovine i države. Domovina pripadnika bilo koje nacionalne skupine nije ograničena međunarodno priznatim teritorijalnim granicama te se domovine različitim nacionalnih zajednica mogu preklapati na određenim područjima, jer uz domovinu nije povezano pravo uspostavljanja suvereniteta nad tim područjem s isključivim pravom vršenja vlasti. Iz toga slijedi da su sučeljavanja oko pitanja čija je BiH domovina, neutemeljena i nepotrebna. Iskrivljena poimanja domovine, države i političkog društva vode prema nepotrebnim međunacionalnim napetostima koje onemogućuju rješavanje krize u BiH. Uloga države, shvaćene kao organa s najvišim autoritetom u civilnom društvu, i onih koji u njoj obnašaju službe jest da sve aktivnosti usmjeravaju prema općem dobru umjesto da opstanak na vlasti temelje na proizvođenju i održavanju međunacionalnih napetosti.

Zaključak

Govor o čovjeku u bosansko-hercegovačkom društvu može izgledati utopijski i neutemeljen jer se stječe dojam da je upravo čovjek bio najmanje cijenjena sastavnica svih promišljanja i uređenja društvene stvarnosti na područjima koja danas obuhvaća Bosnu i Hercegovinu. Stoljećima njegovo vrednovanje proizlazi iz pripadnosti određenoj religiji, naciji ili ideologiji. Raznovrsnost tih pripadnosti je rijetko kada uzimana kao izvor međusobnog obogaćenja, a puno češće kao razlog za diskriminaciju. Međutim, polazeći od kršćanskog uvjerenja o središnjosti ljudske osobe, stvorene na sliku Božju, na čemu se temelji njezino dostojanstvo i prava, u svim oblicima i strukturama društvenoga života, sva promišljanja i djelovanja koja se inspiriraju na kršćanstvu moraju dati čovjeku primarno i središnje mjesto. Istodobno je to i put za rješavanje međunacionalnih odnosa u BiH, izgradnje zdravog civilnog i političkog društva te uređenja države koja će biti u službi svakog građanina i cjelokupnog društva.

Polazeći od uvjerenja da je bosansko-hercegovačko društvo u

svojem povijesnom razvoju na neadekvatan način ili sa značajnim za-kašnjenjima prošlo procese izgradnje suvremene države, nacionalnog identiteta i suvremenog društva te da postoji paralelizam sustava, u ovom sam promišljanju pokušao naznačiti nužnost zdrave političke filozofije koja bi na ispravan način pristupala stvarnostima kao što su društvo i zajednica, nacija i narod, ili pak domovina i država. Ove dis-tinkcije se čine posebno opravdanima u kompleksnoj zemlji kao što je Bosna i Hercegovina, gdje se u neprestanoj napetosti i sukobu nalaze pripadnosti različitim stvarnostima međuljudskih odnosa, napose pri-padnost određenoj nacionalnoj skupini i političkom društvu. Zdrava politička filozofija, koja bi polazila od ovih razlika, bila bi od pomoći u izgradnji političkog društva u kojem je moguće promicati interes i ciljeve kako različitim zajednicama tako i društva u cjelini. Nadovezujući se na promišljanje o komplementarnosti zajednice i društva, a uvaža-vajući razliku između nacije i političkog društva, jasno je da BiH nije predeterminirana na neprestani sukob između nacionalnog elementa i građanskog društva. Nacionalni identitet triju naroda, sa svim njihovim bogatstvima jezične, povijesne, etničke, kulturne raznolikosti, nije zapreka za izgradnju modernog političkog društva u kojem će biti res-pektiran čovjek kao individualna osobnost, ali i kao pripadnik određe-ne nacionalne skupine.

Koliko god se činilo da je „nacionalno“ odnosno „nacionalističko“ glavni izvor krize u BiH, čime politička stvarnost postaje glavni ge-nerator produbljivanja i prolongiranja kriznih situacija u svim aspek-tima društvenoga života, izlazak iz takve situacije ne bi se smio vidjeti u politikama i rješenjima koja su po sebi anacionalna ili nadnacionalna ili pak u ozakonjenju nadmoći jedne nacije nad drugom kako bi se po-stigao koliko-toliko funkcionalan politički sustav u kojem će konačni rezultat biti istovjetnost nacije i države po modelu Francuske revolu-cije. Neučinkovitost do sada primjenjivanih rješenja po tome modelu ukazuje, s jedne strane, na važnost koju nacionalna pripadnost ima u životu čovjeka u BiH, a s druge strane na temeljnu pogrešku suprot-stavljanja nacije i društva kao međusobno isključivih stvarnosti. U krajnjoj liniji radi se o, za ovu zemlju, pogrešnom i neostvarivom shva-ćanju koje ne razumije specifične razlike koncepata i u biti izjednačava naciju, političko društvo i državu. Za razliku od takvih poimanja, ovdje prezentirana socijalna misao nam omogućava viziju BiH u kojoj se sve tri nacije mogu razvijati kao zajednice sa svojim etničkim, jezičnim, kulturnim i drugim specifičnostima, a da time ne bude ugrožen razvoj cjelokupnog društva. Kršćanska trinitarna teologija koja govori o jed-nome Bogu u trojstvu Osoba, na čiju je sliku čovjek stvoren i kojemu je

sličan po svojoj slobodnoj volji, sposobnosti komunikacije i nadilaženja samoga sebe te sposobnosti da, bez dokidanja vlastite individualne osobnosti, ulazi ne samo u interpersonalni odnos „Ja – Ti“ nego i da izgrađuje daleko širu društvenu stvarnost koja se očituje u doživljaju „Mi“, predstavlja horizont za promišljanje o uređenju međuljudskih odnosa u ovoj zemlji. Ishodišna točka mora biti osoba sa svojim urođenim ljudskim dostojanstvom koja, među ostalim, ima i pravo na svoj nacionalni identitet. Poštujući svrhu društva (postizanje općeg dobra) i narav političke vlasti, moguće je graditi društvene odnose i uvjete koji će pomoći kako pojedincima tako nacionalnim i svim drugim skupinama da lakše i potpunije postignu svoje savršenstvo.

Bosna i Hercegovina se ne nalazi u stanju krize tako dugo vremena zbog nedostatka rješenja za pojedina problematična pitanja ili područja života. Povijesna iskustva drugih naroda i društava pokazuju da se rješenja mogu naći za najrazličitije izazove koji se javljaju u razvoju nekoga naroda ili društva. Ona su često povijesno i geografski uvjetovana i samim time kontingentna. Ali upravo suočavanje s tim izazovima i traganje za rješenjima predstavljaju okosnicu civilizacijskog napretka koji je omogućio da čovječanstvo ide od manje ljudskih uvjeta života prema ljudskijima, makar i uz nesavršenosti i ograničenja svojstvena svim ljudskim tvorevinama. Zametak tih rješenja općenito ne nalazimo u praksi, nego on nastaje u duhu čovjeka koji je sposoban svojim razumom pojmiti prošlost i sadašnjost i projicirati sasvim drukčiju budućnost. Slikovito rečeno, Fichte i Hegel uvijek dolaze prije Bismarcka. Ako se želi naći rješenja za društvenu, posebno političku, krizu u Bosni i Hercegovini, potrebna je prije svega zdrava politička i socijalna filozofija.

THE PERSON AND SOCIETY: ON THE REALITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA FROM THE PERSPECTIVE OF THE SOCIAL PHILOSOPHY OF JACQUES MARITAIN

Summary

Society in Bosnia and Herzegovina has for almost two decades been dominated by a crisis that may be rooted in a moral crisis. In this article we do not discuss the most topical elements of the crisis, but concentrate instead on politics, because the political crisis in society is not just a consequence of unresolved issues regarding relations among different communities; the political reality itself is causing the crisis. Part of the problem is the way politics is viewed, in terms of state, national community and citizenship. For this reason, a healthy political philosophy can play an important

role in the search for a solution to the crisis in Bosnia and Herzegovina. This article has two parts. In the first part we argue that society in Bosnia and Herzegovina has been "handicapped" by its historical development, because it did not fully experience, as most other European states did, the process of building national identity and a modern state, and the transformation from feudal to modern civic society. As a result, we can see a parallel system in which elements of feudal thinking are side-by-side with the forced imposition of the Dayton system. In the second part of the article, we reconsider some basic elements from the field of political philosophy, based on the philosophy of Jacques Maritain. Having in mind the reality in Bosnia and Herzegovina, the author analyses the distinction between community and society. Based on this distinction, the author defines the concept of national community, people and political society, and concludes with a comparison between the concepts of homeland and state.

Key words: *Bosnia and Herzegovina, Jacques Maritain, community, society, nation, people, homeland, state, social philosophy, political philosophy.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-67-76:28
272-67-76:271.2
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2012.

Niko IKIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

NOVA EVANGELIZACIJA U PRAVOSLAVNOM I ISLAMSKOM RAZUMIJEVANJU

Sažetak

Pojam nova evangelizacija je skovan u novije vrijeme. Još je u procesu sadržajnog pročišćavanja unutar katoličke teologije. U ovom članku se prvo traži adekvatan odgovor na pitanje: Što on znači a što ne znači u katoličkom poimanju? Iskristalizirani odgovor služi kao polazište u pojmovno-sadržajnom istraživanju u pravoslavnom i islamskom razumijevanju. Na kraju se povlače određene pozitivne i negativne moguće aplikacije toga sadržaja na bosansko-hercegovačko društvo iz ekumenskog i dijaloškog kuta.

Ključne riječi: evangelizacija, nova evangelizacija, da'wah, islah, džihad.

Uvod

Počeo bih s pitanjem koje postavlja Ante Mateljan u svojem uvodniku časopisa *Crkve u svijetu* s početka 2011. godine, predstavljajući *Smjernice (Lineamenta)* za XIII. Biskupsku sinodu. On je primijetio da se u pripravnom dokumentu za izradu radnog materijala te Sinode nigdje ne spominju ni teologija ni teolozi, pa se pita zar „novoj evangelizaciji“ nisu potrebni ni teologija ni teolozi?¹ O tome koji su razlozi da se u dokumentu ne spominju tako važne sastavnice može se samo nagađati. Možda strah od teologa, možda nepovjerenje prema teologijama, možda propust a možda se od njih nema što dobrog očekivati a najvjerojatnije je da možda ima svega po malo. Neki uspoređuju teologe u Crkvi s ideolozima u državi zato što samo kritiziraju, primijetio je

¹ Usp. Ante MATELJAN, „Nova evangelizacija i teolozi“, *Crkva u svijetu* 46 (2011.), 6. Usp. također Ivo BALUKČIĆ, „Intelektualci i evangelizacija“, *Vjesnik Đakovačko-osječke i Srijemske biskupije* 139 (2011.), 327-330.

beogradski profesor Marko Đurić.² Bilo kako bilo Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu i naši teolozi kolokvijem koji su organizirali pod nazivom „Nova evangelizacija u bosansko-hercegovačkom društvenom okruženju“ i odabranim temama dokazuju da je potrebna „nova evangelizacija“ i da je ozbiljno shvaćaju.

Ovu temu razumijem kao proširenje opće evangelizacije i nove evangelizacije na pravoslavno i islamsko područje u kontekstu eku-menizma i međureligijskog dijaloga na području Bosne i Hercegovine. Da bih mogao istraživati teološko poimanje i utjecaj tih pojmove na ekumenski i međureligijski dijalog, morao sam prvo vidjeti što podrazumijeva središnji pojam u katoličkom poimanju, koje je temeljno polazište.

Skolastički instrumentarij bio bi od koristi, budući da se tada pri formiranju i upotrebljavanju nekog pojma potanko objašnjavalо i definiralo njegovo značenje. Rezultat takva metodološkog pristupa pojmovnom instrumentariju bio je taj da je većina teologa pri upotrebljavanju istoga pojma isto mislila a svi čitatelji su mogli pod upotrijebljenim pojmovima isto razumjeti. Danas imamo pojmovni kaos, posebno na hrvatskom govornom području. Skoro da svaki katolički teolog stvara svoje pojmove i daje im svoje značenje. Rezultat je takve „personalne metodologije“ u stvaranju pojmovnoga instrumentarija hrvatske teološke terminologije našega vremena da često upotrebljавani isti pojam nema isto značenje, te da se vrlo često radi o bliskom ili nijansiranom značenju, a koji puta o udaljenom pa i drukčijem sadržaju. Opisanu terminološku opasnost valja staviti barem na kvadrat kad su u pitanju različite vjeroispovijedi i njihovi opći teološki izričaji, pa tako i o evangelizaciji ili novoj evangelizaciji.

Zato polazim od povjesnog konteksta pojma nova evangelizacija i njegova značenja i smisla koji ima u katoličkom poimanju. Dobiveno značenje i smisao nove evangelizacije pokušat ću tražiti u pravoslavnem i islamskom razumijevanju. Samo se po sebi razumije da ćemo se neizbjegno susretati s novim pojmovima možda s istim ili donekle sličnim sadržajem i osmišljnjem.

1. Povijesna kristalizacija novog pojma

Kršćanska evangelizacija temelji se na Kristovu nalogu „pođite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje svemu stvorenju“ (Mk 16,15). Taj nalog Krist daje potpuno svjestan svojega poslanja od Oca.

² Usp. Marko P. ĐURIĆ, „Pravoslavlje i islam. Pokušaj jednog pristupa“, *Crkva u svijetu* 35 (2000.), 425.

Svijest poslanja dokazuje Isusova tvrdnja: „Kao što mene posla Otac i ja šaljem vas“ (Iv 20,21). Evangelizacija je dakle započela na Pedesetnicu (Duhove) i traje do svršetka svijeta. U tom neprekidnom procesu evangeliziranja bilo je nekih posebno važnih momenata koji su se pretvorili u velike zamahe i impulse evangeliziranja.

Pojam nova evangelizacija uključuje postojanje prijašnjih evangelizacija koje ovaj novi pojam ne negira. Kad je ovdje riječ o prijašnjim evangelizacijama, onda se misli upravo na te posebne impulse. U tom duhu među prijašnjim velikim evangelizacijskim zahvatima valja ubrojiti one koje je u dobroj mjeri omogućio „Pax Romana“ na temeljima grčke helenističke civilizacije koja će prožeti rimske strukture i kulture. *Pax Romana* ovdje označava opće ozračje a manje pravne norme. Novi veliki zamah evangelizaciji omogućio je nadalje „Pax Constantina“ (Milanski edikt), čiju ćemo 1.700. obljetnicu uskoro (2013.) obilježavati. Izlazeći iz katakombe i nošena mirisom mučeničke krvi, evangelizacija je bila vrlo plodna. Posebno veliku evangelizaciju u povijesti Crkve predstavlja pokrštavanje germanskih i nekih slavenskih naroda koja je u dobroj mjeri, iako ne isključivo, započela sa svetom braćom Ćirilom i Metodom. O nekom novom pokušaju nove evangelizacije moglo bi se govoriti također u vrijeme križarskih ratova. U kasnom srednjem vijeku evangelizacija se primarno temelji na skolastičkoj teologiji, koja sustavno postavlja čvrste teološke temelje, koje će tek liberalizam 19. stoljeća jače uzdrmati.

Današnji procesi digitalizacije i globalizacije³ prouzrokovali su snažnu dekristijanizaciju, sekularizaciju, relativizam i indiferentizam, kao i velike migracije u svijetu. Takvi procesi silno doprinose da svjetski mediji stvaraju javno mnjenje pretežito na konzumističkim i hedonističkim temeljima. U takvom ambijentu postavljaju se neka nova božanstva i novi idoli kojima se klanjaju posebno mladi. Iz religioznog kuta promatrano tako se u svijetu proglašava „smrt Boga“ i „svetoga“, smrt svega transcedentnoga i nadnaravnoga, a istodobno se proglašava sloboda samovolje i sl. Evo u takvom svijetu počelo se govoriti o pojmu nove evangelizacije.

Pomalo zaboravljeni pojam evangelizacije smisleno oživljava Drugi vatikanski sabor. Sadržajno o njemu govori cijela konstitucija *Gaudium et spes*, budući da se tamo radi o odnosu Crkve prema svijetu. Ipak pretečom pojma nove evangelizacije možemo smatrati papu Pavla VI. koji svjesno i snažno revalorizira pojam evangelizacije. On je

³ Neki je nazivaju „Pax Americana“, usp. Bernard FILINIĆ, „Počeci Crkve i nova evangelizacija“, *Obnovljeni život* 51 (1996.), 307.

već 1975. god. u apostolskoj pobudnici *Evangelii nuntiandi*, u broju 14 ukazao na veliku važnost evangelizacije u smislu misionarske naravi Crkve, dok je evangelizaciju općenito shvaćao kao glavni cilj svojega pontifikata. To u njegovu pontifikatu simbolično naznačuje uzimanje imena Pavao, koje ističe apostola naroda kao velikog evangelizatora. Nadalje, u istom duhu papa Pavao VI. svjesno mijenja ime Kongregacija za propagandu vjere u Kongregaciju za evangelizaciju naroda. Isti Papa je inicirao da Sinoda biskupa 1974. godine raspravlja o „evangelizaciji u modernom svijetu“.⁴

Papa Ivan Pavao II. je među prvima formulirao, osmislio i prvi upotrijebio novoskovani pojam „nova evangelizacija“ još 1979. god. pri pastoralnom pohodu Poljskoj. Tako navodi Mateljan, dok Anton Bozanić i Ivo Balukčić navode da je isti Papa prvi puta progovorio o novoj evangelizaciji na Haitiju, u Port-au-princeu 1983. god. On svjesno upotrebljava pojam „nova ili druga evangelizacija“ i namjerno izbjegava pojam „re-evangelizacija“, ističe Bozanić.⁵ O istom pojmu Papa govori također na pastoralnim putovanjima po Latinskoj Americi. U formi dokumenta o novoj evangelizaciji blaženi Ivan Pavao II. govori u broju 13. postsinodne apostolske pobudnice *Reconciliatio et paenitentia* od 2. prosinca 1984. O istom pojmu govori na simpoziju europskih biskupa 1985. godine. U apostolskoj pobudnici *Christifideles laici* iz 1988. god. posve jasno gleda novu evangelizaciju kao adekvatan odgovor novonastalim prilikama. Novu ili ponovnu evangelizaciju spominje blaženi Ivan Pavao II. također u enciklici *Redemptoris missio*, od 7. prosinca 1990., posebno u brojevima 3, 33, 36 i dr. U govoru na otvorenju 4. generalne skupštine južnoameričkih biskupa u Santa Domingu 12. listopada 1992. Papa ističe da poziv na novu evangelizaciju prije svega znači poziv na obraćenje.⁶ Novu evangelizaciju kao pojam Papa ne zabilazi ni u enciklici *Fides et ratio* iz 1998. godine. U svim prilikama on ističe novu evangelizaciju kao temeljnu zadaću Crkve na početku 21. stoljeća.

Papa Benedikt XVI. prihvata izazov i pojam nova evangelizacija, koji je iznjedrio njegov prethodnik Ivan Pavao II. Papa Ratzinger je također više puta koristio pojam i objasnjavao te snažno isticao njegovu važnost. Što više pojmu i njegovu sadržaju Benedikt XVI. pridaje

⁴ Teološko pastoralni tjedan 1975. godine je bio posvećen temi evangelizacije. O najnovijim pogledima usp. Anton BOZANIĆ, „Evangelizacija i sadašnja nova evangelizacija“, *Obnovljeni život* 53 (1998.), 144. Usp. Ivo BALUKČIĆ, „Intelektualci i evangelizacija“, 327-330.

⁵ Usp. A. BOZANIĆ, „Evangelizacija i sadašnja nova evangelizacija“, 145.

⁶ Usp. AAS 85 (1993.), 808.

institucionalno značenje. Nakon najave na blagdan sv. Petra i Pavla 29. lipnja 2010. u formi motu proprija („iz vlastite pobude“) svojim apostolskim pismom *Ubi cumque et semper* od 21. rujna 2010. god., koje potpisuje u Castel Gandolfu, ustanavljuje instituciju kojoj je bitni cilj promicati novu evangelizaciju. Tim dokumentom Papa utemeljuje *Papinsko vijeće za promicanje nove evangelizacije* kao novo tijelo u Rimskoj kuriji. Među 19 imenovanih članova nalaze se kardinal Bozanić i nadbiskup Eterović. Novo Vijeće valja gledati kao strukturu svekolike potpore u koordinaciji, razmjeni iskustava i traženju rješenja u svezi s novom evangelizacijom. U obrazloženju svoje odluke Benedikt XVI. ističe da Crkva svugdje i uvijek (*ubicumque et semper*) ima obvezu naviještanja evanđelja. Taj nalog Crkva je dobila preko apostola od Krista koji je prvi evangelizator. To poslanje Crkve je u sklopu različitih povijesnih, kulturnih i civilizacijskih okolnosti tražilo i poprimalo nove oblike i programe, impulse i inicijative evangelizacije, ali uvijek s istom dužnošću i s istim sadržajem da naviješta istoga Krista jučer i danas i uvijek. Stoga papa Benedikt objašnjava da ni danas ne može postojati samo jedna te ista forma nove evangelizacije koja bi vrijedila za sve u Crkvi. Ne postoji jedan recept koji bi vrijedio za sve kršćane. Zato nova evangelizacija poziva sve strukture na traženje novih načina evangeliranja sukladno prilikama vremena i prostora. Nova evangelizacija obuhvaća evangelizaciju već evangeliziranih i još ne evangeliziranih. Papa ističe da samo nova evangelizacija može osigurati produbljivanje čiste i čvrste vjere, što može učiniti da te tradicije dobiju snagu za istinsko oslobođenje. Sasvim sigurno je potrebno obnoviti kršćansku bit ljudskog društva. Preduvjet za to je obnova kršćanske biti zajednica koje žive u tim zemljama i narodima, ističe se u motu propriju osnivanja novog Papinskog vijeća.⁷

Već u najavi utemeljenja novog Papinskog vijeća za promicanje nove evangelizacije 29. lipnja 2010. god. Papa navodi njezina dva bitna razloga, a to je sve veća sekularizacija i sve manji osjećaj za Boga. Papa Benedikt poziva sve strukture Crkve na novu evangelizaciju zbog naglašene anemičnosti, ravnodušja, nezainteresiranosti i nemara u naviještanju, zbog dezorientiranosti današnjeg svijeta, puke deklarativnosti današnjeg kršćanina. Zbog tih razloga nova bi evangelizacija trebala biti svjesna i promišljena, konstantna i organizirana, osobna i komunitarna, privatna i javna, dobronamjerna, plemenita i uvijek iz ljubavi prema Bogu i spasenju ljudskoga roda.

⁷ Usp. BENEDIKT XVI., *Ubi cumque et semper*, na http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_it.html (10. XI. 2011.).

U svojoj apostolskoj postsinodnoj pobudnici *Verbum Domini* od 30. rujna 2010. god. Benedikt XVI. ističe da misijski nalog Crkve proizlazi iz naravi vjere koja uključuje spasenje i oslobođenje svih, koja naviješta Logos nade. Ono što nam je darovano, imamo obvezu prenijeti drugima. Crkva ima poslanje *ad gentes*. Pri kraju svoje pobudnice Papa ističe da naše vrijeme treba biti sve više vrijeme slušanja Božje riječi i nove evangelizacije, osobito u onim narodima gdje je evanđelje zaboravljeno ili trpi ravnodušnost većine zbog proširene sekularizacije.⁸

Papa Benedikt XVI. je u svojoj homiliji 5. lipnja 2011. na zagrebačkom Hipodromu istaknuo da je Crkva u krizi budući da je obitelj u krizi. Ako se nova evangelizacija odnosi na prevladavanje novonastale krize Crkve, onda *eo ipso* mora sadržajno doticati obitelj. Evangelizacija se tiče same Crkve i njezina odnosa prema svijetu u kojem je obitelj njegova jezgra.

2. Smisao nove evangelizacije

Sam pojam *euangelion* označava novu vijest, prvu vijest, radosnu vijest i sl. Kad se sada naglašava nova evangelizacija, ne radi se o novoj radosnoj vijesti, novom evanđelju, novoj vjeri, nego samo o novom načinu naviještanja, novom žaru, novim metodama.

Nadbiskup Salvatore Rino Fisichela, imenovani pročelnik Papinskog vijeća za promociju nove evangelizacije, koje je utemeljeno 30. lipnja 2010. god., već 28. siječnja 2011. objašnjava pojам nova evangelizacija koji smatra „neologizmom“, tj. novom kovanicom ili jezičnom novinom. On ističe da pridjev „nova“ potvrđuje imenicu „evangelizacija“, a da ne krnji njezinu stvarnost. Pridjev se nipošto ne odnosi na sadržaj evangelizacije. U strogom smislu pridjev ne kvalificira prijašnju evangelizaciju kao negativnu ili nevjerodstojnu, iako je potrebno i o tome govoriti. Pojam „nova evangelizacija“ uzet je budući da je potpuno novi kontekst u kojem živimo i u kojem trebamo naviještati. Pridjev „nova“ valja shvatiti kao poticaj novog promišljanja i traganja za novim načinima evangelizacije nepromjenjenoga pologa vjere u novim uvjetima i okolnostima na način novoga govora. U svojem predavanju „Svećenik nove evangelizacije“ u okviru 51. Teološko-pastoralnog tjedna u Zagrebu početkom 2011.

⁸ Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini – Riječ Gospodnja* (Zagreb: KS, 2011.), br. 90-98, str. 155-166, te br. 122, str. 196.

godine naglasio je da je bit ista a izraz drukčiji.⁹

Pojam „evangelizacija“ Drugi vatikanski sabor upotrebljava 31 puta a nijansirani pojam „evangelizirati“ susrećemo 18 puta. O njemu se izravno govorи u *Lumen gentium* u sklopu govora o Crkvi kao Božjem narodu (LG 17), te u dokumentu *Ad gentes* gdje se razvija misiska narav Crkve (AG 1 i 2). Sam pojam koji dolazi od grčkog glagola *euangelizo* znači donijeti ili donositi radosnu vijest, formuliran je već u Starom zavjetu. U povijesti teologije bio je prilično zaboravljen, čak i u vrijeme velikih zamaha evangelizacije. Pojam uključuje više nijansiranih značenja, kao npr. obraćenički proces koji započinje navještajem i traje za života. Nadalje se podrazumijeva posebno naglašeni misionarski analog i svjesno djelovanje kroz pojam evangelizacije. Protestantski teolozi i propovjednici pod istim pojmom naglašeno razumiju slušanje i prihvatanje Božje Radosne vijesti. Vidimo da je pojam evangelizacije vrlo složen proces koji ukratko obuhvaća navještaj evanđelja, prihvatanje i svjedočenje radosne poruke.¹⁰ Kongregacija za nauk vjere u svojoj doktrinarnoj noti od 3. prosinca 2007. god. ističe da evangelizirati ne znači samo poučavati nekom nauku već riječima i djelima naviještati Krista, tj. postati sredstvom po kojem je Krist prisutan i djelotvoran u svijetu. Kongregacija ističe da svaki čovjek ima pravo na evangelizaciju i da je svaki kršćanin dužan evangelizirati. Evangelizacija obogaćuje kako evangelizirane tako i evangelizatore.¹¹ Uz opis ciljeva evangelizacije Ivančić ističe ulogu zajednice kao evangelizatora.¹²

U čemu je evangelizacija nova? Nova je po situaciji u kojoj se nalazimo. Nova može biti po načinu evangeliziranja i po novom oduševljenju naviještanja. Nova po svojemu izrazu, a ne po svojoj biti. Nije nova u svojemu sadržaju, nego u svojemu žaru, metodama i izrazu. Bitna je svrha nove evangelizacije prije svega unutrašnja promjena i

⁹ Usp. Salvatore Rino FISICHELA, „Svećenik nove evangelizacije“, *Bogoslov-ska smotra* 81 (2011.), 528. Više o Fisichelini razumijevanju pojma „nova evangelizacija“ usp. također web stranicu <http://www.molitve.info/index.php/201101285387/NADBISKUP-FISICHELLA-O-NOVOJ-EVANGELIZACIJI.html> (15. XI. 2011.).

¹⁰ Usp. A. BOZANIĆ, „Evangelizacija i sadašnja nova evangelizacija“, 143. Usp. također od istog autora članak: „Evangelizacija i obraćenje – trajni procesi“, *Obnov-ljeni život* 54 (1999.), 111.

¹¹ Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Doktrinarna nota o nekim aspektima evangelizacije* (Zagreb: KS, 2008.), br. 2 i 6.

¹² Usp. Tomislav IVANČIĆ, „Zajednica kao evangelizator i cilj evangelizacije“, *Bogo-slovska smotra* 45 (1975.), 249-258. Usp. također Ratko PERIĆ, „Naša situacija kao mjesto evangelizacije. Summarium“, *Bogoslovska smotra* 45 (1975.), 187-201. Teološko-pastoralni tјedan 1975. godine je bio posvećen temi evangelizacije.

stvarno obraćenje vjernika da postanu svjesni evangelizatori i svjedoci. Cilj je promijeniti osobnu učmalu i javnu konzumističko-hedonističku svijest. Nova evangelizacija ne bi smjela ostati samo na razini katehizacije, koja primarno poučava o vjeri. Nova evangelizacija mora pronaći načine kako ljudi voditi do iskustva vjere, kako ih voditi kroz osobno obraćenje do svjesnog svjedočenja.

Nova evangelizacija često znači suprotstavljanje ovome svijetu, ali također i obranu istine vjere, Božjih zapovijedi i zdravih načela kršćanskog morala, pojašnjava kardinal Puljić u svojoj poruci povodom nove pastoralne i školske 2011./2012. godine. „Sile tame“ danas najviše djeluju preko liberalnih i rušilačkih centara moći koje podupisu vladine i nevladine organizacije, naglašava Kardinal. Pod njihovim utjecajem se sve u javnosti relativizira i ignorira, obezvredjuje i izruguje. Tako se potvrđuje „diktatura relativizma“, koju papa Benedikt često apostrofira, a koja današnjem svijetu rađa „razbojničku bandu“. Zato nam je potrebna nova evangelizacija koja je u nekom smislu „autoevangelizacija“, komentira kardinal Puljić.¹³

Nadbiskup Eterović predstavio je 4. ožujka 2011. u Rimu *Smjernice (Lineamenta)* za redovnu XIII. skupštinu Biskupske sinode koja će se od 7. – 28. listopada 2012. održati na temu: „Nova evangelizacija za prenošenje kršćanske vjere“. Ovaj dokument je samo pripravni materijal koji treba iskristalizirati konačni radni materijal (*Instrumentum laboris*) Biskupske sinode koja djeluje već 45 godina. U dokumentu *Lineamenta* pitanja su razvrstana u četiri grupe: unutrašnje crkvene komunikacije, razlikovanje između nadahnuća Duha i vlastitih nagnuća, potreba nove evangelizacije te razotkrivanje svega onoga što je prijeći. Okvir koji okružuje i uzrokuje novu evangelizaciju je u prvom redu fenomen „sekularizacije“, u kojoj se osjeća gubitak gramatike vjere koji se snažno pokazuje kroz agresivni protukršćanski i protucrkveni relativizam. Drugi fenomen je velika „migracija“ ljudi koja sa sobom povlači mnoga teška pitanja. Treći fenomen je „globalizacija“ po kojoj se snažnim utjecajem, najvećim dijelom preko medijskih sredstava, oblikuje kolektivna svijest primarno na ekonomskim temeljima, koji od BDP-a i progrusa stvaraju nova božanstva.¹⁴ Papa Benedikt XVI. u apostolskom pismu *Ubiicumque et semper* među uzroke ubraja još fenomen otpadništva i ravnodušnosti.

Svi uzroci ostavljaju vidne posljedice budući da mnogi katolici žive nekatolički, tj. poganski, pa imamo moderne krštene pogane koji

¹³ Usp. Vinko PULJIĆ, „Doprinos novoj evangelizaciji“, *Vrhbosna* 35 (2011.), 232-233. Usp. također *Katolički tjednik*, 1. IX. 2011., 7.

¹⁴ Usp. A. MATELJAN, „Nova evangelizacija i teolozi“, 4-6.

sve više prihvaćaju kulturu smrti umjesto života, eutanaziju umjesto rađanja, istospolne brakove umjesto istinske ljubavi, kršćane koji prodaju svoje crkve za „pubove“ i diskoklubove i sl. I ovaku točkicu valja staviti u mozaik naše cjelokupne stvarnosti.

Vratimo se Eterovićevu predstavljanju *Smjernica*. On je istaknuo da i Crkva ima svoju odgovornost za nastalo stanje koje vapi za novom evangelizacijom. Crkva koja evangelizira mora biti evangelizirana. Iz toga jasno proizlazi da nova evangelizacija ima dva bitna smjera. Prvi je smjer *ad intra* prema Crkvi, a drugi smjer je *ad extra* prema vani. Budući da je naviještanje u naravi same Crkve, da je Kristov misionarski nalog bit Crkve, da jednostavno onaj koji vjeruje da je taj pozvan i naviještati... stoga treba prvo pročistiti pojmove i ponašanje u samoj Crkvi, kako bi se drugima moglo staviti pitanje Boga u središte njihova života, kako bi se moglo obrazlagati vlastitu nadu, kako bi se moglo pobijediti strah pred novim izazovima, naglasio je nadbiskup Eterović prema Grdenu.¹⁵

Nove načine nove evangelizacije valja još iskristalizirati. Jedno je pak sigurno, da projekt nove evangelizacije počiva na obnavljanju vlastite vjere u kojoj valja tražiti novi put kako osobno susresti Isusa onako kako ga je životvorno susreo Zakej. Da bi se ostvario cilj valja tražiti nove načine inicijacije u vjeri, te u navještaju i svjedočenju. Očito sama apologija vjere više nije dosta, iako je i dalje potrebna. Nova evangelizacija polazi od sadašnjosti a okrenuta je budućnosti Crkve. Ona je samo nova forma stare koncilske ideje *aggiornamenta* Crkve i tvrdnje *Ecclesia semper reformanda*, tj. da je Crkva uvijek potrebna obnova.

Osnovno obilježje nove evangelizacije moralo bi biti uključivanje svih kršćana i svih struktura Crkve. Evangelizacija mora svjesno prožeti sav život svih vjernika, sve skupine, od mlađih preko obitelji do biskupa i teologa. Nova evangelizacija pojmovno obuhvaća ne samo nekristijanizirane nego i dekristijanizirane, nadalje ne samo u vjeri zalutale ili od vjere otpale nego također prije svega u vjeri klonule i u ravnodušju potonule kršćane. Važno je napomenuti da evangelizaciju ipak valja razlikovati od vanjskih misija Crkve. Ona, vođena i nošena Duhom Svetim, polazi od ukorijenjene dotične kulture u smjeru potpune i cjelovite kristijanizacije.¹⁶

Koliko je navještaj obveza kršćana, pokazuje Pavlov uzdisaj kad

¹⁵ Darko Grden je opširno komentirao apostolsku pobudnicu *Ubi cunque et semper*, usp. „Nova evangelizacija: povratak svetome“, *Mjesečni magazin Glasa Koncila* 2 (2011.), 10-12.

¹⁶ Usp. A. BOZANIĆ, „Evangelizacija i sadašnja nova evangelizacija“, 146-149.

kaže: jao meni ako evanđelja ne naviještam (Gal 2,20). Nova evangelizacija predstavlja novi misionarski izazov za svakog vjernika, ali ona nije potpuno isto što su misije u Crkvi. Naviještati valja riječju i djelom. Karitativno djelovanje Crkve svakako je vid nove evangelizacije. Djelotvorna ljubav često ima veću snagu evangeliziranja od samo izgovorene riječi. Blaženi Alojzije Stepinac je isticao da se ljude može privesti samo djelotvornom ljubavi. Djelotvoran rad Špehar naziva „euharistijom poslije euharistije“.¹⁷ Jedan od mogućih impulsa mogu biti i novi katolički pokreti i nove zajednice,¹⁸ ako se uklope i uključe u zajedničke pastoralne programe Crkve. Svaki vjernik treba postati svjedok Istine (Iv 18,37).

Bez obzira što gore spomenute *Smjernice (Lineamenta)* nisu izrijekom spomenule teologije i teologe, ipak valja naglasiti da je velika uloga općenito katoličkih intelektualaca, a onda i teologa u novoj evangelizaciji. Stoga u ovom procesu treba upravo kršćanskim intelektualcima posvetiti dužnu pozornost. Valja ih odgajati i međusobno umrežavati te s Crkvom povezivati u programe nove evangelizacije, posebice u doprinisu katoličkog duha i ozračja pri kreiranju javnoga mnijenja, pri čemu valja više koristiti medije kao katedru i propovedaonicu evangelizacije, naglašava Balukčić.¹⁹

Slika nove evangelizacije prilično je složena i još uvijek nedovoljno iskristalizirana. Obrisi se ocrtavaju u bitnim starim sadržajima ali novim pristupima, novim metodama, novom oduševljenju i žaru. Novi pristup ne može promijeniti stari polog vjere, ali može otkriti nove vidike istine koji su eventualno do sada bili zamagljeni. Jedan takav novi vidik evangelizacije proširuje njezino poimanje. Evangelizacija je skoro bila poistovjećena s misionarskim nalogom Crkve u smislu naviještanja Radosne vijesti samo ne kristijaniziranim narodima. Nova evangelizacija poprima novi impuls, šire značenje i dublji sadržaj. Misionarski nalog nije zaboravljen, ali se težište nove evangelizacije stavlja na Crkvu iznutra. U tom duhu ona dobiva prvenstveno na osobnoj, onda unutarcrkvenoj i tek onda misionarskoj razini medicinsko značenje ozdravljenja i produbljenja, buđenja i osvješćenja, djelotvornosti i aktivnosti u svijesti izvorne vjere i osobnog odnosa prema

¹⁷ Usp. Milan ŠPEHAR, „Euahristija' poslije euharistije“, *Riječki teološki časopis* 9 (2001.), 143-160.

¹⁸ Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, br. 94.

¹⁹ Usp. I. BALUKČIĆ, „Intelektualci i evangelizacija“, 327-330. Usp. također Pero ARAČIĆ, „Nadolaskom trećeg tisućljeća: zahtjevi i perspektive nove evangelizacije“, *Diacovensia* 8 (2000.), 173-190. Usp također Bonaventura DUDA, „Krštenje i (nova)evangelizacija“, *Bogoslovska smotra* 72 (2002.), 499-520.

Isusu Kristu, snagom Duha Svetoga u Crkvi i u svijetu. Takvo poimanje nove evnagelizacije želimo otkrivati i uspoređivati s pravoslavnim i islamskim razumijevanjem. Pri tome valja naglasiti da nam nije glavni zadatak dublje teološko predstavljanje tih pojmove kod drugih vjeroispovijedi, nego samo otkrivanje njihova sličnog sadržaja kao pretpostavke za njihove aplikacije na ekumenske i dijaloške odnose u BiH.

3. Nova evangelizacija u pravoslavnom razumijevanju

Kao temelj predstavljanju pravoslavnog razumijevanja evangelizacije i nove evangelizacije uzimam „Poruku poglavara Pravoslavnih Crkava“ od 12. listopada 2008. Najviši pravoslavni poglavari su se susreli povodom godine sv. Pavla od 10. do 12. listopada u Fanaru (dio Istanbula) u sjedištu Carigradske patrijaršije. Njihova poruka sadržava 13 točaka. Za našu temu je važno nekoliko točaka koje posebno predstavljam.²⁰

Nadahnuti učenjem i djelom apostola Pavla, pravoslavni poglavari u trećoj točki ističu važnost i obvezu Crkve „misionirati“, pri čemu se oslanjaju na Djela apostolska gdje se kaže: „bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu i po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje“ (Dj 1,8). U istom dokumentu pravoslavni poglavari snažno ističu da evangelizacija obuhvaća evangeliziranje naroda Božjeg, ali i onih koji ne vjeruju u Krista. U tome se osjeća paralela s katoličkim poimanjem *ad intra* i *ad extra* nove evangelizacije ili evangelizacije „dekristianiziranih“ i „nekristijaniziranih“. Evangeliziranje ne treba izvršavati agresivno ili različitim vidovima prozelitizma, već s ljubavlju, razboritošću i poštovanjem prema identitetu svakog čovjeka i kulturnim posebnostima svakog naroda. U tim misionarskim nastojanjima sve pravoslavne Crkve su dužne dati svoj doprinos poštujući kanonski poredak, naglašava se u trećoj točki, u kojoj se ponavlja slični pogledi na evangelizaciju i njezino razumijevanje, koja obuhvaća kako one u Crkvi tako i one izvan Crkve. Slično katoličkom pogledu s obzirom na okolnosti evangeliziranja ističe se da Kristova Crkva danas vrši svoje služenje u jednom svijetu koji se razvija velikom brzinom, koji postaje odveć uzajamno povezan zahvaljujući sredstvima komunikacije i razvoju komunikacijske tehnologije. Međutim, usporedo s tim povećava se i potstotak otuđivanja, podjela i sukoba.

U četvrtoj točki *Poruke* naglašava se da je za kršćane izvor ova-

²⁰ Usp. *Poruku* na <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/998/tekst/poruka-poglavarapravoslavnih-crkvava/> (15. XI. 2011.).

kva stanja čovjekovo udaljavanje od Boga. Svetost ljudske osobe biva opterećena pretenzijama „*individue*“, a čovjekov odnos prema ostaloj božanskoj tvorevini podvrgava se njegovoj utilitarnoj ili zloupotrebno potrošačkoj samovolji, naglašava se u petoj točki, koja pobliže ukazuje na uzroke, koji potiču i dovode do ovakva stanja. Smisao evangelizacije gleda se kako u istraživanju uzroka, tako i u neposrednom sučeljavanju s njihovim tragičnim posljedicama koje ih prate.

Zadnja, 13. točka sastavljena je od više podtočki. Ona treća podtočka iznosi želju poglavara Pravoslavnih Crkava da i, usprkos svim poteškoćama, nastave teološke dijaloge s ostalim kršćanima, kao i međureligijske dijaloge, posebice s judaizmom i islamom, budući da dijalog predstavlja jedini način rješavanja razlika među ljudima, posebno u vremenu kao što je današnje, u kojem svakovrsne podjele, uključujući i one nastale u ime religije, prijete miru i jedinstvu ljudi, ističu poglavari.

Zaokružujući kratko predstavljanje pravoslavne teologije o našoj temi, valja jasno istaknuti da pravoslavna strana službeno i izrijekom ne upotrebljava pojam „nova evangelizacija“, ali iz aktualnog pristupa najviših poglavara tom pitanju može se prepostaviti da načelno ne odbijaju sam pojam i njegov sadržaj. Nadalje se može sa sigurnošću potvrditi identične ili približno slične temeljne poglede kako na razumijevanje evangelizacije kao bitnog poslanja Crkve, tako i na uočavanje sličnih uzroka i njihovih posljedica. Kao potvrdu ove teze spomenimo da pravoslavni poglavari govore o „udaljavanju od Boga“ kao bitnom uzroku, a papa Benedikt ističe „udaljavanje od vjere“. Na pitanje kakva treba biti nova evangelizacija, daju se prilično slični odgovori. Papa Benedikt misli da ona mora biti „svjesna, promišljena, konstantna“ i sl., a pravoslavni poglavari kažu da evangelizacija treba biti „ne agresivna, ne prozelitska, razborita, poštujući identitet osobe i naroda“ i sl.

Slični globalizacijski procesi su zahvatili cijelokupno čovječanstvo, pa i Crkvu koja nije niti može biti neki nedodirljivi otok. Cijelokupnu Crkvu zapljuškuje „tsunami“ relativizma i sekularizacije, koja se pretvara u ideologiju i postaje velik izazov cijelom kršćanstvu.²¹ Zanimljivo je da je teolog Srpske pravoslavne crkve jeromonah Justin Popović još 1974. godine u prvom izdanju svoje knjige *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* napisao da je relativizam u filozofiji europskog humanističkog progrusa morao rezultirati relativizmom u etici. On smatra relativizam ocem anarhizma i nihilizma. Iz svega slijedi da je

²¹ Usp. Jakov JUKIĆ, „Kršćanstvo i sekularizacija“, *Diacovensia* 8 (2000.), 69-87.

etika postala anarhija i nihilizam.²² Njegova predviđanja su se na žalost ostvarila, budući da smo svjedoci anarhije na svakom koraku a etiku i moral skoro da se može susresti samo u knjigama. Kao i nekada tako se i danas osjećaju svuda približno isti uzroci i primjećuju približno slične posljedice. Stoga bi traženje rješenja i novih načina evangelizacije također trebalo postati globalno jedinstveno, što bi se moglo tumačiti dodatnim motivom i potrebom ekumenskog zблиžavanja. Za što plodonosniji učinak nove evangelizacije od velike koristi za cijelu Crkvu bio bi usklađeniji pristup Katoličke i Pravoslavne crkve, naravno uvažavajući sve povijesno-kulturne pa i teološke posebnosti.

4. Nova evangelizacija u islamskom razumijevanju

Smail Balić tvrdi da islam ne pozna stvarni misijski nalog. Svoju tvrdnju temelji na Kur'anu gdje se u petoj suri kaže da oni koji su vjerovali u Alaha i vječni život, među kojima se nabrajaju židovi, sabejci i kršćani, te koji su činili dobra djela, da se oni nemaju čega bojati i da ni za čim neće tugovati (5,69). Naspram monoteističkim religijama islam se razumije kao bolja alternativa, ali ne kao jedini put spasa, napomije Balić. Prema njemu islam teološki ne pozna ni pojam „missio“, ni pojam „misiye“, iako su ih pomalo strukturalno prihvatali po uzoru na kršćane. Nešto slično misijskom nalogu iz islamske perspektiva odgovara pojam „protumisija“, ističe Balić.²³

Ipak ono što kršćani sadržajno podrazumijevaju pod pojmom evangelizacija i nova evangelizacija, ili još šire rečeno pod pojmom misije, to u dobroj mjeri izražavaju tri islamska pojma. To su „da'wah“, „islah“ i „džihad“. Moramo ih malo iz bližega upoznati.

Pojam „da'wah, da'wa, dava“ ili „dave“ prema Glosaru dolazi od arapske riječi „da'wah“. U užem smislu pojam „da'wah“ znači poziv na islam i propagiranje vjere, a u širem smislu znači socijalna skrb i

²² Usp. Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* (Manastir Hilandar, 1995.), 79.

²³ Usp. Smail BALIĆ, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion* (Köln – Weimar – Wien: Böhlau, 2001.), 132-133. Pod naslovom *Islam i kršćanstvo* izdala je Biskupska konferencija Emilie Romagne, objavila izdavačka kuća Kršćanska sadašnjost u Zagrebu 2002., dokument koji ima svoj povod u mnogo-brojnim dolascima muslimana u Italiju. Tamo se sažeto iznose moguće zajedničke podloge dijalogu, uz navođenje i bitnih teoloških razlika, usp. str. 15-35. Ovdje je korisno spomenuti da je *Tajništvo za nekršćane* izdalo dokument pod naslovom: *Stav Crkve prema sljedbenicima drugih religija* (Zagreb: KS, 1985.).

misionarske aktivnosti.²⁴ Složeno i višeslojno razumijevanje pojma također ističe Islamska enciklopedija. Tamo se pojašnjava da se između ostalih značenja pod pojmom „da'wah“ razumijeva i poziv mrtvima da ustanu iz groba na sudnjem danu, kao i poziv na jelo s gostima, nadalje također poziv na molitvu, kao što izriče sljedeći ajet druge sure: „odaživam se molbi molitelja kad me zamoli“, 2,186. Isti pojam također znači poziv u kuću mira onomu koga hoće pozvati (10,25), ili poziv na obdržavanje zakona i sl. Dakle poziv obuhvaća religiozno Božje ljude i proroke koji su pozvani i koji pozivaju da se vjeruje istini islamske religije.²⁵ Kur'an u tom duhu ističe: „istina vam dolazi od Gospodara vašeg i onaj koji se uputi Pravim putom, uputio se za svoje dobro, a onaj koji krene stranputicom, krenuo je na svoju štetu, a ja nisam vaš odvjetnik (10,108)“.

Pojam „da'wah“ široko može obuhvatiti svaku aktivnost muslimana. Ipak „davu“ ili „da'wah“ ne treba gledati kao stup islamske vjere. U Kur'anu se pojam „dava“ ili „da'wah“ pojavljuje u raznim verzijama više od stotinu puta. Prema jednoj disertaciji o višeslojnom poimanju pojma „da'wah“, obranjene u Helsinkiju 2004. godine, čiji je autor Egdunas Raciūs, nije posve jasno koliko je pojam usmjeren nemuslimanima a koliko muslimanima.²⁶ Pozivanje u obadva pravca može se naći u samom Kur'anu. Tako se npr. sura 71, ajet 5-6 može razumjeti u smislu pozivanja muslimana: „Gospodaru moj, ja sam narod svoj i noću i danju doista pozivao, ali ga je pozivanje moje još više udaljilo“. Na drugoj strani pojam svakako uključuje i pozivanje nemuslimana. U suri 3, ajet 104 kaže se: „Neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvraćati, oni će šta žele postići“. U suri 16, ajet 125 nalazimo u najvećoj mjeri misionarski poziv. Tamo se kaže: „Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj, i s njima na najljepši način raspravljam. Gospodar tvoj zna za one koji su zalutali s puta Njegova. No on zna one koji su na Pravome putu“.²⁷ U suri 13, ajet 36 ističe se da se „samo Alahu treba“ klanjati. Sve druge „on poziva na Pravi put“ (23,73). Onima koji ne vjeruju, bit će pokazana „Alahova odvratnost“ budući da su „pozvani da vjeruju a ostali nevjernici“ (40,10). Sura 41, ajet 33 ističe da je najljepše kad se

²⁴ Usp. „Islamski glosar“, *Glosar religijskih pojmovev* (Sarajevo: Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, 1999.), 20.

²⁵ Usp. *The encyclopaedia of Islam II., C-G*, (Brill: Leiden 1991.), 168s.

²⁶ Usp. Egdunas RACIŪS, „The multiple nature of the Islamic da'wa“, disertacija obranjena u Helsinkiju 23. 10. 2004. (Helsinki, 2004.), 31-32.

²⁷ Korišten KUR'AN s prijevodom Besima Korkuta (Sarajevo: El-Kalem, 2005.), str. 280.

čovjek „poziva“ (moli) Alahu, da čini dobra djela i da govori: „ja sam doista musliman“.

Ako ovo kratko promišljanje smijemo zaključiti onda moramo istaknuti da islamsko pozivanje u smislu evangelizacije ipak uključuje *ad intra* i *ad extra*, dakle pozivanje muslimana i nemuslimana na „pravi put“. Dobra djela i molitva prate pozivanje, što se može razumjeti kao svjedočenje vjere. Pojam dakle označava kako islamiziranje nemuslimana tako i produbljenje vjere muslimana. Iz ovog kuta gledano uključuje islamiziranje *ad extra* kao i *ad intra*. Ovakvo razumijevanje pojma „davet“ odgovara katoličkom poimanju „evangelizacije evangeliziranih“ i „neevangeliziranih“.

Još širi islamski pojам koji je povezan s našim pitanjem je „islah“ koji označava obnovu (reformu) koja se prvenstveno odnosi na kolektivno usklađivanje. Izvorni arapski pojам „islah“ znači doslovno nekamo se uputiti, npr. u skrovište, također znači dati nanovo prvotni oblik. U ovom smislu znači povratak prvotnom obliku. U povezanosti s pojmom „da'wah“ uključuje kako pozivanje ili „upućivanje“ nemuslimana na islam, tako pozivanje muslimana na život prema islamu u izvornom obliku.

Dolazimo do trećega pojma „džihad“ i pitamo se je li „džihad“ neka vrsta evangelizacije odnosno islamiziranja? Odgovor na to pitanje uvelike zavisi od pozicije na kojoj se nalazite. U zapadnom svijetu pojam „džihad“ je percipiran kao najbrutalniji način širenja islama mačem i sabljom. Pojam se često razumije kao vjerski rat ili sveti rat. Islamski pisci pak na drugoj strani ističu da se islam širio snagom duha i istine, a ne sabljom i mačem, budući da ga nalazimo i tamo gdje islamski vojnik nikada nije kročio, kao npr. u Indoneziji. Oni misle da je pojam „džihad“ neka vrsta vanjskog odgovora na trijumfalizam Crkve. Ovdje nas više od apologije „džihada“ zanima razumijevanje pojma od islamskih teologa. Oslanjam se na priručnik *Islamska vjeronauka*. Prema njemu „džihad“ je višeslojan pojам. Prvo ga valja shvatiti kao dosljednu primjenu svih islamskih propisa, kako bi zakoni Istine došli do punog izražaja. „Džihad“ nadalje znači aktivnu borbu u društvu protiv svih nastranih pojava prije svega u društvu. Treće u višestrukom razumijevanju pojma „džihad“ valja razumjeti i borbu protiv svih strasti i zabluda. Kao četvrtu valja istaknuti ono posebno prošireno i isticano značenje pojma „džihad“ u razumijevanju obrane vjere, domovine, života i dostojanstva muslimana. Ovako shvaćeni „džihad“ je „fars“, tj. obvezni islamski propis za svakog punoljetnog muslimana i muslimanku. „Džihad“ se teološki vrednuje kao „ibadet“, što predstavlja obvezni i neobvezni, javni i tajni, vanjski i nutarnji, formalni i ne-

formalni oblik pobožnosti. „Džihad“ dakle obvezuje na borbu snagom vjere i vjerske pobožnosti svaku punoljetnu i zdravu muslimansku osobu u slučaju ugroženosti vjere i domovine, života i dostojanstva muslimana. „Džihad“ obvezuje svakog muslimana da se bori oružjem i svakim raspoloživim sredstvom u obrani i zaštiti navedenih vrijednosti. Prema ovome „džihad“ valja shvatiti kao vjeru i akciju, kao borbu na Božjem putu, koja svakom muslimanu treba biti preča čak i od roditelja. Takvi borci zaslužuju najveće nagrade. Poginuli u borbi na Božjem putu su „šeħidi“. Spremnost na „džihad“ uz Božju pomoć jamči opstanak islama i muslimana, završava svoje predstavljanje „džihada“ Bilal Hasanović.²⁸

Zaokružujući kratki pregled u islamskom shvaćanju onoga što se u katoličkom poimanju razumije pod pojmom evangelizacija i nova evangelizacija mora se na kraju istaknuti da se pojmovi dakako *expressis verbis* ne pojavljuju, ali da se mogu naći slični sadržaji kojima se daje različito nijansirano značenje. Islamsko „pozivanje“ ili „upućivanje džihadom“ ili na drugi način ima svoje dodirne točke s evangelizacijom i misijama.

5. Izazovi nove evangelizacije u BH društvu u ekumensko – dijaloškom pogledu

S katoličke strane neosporna je podrška međureligijskom dijalogu. Evo samo dva dokaza: Papa Benedikt XVI. vrednuje dijalog, susret i suradnju kao bitne dijelove i načine naviještanja.²⁹ Prema njemu su sve religije pozvane dati svoj doprinos zajedničkom dobru. S druge strane neka bude spomenuto da je na svojemu 12. redovitom zasjedanju od 5. do 26. listopada 2008. god. Biskupska sinoda preporučila, gdje je prikladno i korisno, promicati susrete između kršćana i muslimana.³⁰

Gdje je to prikladno i korisno ako ne u BiH. Bosna i Hercegovina je zemlja različitih kultura i vjeroispovijedi. Kulture ne smiju biti zapreka naviještanju izvorne religije, budući da svaka autentična kultura, da bi bila uistinu za čovjeka, treba biti otvorena transcedenciji. Benedikt XVI. u pobudnici *Verbum Domini* ističe uz naglašavanje potrebe evangelizacije kultura, da Riječ Božja očituje „interkulturalnu narav“, koja je sposobna susresti i učiniti da se susretnu različite kulture.³¹

28 Usp. Bilal HASANOVIĆ, *Islamska vjeroučna (osnovi)* (Visoko, 1993.), 191-192.

29 Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, br. 92 te br. 117.

30 Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, br. 118.

31 Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, br. 109-114.

Ovo posebno vrijedi za ekumenizam ali i za međureligijski dijalog.

Ako su različite kulture „interkulturne“ naravi onda različite religije još više imaju „interreligijske“ naravi, te bi se i one, usprkos ogromnim dogmatskim razlikama, mogle i morale susretati na trascendentnom i antropološkom religioznom području. Nova evangelizacija, kao i pojam „islah“ trebali bi biti poziv i poticaj međureligijskom dijalogu i međureligijskoj teologiji. Kako međureligijski dijalog tako i međureligijska teologija morali bi biti vidno razlučeni od svakog sinkretizma i svakako još dublje razrađeni i povezani.³² Trojica posljednjih papa bezrezervno podržavaju međureligijski dijalog kao veliki doprinos miru u svijetu.

Bosna i Hercegovina je puna stranputica. Tako je i ovdje moguće naznačene pojmove krivo razumjeti i interpretirati. Kriva interpretacija i polovično razumijevanje naznačenih pojnova nove evangelizacije te pojnova „da'wah“, „islah“, a posebno „džihad“ mogla bi biti veliki izazov BH društvu. Ako bismo evangelizaciju s islamske strane shvatili samo kao „re-islamizaciju“, s pravoslavne strane samo kao „re-pravoslavizaciju“, s katoličke strane samo kao „re-katolicizaciju“, moglo bi u BH društvu doći do svjetskog prvenstva u religijskom natjecanju u kojem bi izgubile sve Crkve i vjerske zajednice, kao i svi vjernici ove zemlje. Moglo bi doći do misionarske eskalacije koja bi nezaustavljivo vodila do sukoba vjera i kultura, što bi direktno vodilo do sukoba civilizacija.

S pozitivne strane ispravno shvaćena evangelizacija u svim njansama i pojavama, ali utemeljena na vjeri, nošena Duhom, polazeći od nutarnje obnove vjere i života po vjeri (*ad intra*), takva evangelizacija se vraća svetom izvornom obliku, takva prizna Božju transcendenciju. Takva evangelizacija omogućuje susret Boga i u Bogu čovjeka kao Božje stvorenje, što prepostavlja odnos vjere prema Bogu i odnos ljubavi prema čovjeku. Ako nam uspije takva nova evangelizacija u svojem temeljnem sadržaju i ovakvom razumijevanju, iako u različitim religioznim tradicijama i pod različitim nazivima, onda se neće imati straha od drugoga i drukčijega. Tako shvaćena evangelizacija bit će most na kojemu će se susretati vjere i međusobno obogaćivati vjernici. Tako shvaćena evangelizacija može biti temelj tolerancije i međureligijske teologije.

³² Usp. Niko IKIĆ, „Međureligijski dijalog i međureligijska teologija!?", *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 225-235.

Umjesto zaključka

Završavam s jednim zanimljivim pogledom o toleranciji čak s kraja 12. stoljeća i jednom konstatacijom iz našeg vremena. Zanimljiv pogled o toleranciji u odnosu na ljude druge vjeroispovijedi oslikavaju riječi pape Inocenta III. u konstituciji *Licet perfidia Iudaeorum* od 15. rujna 1199. god. Druga vjeroispovijed ovdje je židovstvo. Papa polazi od toga da židovstvo treba višestruko kudit, ali ih vjernici ne smiju tlačiti. U onome što im je dopušteno ne bi smjeli trpjeti nikakva ograničenja. Inocent im iskazuje svoju zaštitu i određuje da ih nitko od kršćana bez njihova pristanka ne smije dovesti na krštenje. Nadalje, zabranjuje kršćanima da ih se povređuje kao osobe, da se oduzima njihova imovina, da ih se prisili na mijenjanje običaja. Nadalje, neka ih nitko bičevima ili kamenjem ne uzinemiruje u slavljenju njihovih blagdana. Također neka nitko ne oskvrnjuje njihova groblja, niti da za novac iskapa već ukopana tijela. Koji se ne budu držali ovih odredaba, bit će izopćeni, završava papa Inocent III., koji kao da je iz 12./13. st. unaprijed gledao što će se događati u BiH na kraju 20. stoljeća.³³

Završnom konstatacijom želim naglasiti da sve Crkve i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini početkom 21. st. izvanjski proživiljavaju svoju renesansu, a iznutra svoju krizu. Kriza se odnosi i na evangelizaciju. Da nije tako, ne bi nam bilo potrebno govoriti o novoj evangelizaciji.

NEW EVANGELIZATION ACCORDING TO ORTHODOX AND ISLAMIC UNDERSTANDING

Summary

The concept of "new evangelization" is relatively new. The substance of the concept is still in the process of "fine-tuning" within Catholic theology. In this article we try to explain what this concept means and what it doesn't mean in the Catholic understanding. This explanation serves as the starting point for studying the concept and content of "new evangelization" in orthodox and Islamic belief. In the conclusion we point out some positive and potentially negative applications of "new evangelization" to society in Bosnia and Herzegovina from the point of view of ecumenism and dialogue.

Key words: evangelization, new evangelization, da'wah, islah, jihad.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

³³ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoredu* (Đakovo: UPT, 2002.), br. 772-773.

UDK: 272-528
Pregledni rad
Primljeno: listopad 2011.

Želimir PULJIĆ
Jurja Bijankinija 2
HR – 23000 Zadar
zelimir.puljic@du.t-com.hr

PUČKA POBOŽNOST I LITURGIJA PREMA CRKVENIM DOKUMENTIMA¹

Sažetak

U članku se govori o čovjeku koji traga za smisлом i značenjem. Iako znanstvenici opisuju čovjeka kao biološko, psihološko, razumno, političko, ekonomsko, moralno, religiozno, tehničko, povijesno, utopijsko i estetsko biće, on je tajna beskrajna. Kad je govoriti, misliti, osjećati se slobodnim, voljeti i biti religiozan. A religiozni problemi uvijek su suvremeni, a ne „natražni“, životni, a ne „otudujući“. I humani. Zbog toga se i govori o čovjeku kao o „osobitom stvorenju i religioznom biću“.

U članku se zatim donosi dio predavanja koji je autor održao na Sinodi biskupa 2001. o pučkoj pobožnosti koja je imala važnu ulogu u prenošenju vjerskih i moralnih vrednota, kao i u stvaranju kulture i povijesti hrvatskog naroda. Isti raznovrsni oblici pučkih pobožnosti, koji su i danas nazočni, imali su važnu ulogu u teškim vremenima protuvjerskih ideologija, poput one marksističke. Iako pučka pobožnost nije „ključ nove evangelizacije“, ne treba je otpisivati „puritanskim duhom“ kao da bi ona bila samo folklor ili praznovjerje, ili pak neki nadživjeli oblik poganskih obreda. Ona je izraz iskonske kršćanske vjere i onda kada je alternativna liturgijskim oblicima. U tom vidu nalaže se biskupima neka „bdiju nad različitim oblicima pučke pobožnosti s crkvenim osjećajem“ („Ecclesiae imago“ 1973.).

*U trećem dijelu članka govori se o crkvenim dokumentima koji govore o pučkoj pobožnosti prije i poslije II. vatikanskog sabora. Posebice o liturgijskoj konstituciji *Sacrosanctum Concilium* koja u duhu pastoralne razboritosti „uskladuje, a ne suprotstavlja“ liturgiju i pučku pobožnost. Dapače, preporuča „sve pobožne vježbe kršćanskog puka ukoliko su sukladne zakonima i propisima Crkve“ (SC 13). Crkva, naime, smatra potrebitim upoznati vrednote pučke pobožnosti, štititi njezinu iskonsku bit, čistiti je od nepotrebnih naslaga, osvjetljivati je tekstovima Svetoga pisma, te usmjeravati je i ne suprotstavljati svetoj liturgiji. U tom vidu izdan je Direktorij pučke pobožnosti u kojem je Crkva izrekla „svoje poštovanje prema pučkoj pobožnosti“. U njemu je opisana narav*

¹ Predavanje je održano u sklopu pastoralnog kolokvija Hrvatske provincije svetoga Jeronima u Zagrebu, 6. rujna 2011. Naslov kolokvija bio je: „Naša pastoralna današnjica i Providnost otvorena sutrašnjica“.

i bît, principi i jezik pučke pobožnosti, kao i potreba harmonične usmjerenoosti s liturgijom koja je „vrhunac i izvor“ svakoga kršćanskoga slavlja.

Ključne riječi: čovjek, smisao, religiozno biće, osobito stvorenje, tajna beskrajna, pučka pobožnost, protuvjerske ideologije, nova evangelizacija, folklor, praznovjerie, *Sacrosanctum Concilium*, pastoralna razboritost, liturgija i pučka pobožnost, Direktorij pučke pobožnosti.

Uvod

Uvaženi francuski političar Jacques Delors izrekao je prije skoro dvadeset godina, 6. veljače 1992., rečenicu koju se kasnije u više navrata ponavljalo i citiralo: „Europa treba dušu. Ako joj tijekom sljedećih deset godina ne uspijemo dati dušu, vratiti duhovnost i otkriti njezino značenje, izgubit ćemo Domovinu!“ Jacques Delors je, znamo, bio u tri suslijedna mandata predsjednikom Europske komisije (6. 1. 1985 – 6. 1. 1995.) koja je pod njegovim predsjedanjem provela nekoliko važnih reformi glede procesa europskih integracija. Njegov nasljednik i imenjak, Belgijanac Jacques Santer, ponovio je sličnu misao šest godina kasnije: „Za dati dušu Evropi nije dovoljno prisjetiti se načela pomirbe, pravde i solidarnosti, slobode i ljudskog dostojanstva. Valja uočiti, uvažiti i prihvati kako religijski i filozofski sustavi i stavovi imaju važnu ulogu u životu ljudi i u stvaranju identiteta.“

Prikladno je citirati tu dvojicu europskih javnih djelatnika kršćanske orijentacije na početku teme o kojoj se ovdje govori. A riječ je o „revaloriziranju tradicionalnih oblika naviještanja“, iliti drugim riječima rečeno o „pučkoj pobožnosti“. Ne bih htio stvar simplificirati pa govoriti kako je to ta „duhovnost“ koju je Delors priželjkivao vratiti Evropi. Ali, zasigurno spada u „religijske i filozofske sustave i stavove“ za koje je njegov nasljednik Santer rekao da ih valja „uočiti, uvažiti i prihvati“ jer imaju važnu ulogu u životu ljudi i u stvaranju identiteta.

1. Čovjek je osobito stvorenje i religiozno biće

Kada se pak govori o pučkoj pobožnosti, zapravo se na indirektnačin govori o čovjeku koji se oduvijek pitao i tragao za svojim korijenima, za smislom, za značenjem². Znanstvenici su ga u tom smislu opisivali kao biološko, psihološko, razumno, političko, ekonomsko,

² Usp. Raymond F. GALE, *Who are You? – The Psychology of Being Yourself* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974.). „In this book Gale describes the challenging task of becoming and growing, and explains why every self-accepting, self-actualizing individual must participate in this lifelong adventure to achieve an integrated, authentic identity.“

moralno, religiozno, tehničko, povjesno, utopijsko, estetsko, otvoreno, nesigurno biće. Moglo bi se u nedogled nabrajati „umotvorne“ pojmove izrečene o njemu. Svaka od spomenutih riječi - definicija izražava poneku njegovu mogućnost. Ali, sve zajedno zbrojene ne obuhvaćaju čovjeka u potpunosti. Čovjek je, naime, tajna. Tajna beskrajna³. Njegova izvanska pojava navodila je mnoge da o njemu razmišljaju temeljem nekih njegovih vidljivih obilježja. Tako su ga nazivali „homo somaticus, sapiens, volens, loquens, socialis, culturalis, dialogans, faber, ludens i homo religiosus“.⁴ Kad je u pitanju ovaj posljednji opis, onda nam se čini da smo na području punom nejasnoća; na pučini oceanskoj gdje se obrisi čvrstoga jedva i naziru, a pogled se gubi u beskraju nedokučivoga i nedokučenoga. No, zamršenost pitanja produbljuje se još više zbog činjenice što svi govore kako je čovjek „vrhovna vrednota“, kako njegovo „dostojanstvo“ valja braniti, poštovati i promicati. Jer, on ima „neotuđiva prava“. I dok se u tomu slažu ljudi različitih političkih i ideoloških opredjeljenja, prije ili kasnije pojave se pitanja: Zašto je čovjek takva vrednota, dapače vrhovna vrednota?! Otkuda mu takva prava koja mu se ne mogu oduzeti?! Ako je on samo materijalan, otkuda mu dostojanstvo koje druga živa bića nemaju?! Zašto se čovjeka ne smije upotrebljavati kao „sredstvo“ za postizanje određenih ciljeva?! Zašto ga se treba smatrati vrhovnim dobrom, neusporediva dostojanstva, kao krunu svih stvorenja?! Postoji li nešto u njemu što ga čini sasvim drukčijim od drugih bića?! I što je to?

Tim zamršenim i teškim pitanjima bavili su se veliki umovi povijesti. Ne kanim ovdje predstavljati antropologiju ljudske misli, a niti prodirati u dubinu velikoga i „neodgonetivoga otajstva“. No, želim otkloniti mišljenja onih koji, zbunjeni komplikiranošću njegova bivstva, vele da čovjek „nije ništa drugo nego obična, malo inteligentnija životinja“, „sklop materijalnih čestica“, „proizvod prirode i njezinih sila“ (Hume, Helvetius, Feuerbach, Marx, Lenjin, Comte, Spencer, Freud, ne-

³ Usp. Alexis CARREL, *Čovjek nepoznanica* (Zagreb: Hrvatska naklada, 1941.), 28: „Odista naše neznanje seže duboko. Najveći dio pitanja, koja su sebi postavili istraživači čovjekove biti, ostao je bez odgovora. Čitava područja našeg unutrašnjeg života još su uvijek nepoznata. Znamo da smo tvorevina iz tkiva, organa, soka i svijesti. Odnos između svijesti i moždanog staničja međutim još je uvijek za nas tajna.“

⁴ Usp. Battista MONDIN, *L'uomo: chi è? – elementi di antropologia filosofica* (Milano: Massimo, 1977.). Knjiga ima 380 stranica i solidno je enciklopedijsko djelo o čovjeku kojeg je autor obradio fenomenološki i metafizički. U svezi s opravdanjem naslova „homo religiosus“ usp. str. 257-292. „Una manifestazione tipicamente umana e la religione ... essa si impone come una costante dell' essere umano anche se non è coltivata da tutti gli individui della specie.“ (str. 257).

opozitivisti i strukturalisti). Po tom shvaćanju čovjek ne bi bio ništa drugo doli „epifenomen materije“, „posljednji proizvod i najsavršeniji čin evolucije materijalnoga“ (Darwin), „proizvod socijalnih, povijesnih i ekonomskih uvjetovanosti“, kako se često čuje u svijetu suvremene znanosti i tehnike.

1.1. Čovjek je osobito stvorenje u svijetu

Tko je onda čovjek? Je li on materijalno biće, životinja koja se razlikuje od drugih samo malo većom savršenošću i komplikiranošću fizičkih, psihičkih i intelektualnih sastavnica? Ili možda ima nešto u njemu što ga razlikuje sasvim od drugih živih bića i čini ga „posebnim stvorenjem“?! Postoji li u njemu duh, duša koja ga čini inteligentnim i slobodnim, sposobnim nadživjeti ovozemaljsku smrt?! Kad ga se uspoređuje s drugim živim bićima, posebice sa svijetom životinja „višega ranga“, otkrivaju se zapanjujuće sličnosti. Ali, i još veće razlike. Sa živim stvarima vežu ga zajednički zakoni života po kojima živi poput biljke i životinje određenim biološkim ritmom: rađa se, razvija, zrije, stari i umire. I tu zapravo nema nikakve razlike. Sa životinjskim svijetom ima osjećajni život i vitalne potrebe da se hrani i preživi. Na tom području moglo bi se čak ustvrditi kako je čovjek „siromašniji“ u usporedbi sa životnjama jer mu nedostaje „savršenstvo“ instinkta kojima su obdarene životinje.

Tako je, eto, iz biološke perspektive čovjek „obična životinja“. No, je li on samo životinja, pa makar bila i višeg ranga?! Ipak nas neke stvari prisiljavaju o čovjeku razmišljati kao o „posebnom stvorenju“. Najuzvišenije kod čovjeka jest činjenica što je kadar govoriti, misliti, osjećati se slobodnim, voljeti, biti religiozan, te zaključivati unutarnjim moćima srca i savjesti što je dobro, a što loše. Nosi, naime, u srcu upisan moralni zakon kojem mu se valja pokoravati. I kad se iz te perspektive promatra čovjeka, otkrivamo kako su to zapravo „kvalitete“ koje ga svrstavaju u sasvim drugu sferu života. I čine ga ne samo „običnim živim bićem, već sasvim posebnim. On je č o v j e k (čelo-vjek).

On je najprije biće koje razmišlja, prosuđuje i zaključuje. Ni jedno drugo živo biće nije to kadro uraditi. Ima još jedna „čudesna“ činjenica kojom se čovjek služi bez poteškoće: on je, naime, sposoban zamišljati i apstraktne stvari. On je kadar misliti o dobroti, mudrosti, pravdi, miru. Čovjek ne samo misli, već i govori. On je uz to slobodan. Sloboda ga izvlači iz „kaveza determinizma“ i osposobljava ga „ispisivati stranice povijesti“. On je sposoban stvarati i transformirati, prela-

ziti iz svijeta „nature“ (naravi) u svijet „kulture“. Civilizacija započinje tek s čovjekom jer nema povijesti tamo gdje nema razuma i slobode.

1.2. Čovjek je religiozno biće

Postoji još jedno tipično ljudsko područje, a to je njegova religioznost. Čovjek je u svojoj biti religiozno biće. Nema plemena, ni naroda koji bi bili „nereligiozni“. Isto vrijedi i za moralnost, za moralni osjećaj. I on je prisutan u svim kulturama: „Ima stvari koje su dobre, koje treba raditi; ali, ima i loših stvari koje treba izbjegavati.“ Tog osjećaja za moralno vrednovanje ne nalazimo kod životinja. One ne mogu zaključivati, već čine ono što im instinkt nalaže. Čovjek dijeli „epite te“ dobra ili lošeg stvarima oko sebe. On opisuje i kvalificira lisicu kao „lošu jer jede kokoši“, a janje naziva „dobrim jer ne nanosi štetu“ drugim životnjama.

Ima još nešto što ga čini skroz na skroz različitim od „drugih svjetova“, svijeta biljaka, životinja i minerala. On posjeduje nešto uz pomoć čega može reći „JA“: ja mislim, ja osjećam, ja vjerujem. Izgovoriti „JA“ može samo čovjek. Druge životinje istina žive, ali nisu svjesne kako žive. One žive u nekoj vrsti „životnog sna“, kako je netko zapisao. A čovjek je svjestan svega što se oko njega događa. Na koncu ovih kratkih refleksija o čovjeku pitamo se je li sličnost, odnosno razlika između čovjeka i životinje samo kvantitativne naravi („čovjek je samo malo sa vršeniji proizvod evolucije“), ili je u pitanju i kvaliteta („čovjek je kvalitativno različit od životinje“). U procesu hominizacije (od prije desetak milijuna godina), u danom trenutku „dogodio se lom“ i pojavio se čovjek. Kad se to dogodilo, teško je reći. Ali se s tim događajem pojavljuju tipični obrisi čovjeka što kod životinje ne nalazimo. Čovjek proizvodi oruđe i oružje, s obredom i pjetetom pokapa svoje mrtve, slika svijet i životinje veličanstvenim bojama po šipljama. I to je taj „prijelaz“ iz životinjskog u ljudsko carstvo iz prirode, „nature“ u „kulturu“.

Zbog toga je čovjek skroz različit od životinje, iako ga s tim svijetom vežu mnoge morfološke veze. Kad životinje zadovolje svoje potrebe, zadovoljne su i ne traže više. Čovjek, naprotiv, nije nikada sasvim zadovoljan: želi upoznati više, steći više dobara, tražiti nove putove. Postoji nešto u njemu što ga tjera da istražuje, gradi, stvara. „Ljudskom srcu uvijek nešto treba, zadovoljno nikad posve nije; čim željenog cilja se dovreba, sto mu želja opet iz njeg klije“ (Preradović). Upravo njegove „bezgranične moći“ nameću religioznu problematiku. A da bi se potpuno ostvario i bio sretan, njemu je potrebno neograni-

čeno Biće. Cijelim svojim duhovnim moćima čovjek teži prema Bogu koji se postavlja kao posljednja svrha njegovih traženja i smiraj njegovih nemira: „Za sebe si nas stvorio, o Bože, i srce naše nema mira dok ne otpočine u tebi“ (sv. Augustin). Zato su religiozni problemi uvijek i suvremeni, a ne „natražni“, životni, a ne „otuđujući“. I humani. Istina, nisu religiozna pitanja jedina s kojima se čovjek mora suočiti. Život nosi sa sobom i mnoštvo drugih problema od kojih su neki stalno prisutni i neposredni, kao na primjer potreba kruha i zaposlenja. No religiozna pitanja spadaju među najvažnija, jer se oko njih vrti sudbina svakog pojedinca.

1.3. Religiozni, nereligiozni i antireligiozni odgovori čovjeka

Valja odmah naglasiti kako je religiozna stvarnost vrlo kompleksna, jer je čovjek kompleksno biće. S pravom je Charlotte Bühler zapisala kako je čovjek velika enigma, tajna i otajstvo. („Er ist dazu bestimmt ein ewiges Mysterium zu bleiben“). I nijedna znanost, ni teološka, a ni filozofska, niti bilo koja druga ljudska znanost ne može ga u potpunosti objasnitи. Osim na uštrb njegove cjelovitosti svodeći ga na uobičajenu formulu redukcionizma: „Čovjek nije ništa drugo, nego...“ Ono što se, međutim, sigurno može ustvrditi, religija se javlja s čovjekom. Ali, nemoguće ju je rekonstruirati kao nešto što je „čovjek načinio“. Isto onako kao što psihologija ne može reproducirati i stvoriti jezik koji se također rađa s čovjekom.

Ne kanim ovdje objašnjavati zašto se jednom pridaje velika važnosti religioznim stavovima, a drugi put se religiju i sve što je s njom povezano omalovažava. Prisjetimo se npr. srednjeg vijeka i XX. stoljeća: u jednom povjesnom razdoblju religija je bila matrica kroz koju se sve vrednuje i čita, a u drugom religiju se smatra natražnim elementom i kočnicom napretka pa je treba eliminirati, „dokusuriti“.

Polazna točka našeg psihološkog razmišljanja o religioznosti jest ambivalentnost i problematičnost ljudske situacije. Na takvu situaciju „egzistencijalne napetosti“ čovjek može odgovoriti na religiozan i na nereligiozan način. *Religiozno* odgovara onaj koji u tom procesu osmišljavanja i traženja odgovora transcendira ovaj biološki, logičnoracionalni, eksperimentalni svijet i „ide dalje“, ide „u dubinu“ i traži posljednje značenje. I kad se dogodi taj prijelaz iz životne situacije u sferu nečeg „radikalno drukčijeg“, onda govorimo o religioznom iskuštu. Zapravo čovjek svjesno i nesvjesno traži osmišljenje svojega postojanja. On je biće koje se po svojoj konstituciji pita i traži zadovoljava-

vajuće odgovore na posljednja pitanja. Religija je jedna od tih napora u „traženju smisla“.

Druga vrsta odgovora jest ona *nereligiozna* koja ne pravi iskorak prema „onom drugom“, već u okviru biološkog - logičnog - racionalnog svijeta izabire neke „vrednote“ u kojima nalazi dovoljno snaže da prebrodi pozitivno takve probleme. Slikovito to ovako izgleda: isti čovjek pita, otkriva i apsolutizira neke vrednote u životu, kao npr. pravdu, ljubav, ljepotu, umjetnost slobodu, altruizam i njima zadovoljava brojna životna pitanja.

Uz religiozne i nereligiozne postoje i oni antireligiozni odgovori kad se Boga niječe i bori se protiv njega jer ga se shvaća kao opasnog konkurenta ljudske sreće, kao antagonist koji ograničava slobodu, kao „biće“ koje je sebi prisvojilo sve one kvalitete koje pripadaju čovjeku, govorili su i pisali Marx, Nietzsche, Feuerbach i Freud. I zato su se borili protiv Boga i protiv religije u svakom izrazu i rastvoru. Feuerbachova je npr. strastvena nakana bila „ljudi od teologa učiniti antropozima, od teofila filantropima, od kandidata onosvijeta uporištima ovosvijeta, od religiozne i političke služinčadi nebeske i zemaljske monarhije i aristokracije slobodnim i samosvjesnim građanima Zemlje“. A Marx, koji je religiju prezirivo nazivao „aromom i opijumom naroda“, „uzdahom potlačenog stvorenja“, vjerovao je kako će radi ponovnog uspostavljanja istinske čovjekove ljudskosti religija biti prevladana dokidanjem izopačenih odnosa u kojima je utemeljena.

2. O pučkoj pobožnosti na Sinodi biskupa 2001.

Na X. redovitoj sinodi biskupa u Vatikanu, koja je imala radni naslov „Biskup poslužitelj evanđelja Isusa Krista za nadu svijeta“, a održana je tijekom listopada 2001., u srijedu 3. listopada 2001. nastupio sam kao predstavnik HBK-a i govorio o pučkoj pobožnosti.⁵ Naime, u točki 115. radnog dokumenta Sinode pisalo je kako „biskup mora pokazivati osobitu pozornost prema različitim oblicima kršćanske pučke pobožnosti, kao i prema njezinu odnosu s liturgijskim životom Crkve“. Budući da je pučka pobožnost odigrala važnu ulogu u prenošenju vjerskih i moralnih vrednota, kao i u stvaranju kulture i povijesti hrvatskog naroda, smatrao sam uputnim reći nekoliko riječi o tomu. Tada nisam ni znao da je i Kongregacija za bogoslovje toj tematiki posve-

⁵ Vidi, SYNODUS EPISCOPORUM BOLLETTINO, X ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, 30 settembre-27 ottobre 2001, Mons. Zelimir PULJIĆ, [00071-01.04] [in050] [italiano]

tila veliku pozornost na svojim plenarnim skupštinama, što je urođilo uređivanjem Direktorija koji je ista kongregacija objavila u prosincu 2001. godine, a Kršćanska sadašnjost prevela i objavila 2003.

Što sam govorio u tom kratkom interventu 3. listopada 2001.? Rekao sam kako su različiti oblici pučkih pobožnosti bili, a još su i danas nazočni u hrvatskim biskupijama. One su imale vrlo važnu ulogu u prijenosu vjerskih, moralnih i kulturnih vrednota, osobito u teškim vremenima okupacije i protuvjerskih ideologija, poput one marksističke. Zbog toga učinilo mi se korisnim reći nešto o ovoj temi. U izlaganju iznio sam nekoliko povijesnih podataka, te donio različita tumačenja nastanka pučke pobožnosti. Opisujući Crkvu kao „Božji narod koji je obdaren vjerničkim osjećajem“, dogmatska konstitucija o Crkvi, LG, opsuje njezin kulturni dio pa veli da narod ostvaruje vjeru u liturgijskoj i izvanliturgijskoj kulnoj dimenziji koje naziva „pobožnim vježbama i pučkom pobožnošću“.

Donoseći nekoliko povijesnih crtica, istakao sam da je već u samim počecima u Crkvi uz onaj službeni liturgijski dio bilo puno i izvanliturgijskih oblika pobožnosti, kao npr. hodočašća u Svetu Zemlju, pohod grobovima apostolskih prvaka i mučenika gdje nalazimo prve pobožne napise i zavjete. Rekao sam također što je pridonijelo procvatu pučkih pobožnosti. Liturgija npr., koja je u to vrijeme bila odraz ukusa i potreba klerika, monaha i kanonika, nije bila prikladna za običnog čovjeka pa je on sa svoje strane tražio „prikladnije oblike pobožnosti“. Valja također imati na umu da latinski jezik novi pridošli barbarski narodi nisu smatrali svojim, pa je i liturgija postala „nerazumljivom“. Zbog toga su „negdje drugdje tražili način zadovoljenja svojih vjerskih potreba“. Doda li se tomu i činjenica da je u liturgiji sve bilo propisano i određeno, te nije bilo prostora za kreativnost, spontanost i nepredvidive eventualnosti, razumljivo je da je običnim ljudima pučka pobožnost bila bliža i draža. Uz procvat pučke pobožnosti u srednjem vijeku, može se reći kako je i razdoblje romantizma i neoklasicizma dalo dodatni poticaj njezinu razvoju. Osobiti pak procvat pučke pobožnosti dogodio se u XX. stoljeću. Dvije pobudnice Pavla VI., „Marialis cultus“ i „Evangelii nuntiandi“, te Treća sinoda biskupa o „evangelizaciji u suvremenom svijetu“ (1974.) bile su „trokut obnove pučke pobožnosti“, pa XX. stoljeće doživljava određeni „vjerski revival“ pučkih pobožnosti.

Zbog toga su se brojni znanstvenici posvetili proučavanju toga fenomena pa izložili svoje tumačenje o tomu. Tako danas uz teološko,

doktrinarno i pastoralno tumačenje imamo i drukčije interpretacije pučkih pobožnosti. Imamo npr. klasično marksističko viđenje tih pojava prema kojima je „pučka pobožnost krik potlačenih“. Postoji i ono laicističko, antiklerikalno tumačenje koje na pučku pobožnost gleda kao na „protest protiv službene hijerarhijske religije“. Neoiluminizam tumači pučku pobožnost kao izraz „ne-kulture puka koji nije odgojen, koji je opor i kulturno nerazvijen“. Među raznim teorijama ima i ona „infantilistička koja veli kako je pučka pobožnost izraz nezrelih i djetinjih ljudi“. Etnološko-romantička teorija tvrdi kako je pučka pobožnost izraz „kolektivnog duha narodnog genija, onoga kolektivno nesvjesnoga“. Na koncu spominje se i sociološko-buržujsko tumačenje koje za pučku pobožnost veli da je „izraz religioznosti osrednjeg čovjeka u sociološkom smislu riječi“ („srednje klase“).

Nalazimo se tako pred silnim brojem različitih tumačenja ovoga kompleksnog fenomena. To je bilo i razlogom da se učiteljstvo Crkve odlučilo reći svoju riječ o pučkoj pobožnosti, posebice onoj koja se tiče štovanja BDM. Direktorij za pastoralnu službu biskupa, „Ecclesiae imago“ (1973.), kada tumači s kojim se sve zadacima on susreće, veli kako između ostalog biskup ima „bdjeti nad različitim oblicima pučke pobožnosti s crkvenim osjećajem“. I nastavlja kako je njegova dužnost „biti pozoran i bdjeti da se ne pojave sadržaji koji bi bili protivni vjeri, te u isto vrijeme ostaviti prostor slobode za nove izričaje pučke pobožnosti, jer ona je integralni dio crkvene pobožnosti“.

Ima međutim onih koji bi ih najradije eliminirali. Ali, ima i onih koji bi ih umnažali. Između ta dva ekstrema postoji pozicija sredine („u srijedi, na zlatnoj gredi“). Taj srednji put ne prihvata uklanjanje kipova i slika („ikonoklazam“). Ali, i ne zanosi se kako je pučka pobožnost „ključ nove evangelizacije“ o kojoj je hrabro govorio blaženi Ivan Pavao II. kao o „novim areopazima, punim naboja i poleta“. Pučku pobožnost ne treba otpisivati nekim puritanskim duhom kao da bi ona bila samo folklor, magija ili praznovjerje, ili pak neki nadživjeli oblici poganskih obreda. Niti je treba promatrati kao neki ostatak religioznosti „podčinjenih klasa“, nasuprot onima koji vladaju. Ona je izraz iskonske kršćanske vjere u kojoj veliki dio ljudi živi onu kršćansku poruku, koja je evanđeoska i onda kada je alternativna liturgijskim oblicima

3. Drugi vatikanski sabor o pučkoj pobožnosti

3.1. O pučkoj pobožnosti prije II. vatikanskog sabora⁶

Prelistamo li naslove studija, članaka i knjiga koji su se pojavili o pučkoj pobožnosti u posljednjih pedesetak godina, naići ćemo na čudnu pojavu u kojoj se pučku pobožnost i vjerovanje poistovjećuje s folklorom, praznovjerjem i magijom. Zbog toga je nekoliko crkvenih dokumenata o njoj progovorilo: kao npr. *Codex Iuris Canonici* (can. 125-126: 1259, 1261), enciklika pape Pija XII. *Mediator Dei* (1947.), Instrukcija Svetog zbora za obrede (1958.). Ti dokumenti ne donose određenu definiciju pučke pobožnosti, nego vele da se radi o „ostalim neliturgijskim ili izvanliturgijskim svetim činima koji se obavljaju bilo u crkvi, bilo izvan nje“. I dok je značajka liturgijskih čina kratkoća i točnost u izražavanju i primjeni, kod pučkih pobožnosti upravo to nedostaje. One ne štede na riječima. Pune su mašte, spontanosti i sentimentalnosti⁷. Kod pučkih pobožnosti jače dolazi do izražaja zajedništvo vjernika. Bolje se poznaju i bliži su jedni drugima, što se ne bi moglo uvijek reći za liturgijske čine.

Budući da se kod pučkih pobožnosti često opažaju znakovi nalažeњenog sentimentalizma, nužno je da pastoralni radnici tu sklonost drže u granicama normalnosti. Osjećajnost je, naime, po sebi dobra stvar sve dok je pod kontrolom razuma. Zabilježeno je da se zagrebački biskup bl. Augustin Kažotić (1303.-1322.) u jednom izvješću potužio kako među vjernicima njegove prostrane dijeceze ima i onih „koji dolaze na proštenja da se opijaju, potuku, ružne pjesme pjevaju, da kolo vode u kojem vragometno plešu“⁸. Nikakvo onda čudo što ćemo u tom kontekstu naći članaka koji pučku pobožnost poistovjećuju s folklorom i praznovjerjem. Doda li se k tomu nedostatak i naglašeni individualizam pučkih pobožnosti gdje se olako zaboravlja na potrebe opće Crkve i njezine teškoće i probleme, razumjet ćemo zašto se Crkveno učiteljstvo u više navrata osvrталo na pučku pobožnost kao na

⁶ Problematici pučke pobožnosti s osobitim obzirom na štovanje Gospe posvećen je dvobroj *Bogoslovke smotre* (Vol. 53, Nr. 2-3, 1983.). O sadržajnim i povijesnim odrednicama razvoja i istraživanja pučke pobožnosti u istom broju Bogoslovke smotre pisao je dr. Franjo E. Hoško (str. 194-206). Obradio je razdoblje kasnog srednjeg vijeka, potridentsku epohu, razdoblje jozefinističkoga prosveštiteljstva, te razdoblje katoličke restauracije.

⁷ O smislu, raznolikosti i temeljnim značajkama pučke pobožnosti pisao je dr. Marijan Biškup. Vidi: *Bogoslovka smotra* 53 (1983.), 183-193.

⁸ *Bogoslovka smotra* 53 (1983.), 183.

nešto što je trajno prisutno u svijesti vjernika. I po sebi je dobro. Ali, potrebno ju je trajno teološki produbljivati. I pročišćavati od svega što nije u skladu s crkvenim učenjem. Navodim ovdje samo neke karakteristične dokumente u posljednjih malo više od pola stoljeća.

- *Navodim najprije encikliku* pape Pija XII., „*Mediator Dei*“ (1947.) u kojoj na više mesta spominje pučke pobožnosti i veli kako „trebaju biti vođene duhom liturgije“, te kako „iz njih nužno treba biti uklonjeno sve ono što nije dostoјno vjere“. A pri kraju same enciklike Papa živo preporuča pučke pobožnosti u pastoralnom radu Crkve⁹.
- Desetak godina nakon enciklike „*Mediator Dei*“ Sveti zbor za obrede objavio je naputak „*O svetoj glazbi i svetoj liturgiji*“ (1958.) u kojem donosi objašnjenje o pjevanju i pučkim pobožnostima sadržanim u enciklikama „*Mediator Dei*“ (1947.) i „*De musica sacra*“ (1955). U brojevima 12-15 spomenutoga naputka nalaze se općenita pravila za izvođenje bogoštovnih čina. Pučke pobožnosti „moraju voditi vjernike prema potpunijem i aktivnijem sudjelovanju kod euharistije, kako je pisao Pio XII., i moraju biti vođene duhom liturgije. A iz njih mora biti uklonjeno sve ono što nije dostoјno vjere“¹⁰. Zbog toga u duhu enciklike nalaže se biskupima „neka bdiju nad liturgijom i pobožnostima općenito“¹¹.
- O pučkim pobožnostima progovorio je šire i detaljnije i Drugi vatikanski sabor u liturgijskoj konstituciji *Sacrosanctum Concilium* (1963.) gdje ih preporuča uz uvjet da budu „u skladu s crkvenim propisima“. O tome ću reći kasnije nekoliko riječi.
- Poznato je također kako je papa Pavao VI. za vrijeme svojega pontifikata u više navrata govorio o pučkoj pobožnosti. Posebice u svojoj pobudnici „*Marialis cultus*“ (1974.) govori o raznim vidovima marijanskih pobožnosti, te potiče stvaralaštvo i naglašava potrebu revizije tih pobožnosti: „Želimo da revizija poštuje zdravu tradiciju i da bude otvorena za prihvaćanje zakonitih zahtjeva suvremenih ljudi“.

⁹ Vidi, *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947.), 584-586.

¹⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947.), 587: „Necesse tamen est ut sacrae liturgiae afflatus eiusque pracepta ita in eadem valeant salubriter, ut nihil prorsus inducatur, quod ineptum sit, vel Dei domus indignum decore, vel denique sacris sit peragendis detrimentosum sanaeque pietati obstet.“

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947.), 588: „...quod quidem, ut religiose observetur, vigilantiae vestrae commendamus“.

Pučke pobožnosti, dakle, nazočne su tijekom povijesti kao izraz duhovnih težnji ljudi toga vremena i kao znak vjerovanja minulih generacija. No, kako se često događalo da se udalje od službenog bogoslužja (liturgije), spomenuti crkveni dokumenti naglašavaju kako ih treba usmjeriti prema liturgiji kao svojem cilju. Jer, njihova opstojnost je korisna i hvalevrijedna samo dotle dok služi duhovnom rastu vjernika, pa se stoga u pastoralnom radu i preporučuju.

3.2. Konstitucija Sacrosanctum Concilium o pučkoj pobožnosti

Htio bih u ovoj točki naglasiti kako je četrdeseta obljetnica proglašenja saborske konstitucije o liturgiji *Sacrosanctum Concilium* bila obilježena na Katedri za liturgiku KBF-a Sveučilišta u Zagrebu jednim znanstvenim kolokvijem 17. prosinca 2003. Osim toga tim povodom objavljeno je i nekoliko prigodnih uradaka uglednih hrvatskih liturgičara¹². Valja također reći kako je u sklopu te obljetnice Kongregacija za božanski kult objavila i Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji (2002.), koji je izdavačka kuća Kršćanska sadašnjost u Zagrebu prevela i objavila 2003.¹³ Čini mi se korisnim ovdje napomenuti kako je uz brojne prigodne članke o toj temi, objavljene u našim domaćim revijama, poseban dvobroj Bogoslovskе smotre¹⁴ bio posvećen temi pučke pobožnosti, posebice štovanja BDM. Objavljeni radovi uglavnom su plod hrvatskog marijološkog simpozija koji je održan u Mariji Bistrici, od 28. do 29. rujna 1981. Sudionici toga simpozija zaključili su da je naša pučka pobožnost naglašeno marijanska, a trebala bi biti iznad svega kristocentrična i ekleziološka. Budući da je papa Pavao VI. upozorio na „površnu lakovjernost u čisto izvanjske pobožne čine, kao i jalov i časovit sentimentalizam koji je tuđ evanđelju“,¹⁵ sudionici simpozija su odlučili poraditi na svestranoj obnovi pučke pobožnosti u smislu rečene kristocentričnosti i eklezijalnosti.¹⁶

¹² Fra Benedikt VUJICA objavio je članak „Četrdeseta obljetnica konstitucije o svetoj liturgiji ‘Sacrosantum Concilium’“ *Bosna francescana*, 11 (2003.), 5-22, a prof. fra Ante CRNČEVIĆ prigodni članak „Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove?- Uz 40. obljetnicu konstitucije ‘Sacrosanctum Concilium’“ *Služba Božja* 44 (2004.), 72-80. Godinu dana kasnije je prof. dr. sc. Ivan ŠIMIĆ objavio uradak interesantan za ovo naše predavanje: „Položaj pučke pobožnosti prema konstituciji Sacrosanctum Concilium“ *Obnovljeni život* 59 (2004.), 285-297.

¹³ *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.), 286.

¹⁴ *Bogoslovka smotra* 53 (1983.), broj 2-3.

¹⁵ PAVAO VI., „*Marialis cultus*“, br. 38.

¹⁶ Adalbert REBIĆ, „*Uvodnik*“, *Bogoslovka smotra* 53 (1983.), 164.

Poznato je također kako je prije Drugog vatikanskog sabora, kao i u vrijeme njegove priprave, izvanliturgijska, osobito pučka pobožnost bila je izvrgnuta žestokom udaru mnogih kritičara, posebice nekih istaknutih predstavnika liturgijskog pokreta. Među biskupima, pastoralcima i onima koji su proučavali povijest liturgije postojale određene nesuglasice o vrijednosti pučke pobožnosti i načinu kako je uskladiti s liturgijom. Neki istaknuti predstavnici pokreta liturgijske obnove držali su da je pučka pobožnost „uzrokovala nazadovanje liturgije u životu Crkve“ te su, nastojeći oko povratka liturgije u središte života i djelovanja Crkve, smatrali da se „posve treba oslobođiti svih oblika pučke pobožnosti“,¹⁷ zaboravljujući pri tom njezine pozitivne strane. Optužbe koje su dolazile sa svih strana, govorile su o raznim oblicima pretjeranosti, posebice o praznovjerju i sentimentalizmu. Toga je bio svjestan i novoizabrani papa Ivan XXIII., koji je često poticao, ali i upozoravao¹⁸.

No, kroz četrdeset godina nakon Sabora o pučkoj pobožnosti su izrazito pozitivno govorili Pavao VI. i Ivan Pavao II., a oglašavala se i Kongregacija za božanski kult, kao redovita Sinoda biskupa, CELAM, pojedine biskupske konferencije, kao i pojedini biskupi.¹⁹ Vrlo brzo, dakle, nakon II. vatikanskog sabora pozorno se prati pučku pobožnost, posebice njezino usklađivanje s liturgijom. Takvu usmjerenu svoj je doprinos posebice dala liturgijska konstitucija *Sacrosanctum Concilium*. Njezin doktrinarni temelj i pastoralna orijentacija pokazuje da je Drugi vatikanski sabor u teškom pitanju dodira i odnosa liturgije i pučke pobožnosti slijedio liniju pastoralne razboritosti. A to znači pokušao je uskladiti, a ne suprotstavljati te dvije stvarnosti. Jasno, dajući prvotnost liturgiji koja ostaje neupitna. To je osobito naglašeno u br. 13. saborske konstitucije gdje se govorи o „*pia exercitia*“. Taj tekst zapravo postaje „*magna charta*“ kasnijeg pozitivnog vrednovanja pučke

¹⁷ Ivan ŠIMIĆ, „Položaj pučke pobožnosti“, 288.

¹⁸ Ivan ŠIMIĆ, „Položaj pučke pobožnosti“, 288, bilješka 22.: „L'esperienza del primo anno delle sollecitudini pastorali del nuovo Vescovo di Roma che vi parla ha dato la sensazione di una certa vaghezza di alcune anime devote e pie ad avviare devozioni particolari, titoli nuovi e di culto con ispirazioni di carattere locale che danno l'impressione di lasciare campo alla fantasia e poco alla concentrazione dello spirito.“

¹⁹ Poslije Drugog vatikanskog sabora o pučkoj pobožnosti se govorilo u brojnim dokumentima. Tu je prije svega apostolska pobudnica *Marialis Cultus* (1974.) i *Evangelii nuntiandi* (1975.), Katehetski generalni direktorij (1971.), rasprave na trećem zasjedanju Sinode biskupa (1974.), kao i rasprave na zasjedanju druge i treće konferencije latinskoameričkih biskupa u Medetlinu (1968.) i u Puebli (1979.).

pobožnosti, koja će nakon „posaborskog propuha“ omogućiti njezino ponovno otkrivanje i vrednovanje na pastoralnom, katehetskom, kulturnom, pa čak i na društvenom planu. To pravilo razboritosti posebice je došlo do izražaja i u brojevima 9. i 12. te liturgijske konstitucije. Tamo se, naime, veli kako „liturgija ne iscrpljuje čitavu djelatnost Crkve“,²⁰ te kako se „duhovni život ne iscrpljuje samo sudjelovanjem u liturgiji“. Komplementarnost tih dviju stvarnosti nagnala je koncilске oce da toplo preporuče i savjetuju sjemeništarcima i bogoslovima i „druge pobožne vježbe koje su prožete duhom liturgije“ (SC 17). A u dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika preporučit će te pobožne vježbe, uz pripomenu da „ne ostanu samo na njima ili da se ne predaju nekom površnom vjerskom osjećaju“ (OT 8).

Sabor, dakle, najživlje preporuča „sve pobožne vježbe kršćanskog puka ako su sukladne zakonima i propisima Crkve“ (SC 13). Nakana pak ove saborske konstitucije mogla bi se ovako formulirati: „Svi oblici pobožnosti trebaju biti usklađeni s liturgijskim propisima i podređeni samoj liturgiji, koja ih po svojoj naravi daleko nadvisuje“, pa je obvezatan propis o nužnosti da se „isti s liturgijom usklade“. Sve pobožne vježbe kršćanskog puka, ako su sukladne zakonima i propisima Crkve, Sabor preporučuje. Budući da liturgija po svojoj naravi daleko nadvisuje svaku pučku pobožnost, liturgijska konstitucija u br. 37. određuje neka se one s liturgijom usklade²¹. Konstitucija SC zapravo ovdje preuzima ono što je papa Pio XII. odredio davne 1947. u svojoj enciklici „Mediator Dei“ kada je napisao da „svi oblici pobožnosti imaju upućivati vjernike na sakramente, inače će ostati neplodni, suvišni, isprazni i beskorisni. Jer, upravo njihova korisnost izvire iz liturgije“²². Ova liturgijska odredba imala je svoje mjesto i u starom crkvenom Zakoniku (1917.) koji je kanonom 1259. propisao da se „slavljenje pobožnih vježbi ne smije pripustiti u crkvama i drugim bogoštovnim mjestima bez dopuštenja mjesnog ordinarija.“²³

²⁰ Vidi, SC: „Sveta liturgija ne iscrpljuje čitavu djelatnost Crkve“ (br. 9.); „Duhovni se život ipak ne sastoji samo u sudjelovanju u svetoj liturgiji“ (br. 12.).

²¹ SC br. 37.: „Crkva ne želi nametnuti strogu jednoličnost kad god nije u pitanju vjera ili dobro čitave zajednice. Naprotiv, ona njeguje i promiče duhovne osobine i darove različitih plemena i naroda. Ona dobrohotno prosuđuje i, koliko je moguće, svom pomnjom čuva sve što u narodnim običajima nije nerazrješivo povezano s praznovjerjem i zabladama. Štoviše, katkada to pripušta i u sàamo bogoslužje, ako se slaže s pravilima istinskoga i pravoga liturgijskoga duha“.

²² Vidi AAS 39 (1947.), 534.

²³ Kan. 1259 § 1: „Orationes et pietatis exercitia ne permittantur in ecclesiis vel oratoriis sine revisione et expressa Ordinarii loci licentia, qui in casibus difticilioribus rem totam Sedi Apostolicae subiiciat.“

Na koncu mogli bismo kratko rezimirati da liturgijska konstитуција, *Sacrosanctum Concilium*, priznaje kako u Crkvi uz liturgijski kult postoji i onaj izvanliturgijski (SC 9), koji ona naziva „*pia exercitia*“ (SC 13,1). Ona uz to ističe kako je pučka pobožnost sastavni dio izvanliturgijskog kulta (SC 9 i 12), te da je ona dobro došla ako je sukladna crkvenim propisima i bez problematičnih mjesta, (SC 13 i 37-40). I zaključuje kako se svaka izvanliturgijska pobožnost, pa tako i pučka pobožnost, treba nadahnjivati na Svetom pismu, te vjernike upućivati na liturgiju i Krista koji je njezino središte (SC 13,3 i 37).

3.3. Nekoliko riječi o Direktoriju pučke pobožnosti²⁴

Budući da se često čuje kako je liturgija „kodificirana“ i u suprotnosti sa stvaralaštvom pučke pobožnosti u kojoj se obični puk lakše snalazi (generaliziranje u kojemima ima nešto istine), bilo je potrebno izraditi dokument koji bi dao određena usmjerena i principe u vidu postizanja harmonije između liturgije i pučke pobožnosti o čemu se govorilo na Drugom vatikanskom saboru. Vjera, naime, nije samo umna spoznaja. Ona je nešto što se živi. Njezini „osjetljivi“, „materijalni“ i „vizualni“ elementi znak su one unutarnje želje vjernika kojom pokazuju pripadnost Crkvi, Kristu, BD Mariji, svećima. Kad netko želi dodirnuti sliku Raspetoga ili Isusov križ, on zapravo želi sudjelovati u Isusovoj muci. Isto tako napor i želja da se hodočasti u neko svetište odražava unutarnju želju da se približi otajstvu koje to svetište predstavlja. Uostalom, pučka pobožnost se ne iscrpljuje u samoj sebi. Ona pripravlja srce vjernika da bude otvoreno Duhu i Božjoj milosti koja se ostvaruje u liturgijskom slavlju Isusa Krista. Pučka pobožnost nema namjeru postaviti se na mjesto liturgijskoga slavlja. Liturgija pak sa svoje strane ne želi uklanjati oblike vjere koje pučka pobožnost upućuje Kristu Spasitelju. Zbog toga je pučka pobožnost veliko blago Crkve. Kakvu bi tek štetu i duhovno osiromašenje doživjelo zapadno kršćanstvo kad bi npr. ostalo bez krunice i pobožnosti križnog puta. Spominjem samo ta dva slučaja kako bismo osjetili što je sve u igri. Istina, biskupi su na saboru istakli liturgiju kao „vrhunac i središte“ kojem teži cijela aktivnost Crkve. Ali, dodali su kako se „duhovni život ne iscrpljuje u sudjelovanju na liturgiji“ (SC 12). Za duhovni život vjernika postoje i „pobožne vježbe“ koje Sveta Stolica preporučuje i koje se prakticiraju u raznim dijelovima svijeta. One su u povijesti pojedinih

²⁴ Kongregacija za bogoštovlje i disciplinu sakramenata izdala je 2002. Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgici. Izdavačka kuća Kršćanska sadašnjost je 2003. prevela i objavila Direktorij u svojoj biblioteci „Koncil“. Direktorij ima 286 stranica.

ljudi i naroda imale velik utjecaj.

Crkva je uvijek naglašavala kako se pučka pobožnost mora ravnati prema liturgiji. Nije joj, međutim, nalagala određene norme. Ali, pazila je da ne završi u čistoj „spontanosti“. Smatrala je nužnim i potrebitim *upoznati* vrednote pučke pobožnosti, *štiti* njezinu iskon-sku bit, *čistiti* je od nepotrebnih naslaga, *osvjetljivati* je tekstovima Svetoga pisma, *usmjeravati* je i ne suprotstavlja svetoj liturgiji, što je lijepo naznačeno u liturgijskoj konstituciji *Sacrosanctum Concilium*. Blaženi Ivan Pavao II., u svojem apostolskom pismu „Vicesimus quintus annus“ (1988.), koje je objavio povodom 25. obljetnice SC, naglasio je kako se „pučku pobožnost ne smije ni ignorirati, niti pred njom biti indiferentan, ili pak imati osjećaj određenog podcjenjivanja i prezira“ (br. 18.). Pučkoj pobožnosti, veli on, treba „trajna prisutnost evangeli-zacije kako bi vjera koju očituje bila zrela i autentična“. I zaključuje da bi se pravi pastoral u Crkvi trebao „osloniti na njezino bogatstvo“, te je „pročišćavati i usmjeravati prema liturgijskim slavljima kao dar puka Božjega“.

Zbog toga je Direktorij namijenjen svima: biskupima, sveće-nicima i onima koji vode brigu o drugima u obiteljima, pokretima, udruženjima i bratstvima. Uz uvod u kojem se govori o naravi i biti, principima i jeziku pučke pobožnosti, Direktorij ima dva glavna dijela. Prvi dio odnosi se na ono što nam je povijest ostavila, Crkveno učitelj-stvo i teologija definirali, kao i principi koji pomažu stvarati suradnju i harmoniju između pučke pobožnosti i liturgije. Drugi dio Direktori-ja, bez pretenzija da bude sveobuhvatan, donosi mnoštvo operativnih prijedloga. Ne ide za tim da uspostavlja neku novu regulativu, nego da posvijesti već postojeće teološko-liturgijske principe o kojima je već Drugi vatikanski sabor govorio. Donosi kratku povijest pojedinih po-božnosti, navodi teološke razloge koji su im u temelju, kao i praktične prijedloge u vidu sklada između liturgijskih slavlja i pučkih pobožno-sti. I pri tomu opetovano ističe prvenstvo i razliku između liturgije i pučke pobožnosti. Ne želi, međutim, gušiti spontanost koja je utkana u samu narav pučke pobožnosti. Ali, ne zaboravlja podsjetiti na ono zdravo crkveno načelo: „Ne raditi na svoju ruku“, te pučku pobožnost „braniti od samovolje“.

Na kraju samo nekoliko kratkih navoda iz Direktorija kako bi-smo osjetili što su sastavljači željeli poručiti i polučiti. Direktorij više puta i na više načina ponavlja i ističe primat koji pripada liturgiji, koja je „vrhunac i izvor“ svakoga kršćanskoga slavlja. No, to nikako ne smije biti shvaćeno u duhu isključivosti, suprotnosti ili pak marginalizira-nja pučkih pobožnosti (br. 11.). Dapače, one su „važne za vjerski život

Božjega naroda, za čuvanje same vjere i za usvajanje novih inicijativa evangelizacije" (br. 64.). I nastavlja „da nije moguće ne voditi računa o pobožnostima koje vjerni narod u nekim krajevima obavlja dirljivim žarom i čistoćom nakane“, da zdrava pučka religioznost može biti „protuotrov za sekte i jamstvo vjernosti poruci spasenja, te da je ona bila providnosno sredstvo za čuvanje vjere tamo gdje je kršćanima nedostajala pastoralna skrb“ (br. 64.).

Umjesto zaključka

U ovom uratku govorilo se o čovjeku koji traga za svojim kori-jenima, za smislom, za značenjem u životu. Premda se znanost trudi istraživati ga i definirati, on ostaje tajna beskrajna. Sa živim stvarima vežu ga zajednički zakoni života po kojima živi poput biljke i životinje određenim biološkim ritmom: rađa se, razvija, zrije, stari i umire. I tu zapravo nema velike razlike. Sa životinjskim svijetom ima osjećajni život i vitalne potrebe da se hrani i preživi. Ovdje bi se, međutim, moglo ustvrditi kako je čovjek "siromašniji" u usporedbi sa životinjama. Nedostaje mu "savršenstvo" instinkta kojima su obdarene životinje. Neke stvari i spoznaje o čovjeku daju nam povoda razmišljati o njemu kao o "posebnom stvorenju" koje je kadro govoriti, misliti, osjećati se slobodnim, voljeti i biti religiozno. A religiozni problemi "natražni" i "otuđujući", nego životni, humani i suvremeni. Budući da su krhki i nezaštićeni, religiozno "dostojanstvo" ljudi valja braniti, poštovati i promicati.

Religija, posebice uobličena u pučkoj pobožnosti, odigrala je važnu ulogu u prenošenju vjerskih i moralnih vrednota, u stvaranju kulture i povijesti hrvatskog naroda. Njezini različiti oblici, koji su i danas nazоčni, imali su osobito značenje u teškim vremenima protu-vjerskih ideologija, poput one marksističke. To je bilo razlogom da je Crkva izrekla svoj pozitivan sud o pučkoj pobožnosti, posebice onoj koja se odnosi na štovanje BDM. Direktorij za pastoralnu službu biskupa, 'Ecclesiae imago' (1973.), između ostalog nalaže neka biskupi "bdiju nad oblicima pučke pobožnosti s crkvenim osjećajem". Ne smije se, dakle, te pobožnosti otpisivati puritanskim duhom kao da bi bile folklor i praznovjerje, ili neki nadživjeli oblici poganskih obreda. Ne, ona je izraz iskonske kršćanske vjere koja je evanđeoska i kada je alternativna liturgijskim oblicima. Istina, dok je značajka liturgijskih čina kratkoća i točnost u izražavanju i primjeni, kod pučkih pobožnosti upravo to nedostaje. U njima se ne štedi na riječima; pune su mašte, spontanosti i sentimentalnosti. Zbog toga ih neki poistovjećuju s folklorom i praznovjerjem pa je pučka pobožnost bila izvrgnuta žestokim

kritikama onih koji su držali da je ona "uzrokovala nazadovanje litur-
gije u životu Crkve".

Nakon Drugog vatikanskoga sabora ipak se o pučkoj pobožnosti počelo pozitivno govoriti, čemu su osobito pridonijeli Pavao VI. i Ivan Pavao II. Liturgijska konstitucija *Sacrosanctum Concilium* (SC) slijedi liniju pastoralne razboritosti. Nastoji uskladiti, a ne suprotstavljati liturgiju i pučke pobožnosti. Dapače, najživlje preporuča "sve pobožne vježbe kršćanskog puka ako su sukladne zakonima i propisima Crkve" (SC 13), jer one su "sastavni dio izvanliturgijskog kulta" (SC 9 i 12). Zbog toga je potrebno *upoznati* vrednote pučke pobožnosti, *štiti* njezinu iskonsku bit, *čistiti* je od nepotrebnih nasлага, *osvjetljivati* je tekstovima Svetoga pisma, *usmjeravati* je i ne suprotstavljati svetoj liturgiji. Blaženi Ivan Pavao II. je isticao kako pučkoj pobožnosti treba "trajna prisutnost evangelizacije kako bi vjera koju očituje bila zrela i autentična". I zaključuje da bi se pastoral u Crkvi trebao "osloniti na njezino bogatstvo" te je "pročišćavati i usmjeravati prema liturgijskim slavljima kao dar puka Božjega". U tom vidu pastoralni djelatnici mogu naći veliku pomoć u Direktoriju pučke pobožnosti koji govori o naravi i bîti, principima i jeziku pučke pobožnosti. I dok jasno razlikuje liturgiju i pučke pobožnosti, Direktorij naglašava potrebu njihove harmonične usmjerenosti, kao i uvažavanja i poštovanja njihove posebnosti. Crkveno učiteljstvo je ovim Direktorijem izreklo 'svoje poštovanje prema pučkoj pobožnosti'. 'U njoj je kao u kluci religiozna duša naroda' (br. 61.). Ili, ako je na predstavljanju Direktorija rekao kard. Cláudio Hummes, „u njoj je kao u kluci religiozna duša naroda“, a ona je „privilegirani oblik inkulturacije vjerskog fenomena“ i „prvotni majčin govor svake religije“.

POPULAR DEVOTION AND LITURGY ACCORDING TO CHURCH DOCUMENTS

Summary

In this article we discuss the human being's search for sense and meaning. Even though scientific descriptions of the human being range across the broad spectrum of biological, psychological, mental, political, economic, moral, religious, technical, historical, Utopian, and aesthetic, there remains an enigma. The human being can speak, think, love, feel free, and be religious. And religious problems are always actual and never "old", always "life-based" and never "remote", and always human. Therefore we can say that the human being is a "special creation and religious".

The article contains part of a lecture delivered to the Synod of Bishops in 2001 dealing with the popular devotion that has played an important role in transmitting

religious and moral values, as well as creating the culture and history of the Croat people. Different types of popular devotion, still present today, played an important role in difficult times of anti-religious ideologies such as Marxism. Even though popular devotion is not "the key to the new evangelization" it should not be dismissed simply as folklore or superstition or as some kind of left-over from pagan rituals. Popular devotion is an expression of a deep Christian faith even though it is sometimes "contrary" to liturgical rules. Ecclesiae imago therefore states that the bishops have to "be vigilant over different kinds of popular devotion with an ecclesiastical sensibility".

In the third part of the article, we speak about church documents dealing with popular devotion before and after the Second Vatican Council. Special attention has been given to the Constitution on the Sacred Liturgy (Sacrosanctum Concilium) that, in the spirit of pastoral prudence, "harmonizes and does not oppose" liturgy and popular devotion. It even recommends "Popular devotions... provided they accord with the laws and norms of the Church" (SC 13). The Church believes that it is necessary to explore the values of popular devotion, to protect its primordial essence, to cleanse it of unnecessary accretions, to illuminate it with Scripture, and to point it towards rather than placing it in opposition to the sacred liturgy. In accordance with this, a Directory of popular devotion has been published in which the Church expresses "its respect for popular devotion". The Directory describes the nature and essence, principles and language of popular devotion, and speaks about the need for a harmonious orientation toward liturgy that is the "culmination and the source" of every Christian celebration.

Key words: person, sense, religious human being, special creature, unending mystery, popular devotion, anti-religious ideology, new evangelization, folklore, superstition, Constitution on the Sacred Liturgy/Sacrosanctum Concilium, pastoral prudence, liturgy and popular devotion, Directory of popular devotion.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 28:179

378.14:28-47-425(497.6)

Pregledni rad

Primljen: prosinac 2011.

Zuhdija HASANOVIĆ – Orhan JAŠIĆ

Fakultet islamskih nauka –

Čemerlina 54 – Albina i Franje Herljevića 10-59

BiH – 71000 Sarajevo – BiH – 75000 Tuzla

zuhdija.hasanovic@fin.ba - orhanjasic@yahoo.com

FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA S OSVRTOM NA BIOETIČKU EDUKACIJU

Sažetak

Na samom početku rada u osnovnim crticama isписан je dolazak islama na područje Bosne i Hercegovine. Potom je ukazano na osnovna vrela islama, Kur'an i hadis, koji su ujedno izvori tumačenja bioetičkih problema s aspekta islama. Nakon toga prikazan je povijesni razvoj Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, od Gazi Husrev-begove medrese (Bogoslovne škole), preko Šerijatske sudačke škole, potom Više islamske šerijatsko-teološke škole, pa do Islamskog teološkog fakulteta. Nakon osnovnih povijesnih podataka o Fakultetu izneseni su podaci o obrazovnim profilima svršenika i svršenica ove institucije. Osobita pažnja u prvom dijelu rada posvećena je strukturi Fakulteta, i predmetima koji se proučavaju. Drugi dio rada posvećen je sadržaju predmeta Etika, Suvremene akaidske (dogmatske) teme, i Suvremene fikhske teme unutar kojih se proučavaju teme iz integrativne bioetike. Zatim je upozorenje na bioetičko spisateljstvo nastavnika Fakulteta, čime su istaknuti njihovi radovi iz ove tematike. Na poslijediplomskim studijima integrativna bioetika se proučava iz samo jednog modula Šerijat u suvremenim društvinama. Pri izradi rada analiziran je sažetak silabusa spomenutih predmeta, pri čemu se posebna pažnja pridavala zastupljenosti bioetike u diplomskoj nastavi s obzirom na satnicu. Također je bilo i riječi o bioetičkoj literaturi koja se koristi u prenošenju znanja iz ovog područja na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Ključne riječi: integrativna bioetika, edukacija, islam, Kur'an, hadis, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Uvod

Čovjek od pamтивјека potrebuje obrazovanje zaradi egzistencijalnog opstanka, duhovnog odgoja duše, poboljšanja kvalitete života, ali i približavanja Svetilosnom Bogu. U sklopu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini nalazi se i najstarija visoko-obrazovna institucija na kojoj se školuju budući muslimanski vjerski službenici. Naziv te in-

stitucije je Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (dalje FIN).

Današnja slika svijeta se umnogome mijenja te se čovjek današnjice susreće s mnogobrojnim problemima, od čega su neki i bioetičkog karaktera, a koji nisu postojali u prošlosti. O tim problemima dužni su govoriti teolozi, vjeroučitelji i vjerski službenici, koji se obrazuju i odgajaju na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Bioetička edukacija s aspekta islama koju dobivaju gojenci na FIN-u pomaže im da utonu u ogromno znanstveno područje integrativne bioetike. Ona je sastavni dio obrazovnih kurikuluma na FIN-u, čime se pokušava odgovoriti s islamskog aspekta na novonastale bioetičke probleme današnjice. U sklopu Nastavnog plana i programa FIN-a proučavaju se novi bioetički problemi ekološkog, farmaceutskog, medicinskog, poljoprivrednog i industrijskog karaktera, koji su karakteristični za današnje društvo.

1. Izvori religiozne bioetike u islamu

Bioetika je novija znanost čiji je početak vezan uz posljednja desetljeća 20. stoljeća. Prvi puta je pojam *bioetika* upotrijebio, najprije u jednom članku¹ a potom i u knjizi², Van Rensselaer Potter, biokemičar i onkolog sa sveučilišta Wisconsin (Madison), nizozemskog porijekla. Nazvana je i znanost opstanka, a kao kolegij predaje se na učilištima znatno kasnije. Bioetika integrira i druge znanosti s njihovim doprinosima oko opstanka svih oblika života, pa je nazvana i integrativna bioetika.

Bioetička ideja se potom širi, pa je tako 2006. u Sarajevu osnovano i registrirano *Bioetičko društvo u Bosni i Hercegovini* (BD) s brojnim prijavljenim članovima. Društvo je organiziralo dva Međunarodna bioetička simpozija (2006. i 2008. g.), s izdanim zbornicima radova; treći je bio u užoj suradnji s ANU BiH, gdje je održan 2009. na temu: „Bioetika između religije i sekularizma.“ Sljedeći simpozij Bioetičkog društva je u pripravi za 2012. g.

Srž islama predstavlja istina Tewhida, koji označava islamski monoteizam, to jest vjeru u Jednog Jedinog Boga. Uvjerenost srca bitniji je sastavni dio (ar-rukn) *vjerovanja*, a svjedočenje je dokaz da netko vjeruje. *Islam*, u stvari, znači predanost (at-taslîm).³ Osim svjedočenja

¹ Van Rensselaer POTTER, „Bioethics. The Science for Survival“, *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1970.), 127-153.

² Van Rensselaer POTTER, *Bioethics Bridge to the Future* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.).

³ Samir BEGLEROVIĆ, ‘Abd al-Qâdir Al-Ćaylânî i derviški red kaderija (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, 2009.), 212.

vjere u Jednog i Jedinog Boga, u islamu je i više nego važan stil življenja. Muslimani, jednako kao i svi ostali ljudi na Planetu, pokušavaju prilagoditi svoj način življenja potrebama vremena. U takvoj situaciji svakodnevno se susreću s problemima bioetičkog karaktera poput života, bolesti, umiranja, eutanazije, distanzije, genetskog inženjeringu, genski modificirane hrane i slično. Zadatak je islamske teologije u tim slučajevima pokušati dati odgovore na probleme ove vrste, a to se čini uz pomoć osnovnih vrela islama, koja su već stoljećima mjerodavni i smjerokazni naputci generacijama muslimana i muslimanki, a to su Kur'an i sunnet, odnosno hadis.

Spomenuta izvorišta vjere su temelj za odgovore na mnogo-brojna pitanja koja se rađaju s vremenom. Za pobožne muslimane Kur'an je Božja objava koja je objavljena Božjem poslaniku Muhammedu a.s.⁴ Kur'an je riječ Božja koja je preko meleka (hrv. anđela) Džibrila (hrv. Gabriela) spuštena Muhammedu a.s., potom je odmah zabilježena od pisara Božje objave, a također se čuvala i u usmenom obliku od Čuvara Božje objave (arp. hafiza). Muslimani vjeruju da je Kur'an ne-promijenjen već gotovo punih petnaest stoljeća. Kao takav predstavlja osnovni izvor, jer su u njemu sadržana temeljna načela vjerovanja, potom naredbe i dozvole, te islamski etički nauk. Središnji cilj Kur'ana je ustanoviti održiv društveni poredak na Zemlji, koji će biti pravedan i utemeljen na moralu.⁵ Drugi izvor koji dolazi nakon Kur'ana je sunnet ili hadis, a to su riječi i praksa Božjeg poslanika Muhammeda, a.s., te sve riječi i postupci drugih koje je on prešutno odobrio. Jednako kao i Kur'an, u hadisu se govori o vjeri u Boga, metafizičkom svijetu, ali se osobito eksplicira moralni nauk islama. Osim nabrojenih izvora muslimanski učenjaci, sukladno vremenu, pokušavaju dati odgovore na pitanja suvremenosti, čija problematika nije eksplicitno navedena u spomenuta dva vrela islama.

Prema Kur'anu, čitav pojarni svijet stavljen je čovjeku na raspolaganje. Sve je u tom svijetu prema Božjoj promisli i vječnoj nakani u funkciji života. Sve je međusobno povezano u jednu skladnu cjelinu u kojoj u zadičujućoj mjeri vlada savršen red i iznimna ljepota.⁶ Od osobitog značenja je i to što je Kur'an odredio čovjeku misiju Božjeg namjesnika. Njemu je, kako to Kur'an na više mjesta ponavlja, sve na

⁴ A.s. – je kratica arapske sintagme alejhis-selam, što u prijevodu znači 'mir s njim', čime muslimani ukazuju na poštovanje prema Glasonoši riječi Božje Muhammedu.

⁵ Fazlur RAHMAN, *Glavne teme Kur'ana* (Sarajevo: CNS i El-Kalem, 2011.), 87.

⁶ Husein ĐOZO, „Čovjek“, *Izabrana djela, II.* (Sarajevo: El-Kalem, 2006.), 493.

Zemlji, i ne samo na Zemlji nego i na nebesima, u kozmosu, podređeno i stavljeno na raspolaganje. Uz to mu je dana mogućnost da upoznaje prirodu, otkriva njezine tajne i koristi blagodati. Dan mu je razum i neograničene ovlasti na polju naučnih istraživanja, jer je to sastavni dio njegove misije i jedini način da se ona izvrši.⁷

Bioetiku je moguće podijeliti na svjetovnu bioetiku i religioznu bioetiku. Postoje još neke podjele, od kojih se osobito ističe koncept integrativne bioetike, koji unutar sebe inkorporira oba navedena bioetička pravca i još mnoge druge bioetičke vidike. Kada govorimo o religioznoj bioetici, riječ je prvenstveno o bioetici iz islamskog teološkog diskursa. Islamski svjetopogled o problemima bioetike utemeljen je na osnovnim, i nepresušnim vrelima islama, primarno Kur'anu, a potom i sunnetu. Na osnovi danih izvora, skladno vremenu, uz uporabu razuma, muslimanski intelektualci pokušavaju proniknuti u probleme sadašnjice i sutrašnjice. Takovrsni problemi su nesumnjivo i bioetički problemi, o kojima nerijetko možemo čuti na televiziji, radiju ili, pak, čitati u novina i na internetu. Pri tome se jedan od osnovnih bioetičkih problema odnosi na život - grč. *bios*. Pri poimanju života nerijetko se u današnjim sociološkim, pravnim, religioznim, politološkim pogledima na život govori i o kvaliteti života, koja je nesumnjivo jedan od osnovnih bioetičkih problema suvremenosti. Bioetički problemi poput eutanazije, distanazije, bolesti i liječenja, života, abortusa, kontracepcije i slično, vezani su i uz život vjerujućih muslimana, koji predstavljaju znatnu populaciju u svijetu. Spomenuti problemi nisu novijeg datuma, neki su čak prisutni još od davnih vremena. Tako su bioetički odgovori vezani uz eutanaziju, abortus, kontracepciju, općenito život kao dar Božji, specificirani tekstom Kur'ana i hadisa, koji predstavljaju islamsku Konstitutivnu tradiciju.

Bioetička edukacija ima i svoje stupnjeve, o čemu profesorica Nada Gosić s Riječkog Sveučilišta zbori sljedeće: „Prva je faza *evokacije*, kada studenti navode asocijacije i poznate informacije o bioetici uz pokušaj nuđenja vlastite definicije. Druga faza je *razumijevanje značenja*, gdje studentima biva predočeno kulturno-povijesno razdoblje koje je prethodilo nastanku bioetike. U fazi *relaksacije* pristupa se analizi i razumijevanju same definicije bioetike.“⁸ Bioetička edukacija je nužna za studente i studentice Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, jer oni predstavljaju prijenosnike znanja iz bioetike u sveopći po-

⁷ Husein ĐOZO, „Islam – Musliman“, *Izabrana djela*, I. (Sarajevo: El-Kalem, 2006.), 476.

⁸ Vidi više Nada GOSIĆ, *Bioetičke perspektive* (Zagreb: Pergamena, 2011.), 37-55.

pulus koji čine učenici srednjih i osnovnih škola, potom mnogobrojne džemati (vjernici koji posjećuju džamije). Do sada, na žalost, na južnoslavenskim jezicima ne postoji niti jedno sustavno djelo iz bioetike s aspekta islama, dok su takovrsna djela već nastala na njemačkom, engleskom, pa i arapskom jeziku. S druge strane, napisano je nekoliko radova o čemu će biti riječi u ovome tekstu.

1.1. Povijest Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

Islam na područje Bosne i Hercegovine dolazi u petnaestom stoljeću. Islam su uglavnom širili u tim krajevima trgovci, potom derviši (muslimanski mistici) koji su, mnogo prije vojske Osmanskog Carstva, prvenstveno lijepim riječima kao misionari prenosili poruku islama domorodačkom pučanstvu. S druge strane, uz vojne utvrde građene su tržnice i džamije, te je bilo onih koji su zaradi svojih interesa mijenjali vjeru. Također, značajan islamski populus u BiH predstavljaju ljudi koji su se kao muslimani doselili u BiH iz različitih područja onovremenog Osmanskog imperija.

Budući da je islam bio najmnogoljudnija religija na području Bosne i Hercegovine, stvorila se potreba i za formalnim školovanjem imama (muslimanskih vjerskih službenika), hatiba i vaiza (propovjednika) i muallima (vjeroučitelja). Iz tog razloga nastaju i prve medrese (bogoslovne škole), koje su imale zadatak poučavati i izgrađivati spomenute kadrove. Jedna od najstarijih, i sigurno najpoznatija medresa na području Bosne i Hercegovine je Gazi Husrev-begova u Sarajevu, koja datira još od 1537. godine. Ona nosi naziv po svojem mecenju i utemeljitelju, bosanskom begu (grofu) Gazi Husrev-begu. Ova škola i danas postoji u Sarajevu.

Prije no što je krenuo s radom, današnji Fakultet islamskih nauka u Sarajevu imao je i svoje pređe. Te institucije su prvenstveno viši stupnjevi Gazi Husrev-begove medrese koja je utemeljena 1537. Dolaskom Austro-Ugarske imperije u Bosnu i Hercegovinu (1878. godine), stvara se potreba za obrazovanjem birokratskog kadra koji će služiti u državnoj administraciji, te se stoga 1887. godine uvodi Šerijatska sudačka škola. Na spomenutoj ustanovi školovale su se buduće kadije (suci) koji su uglavnom radili u državnoj službi, dok su neki od svršenika također obnašali funkciju imama i vjeroučitelja. Ovaj studij trajao je pet godina i možemo konstatirati da je bio u rangu današnjeg bakalaurata, a studenti su proučavali svjetovno pravo, ali i islamsku teologiju i islamsko pravo (Fikh). Šerijatska sudačka škola osnovana je

s ciljem da se na domaćem tlu i pod nadzorom austro-ugarske okupacijske uprave, otrgnuto i neovisno od Istanbula, nekadašnjeg intelektualnog i kulturnog središta i bosanskih muslimana, školuje kadar za šerijatske sudove u Bosni i Hercegovini. Kako svojim nastavnim programom, tako i neomaurskim arhitektonskim stilom zgrade u kojoj je bila smještena, škola je simbolizirala islam u Evropi, spoj duhovnih i kulturnih vrijednosti Istoka i Zapada. Šerijatsko-sudačka škola tako je bila spoj tradicionalnog islamskog i modernog evropskog obrazovanja na akademskom nivou.⁹

Šerijatska sudačka škola postojala je sve do 1937. godine. Pošto je Bosna i Hercegovina poslije Prvog svjetskog rata postala dio Kraljevine Srba Hrvata i Slovenca (Kasnije Kraljevina Jugoslavija) dolazi i do društveno-pravnih promjena kod muslimana. Također, dolazi i do izvjesne reforme školstva, pa se za vrijeme Kraljevine Jugoslavije 1937. godine otvara u Sarajevu Viša islamska šerijatsko-teološka škola (dalje VIŠT), koja je bila u rangu fakulteta. Na VIŠT su se mogli upisati prvenstveno svršenici gimnazija, ili Gazi Husrev-begove medrese. Školovanje na VIŠT-u trajalo je osam semestara odnosno, četiri godine. Nastavnici koji su predavali na ovoj visokoobrazovnoj ustanovi muslimana u Kraljevini Jugoslaviji bili su birani u znanstveno-nastavnička zvanja docenta, izvanrednog profesora i redovitog profesora. Tako je na primjer dr. Hamdija Ćemerlić, nastavnik na pravnoj skupini predmeta, izabran u zvanje docenta, a 1942. i izvanrednog profesora, nakon čega se priključio NOP-u, dok je Mehmed Handžić bio izabran u zvanje redovitog profesora na teologiskoj skupini predmeta. O ozbiljnosti ove ustanove govori da su svršenici nastavili s dalnjim školovanjem, te je tako na primjer znameniti jugoslavenski i bosanski povjesničar Hazim Šabanović doktorirao na Sveučilištu u Beogradu. Viša islamska šerijatsko-teološka škola prestala je s radom 1945. godine čime se desio velik hendikep za muslimane Jugoslavije i Bosne i Hercegovine.¹⁰

Muslimani Jugoslavije neprekidno su djelovali i u Socijalističkoj Jugoslaviji s ciljem da se ponovno otvori visokoobrazovna teološka ustanova. To se doista i obistinilo. Fakultet je doživio ponovnu revitalizaciju 1977. godine, kada je otvoren pod nazivom Islamski teološki fakultet u Sarajevu (dalje ITF). Na ITF-u su se školovali ne samo bosanski muslimani nego su se školovali i etnički Albanci islamske vjere,

⁹ Stefan SCHREINER, „Seat of Knowledge and Mediator between the Cultures“, <http://en.qantara.de/Seat-of-Knowledge-and-Mediator-between-the-Cultures/8211c8280i1p474/index.html> (6. 12. 2011.)

¹⁰ Više vidi Kasim HADŽIĆ, „Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu“, *Takvim* (1983.), 139-161.

Makedonci, Torbeši, Romi¹¹, Turci, Poljaci, Hrvati, pa čak i Arapi. U to vrijeme zadatak Fakulteta bio je osposobljavanje pitomaca za rad u Instituciji islamske zajednice Jugoslavije. Bila je to jedina visoko obrazovna religijska institucija muslimana Jugoslavije. Uvidom u tadašnji plan i program ITF-a evidentno je da se bioetika sustavno nije proučavala, osim sporadičnih implicitnih spomena nastavnika fakulteta o izvjesnim bioetičkim problemima. Na ITF-u su od samog početka bile zastupljene dvije skupine predmeta, a to su svjetovni predmeti u koje spadaju: srpskohrvatski jezik (danas bosanski jezik), engleski jezik, arapski jezik, filozofija, sociologija, psihologija, pedagogija, didaktika, andragogija i slično. Dok drugu skupinu predmeta čine bazni teološki predmeti koji predstavljaju osnovne module Fakulteta, a utemeljeni su na prethodna dva spomenuta izvora islama, Kur'anu i hadisu. Teološki predmeti su razvrstani kroz šest katedri. Osnovne katedre su: Katedra Tefsira i kur'anskih znanosti, Katedra hadisa, Katedra islamske kulture i civilizacije, Katedra fikha, Katedra akaida i Katedra imameta.

Raspadom SFRJ dešavaju se i krupne promjene na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu, jer biva preimenovan u Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (dalje FIN), a otvara se i novi odsjek Religijske pedagogije, namijenjen za odgoj i obrazovanje vjeroučitelja u javnim školama. Također je pokrenut i poslijediplomski studij i utemeljeno je šest katedri. Nesumnjivo da u pitanju tih reformi najznačajnija uloga pripada današnjem prof. dr. emeritusu Omeru Nakićeviću, koji je uviđio važnost školovanja vjeroučitelja na ovome Fakultetu za balkanske prostore. Druga veoma bitna stavka u reformama profesora Nakićevića jesu otvaranje poslijediplomskih studija, čime nije bilo više potrebe da se studenti šalju na magisterski i doktorski studij na Istok, osobito u arapske zemlje, već da se školuju u svojoj zemlji i na materinskom jeziku.

Fakultet je akad. 2002./2003. godine ponovno krenuo u reformu obrazovanja, te se počinje provoditi i bolonjski proces kojim se uvode i novi sadržaji u kurikulum Fakulteta. Do uvođenja bolonjskog sustava školovanja na Fakultetu, studenti i studentice su okončavali studije Religijske pedagogije i Teologije sa završenim diplomskim radom, od čega su neki pisani i na teme iz bioetike. O tim diplomskim radovima bit će riječi kasnije. Uvođenjem bolonje ukidaju se diplomski radovi, a okončanje diplomskih studija provodi se polaganjem posljednjeg ispita.

¹¹ Jedan svršenik Fakulteta, inače Rom, preveo je i Kur'an na romski jezik, čime je načinio epohalan uradak za islam i Rome u cijelome svijetu. Naime, riječ je o Muhamemu Serbezovskom.

Studenti mogu pohađati nastavu redovito ili pak izvanredno. Nastava se izvodi u obliku predavanja i vježbi. Predavanja su uglavnom na bosanskom jeziku, dok se pojedini predmeti s vremena na vrijeme izvode i na engleskom jeziku. Uglavnom je riječ o modulima koje izvode gostujući nastavnici iz Sjedinjenih Američkih Država.

Poslije završenog Fakulteta, svršenice i svršenici mogu se zaposliti kao imami (vjerski službenici) muallimi (katehete u vjerskoj džamijskoj pouci) u Islamskoj zajednici. Za prethodno spomenuta zanimanja kandidati se školiju na imamskom odsjeku, koji traje šest semestara, ili pak na teološkom odsjeku, čija duljina trajanja iznosi osam semestara. S druge strane, za izvođenje nastave islamskog vjeroučitelja kandidati se obrazuju na smjeru Religijske pedagogije četiri godine, odnosno osam semestara. Također, kao vjeroučitelji u osnovnim i srednjim školama mogu raditi i svršenici teološkog odsjeka, u tom slučaju ne bi trebali obavljati dužnosti u islamskoj zajednici kao imami, hatibi (propovjednici) i muallimi (katehete).

Misija Fakulteta bila je izgraditi bolje ljude, odgojiti njihove duše na osnovnim vrednostima islama - Kur'anu i sunnetu. Cilj je osposobiti iste da osluškuju znakove vremena, te da pokušaju svojim doprinosom izgraditi bolje društvo i bolje pojedince.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu kroz tri nivoa studija (diplomski, master i doktorski) na pojedinačnom planu nastoji odgajati i obrazovati cjelovite ličnosti, usavršavajući njihove duhovne, moralne, intelektualne i stručne kvalitete koje će se posebno realizirati u oblasti islamske teologije, religijske pedagogije i organiziranju i afirmiranju vjerskog života.

Na kolektivnom planu misija Fakulteta je pridonijeti razvoju društva neprekidno razvijajući obrazovanje, učenje i istraživanje na najvišim stupnjevima znanstveno utvrđene izvrsnosti. Posebno se to ogleda u autentičnom proučavanju islama u perspektivi suvremenog nepristranog i znanstveno objektivnog mišljenja i znanosti. To će se nastojati ostvariti upoznavanjem studenata s temeljnim izvorima islama, Kur'anom i sunnetom, ali i s njihovim povijesnim realiziranjima u muslimanskoj misli i praksi, posebno uvažavajući vjerske i kulturološke posebnosti balkanskih prostora.

Svojom historijskom pozadinom, iskazanom i u arhitektonskom rješenju, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu simbol je susretanja i međusobnih prožimanja kultura dvaju svjetova, evropskog i islamskog. Otuda će se na njemu težiti proučavanju znanja koja su ugrađena u cjelokupnu islamsku, ali i zapadnu kulturu i civilizaciju, u

humanističke i društvene znanosti, što je u funkciji misije humanizma, boljeg razumijevanja među narodima, religijama i kulturama.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu u čvrstoj uvezanosti s ostanim visokoobrazovnim institucijama Islamske zajednice, islamskim pedagoškim fakultetima u Zenici i Bihaću, te plodotvornoj suradnji s islamskim univerzitetima u svijetu treba preuzeti aktivnu ulogu očuvanja i afirmiranja islamskog identiteta i oblikovanja znatnijih kompetencija za promoviranje duhovnih, moralnih i intelektualnih vrijednosti islama u evropskom kulturnom prostoru.

2. Nastava bioetike na FIN-u

Tekstovi s problematikom iz bioetike s aspekta islama počeli su se javljati šezdesetih i sedamdesetih godina prohujalog stoljeća u glasilima Islamske zajednice Jugoslavije. O takovrsnim problemima pisao je Husein ef. Đozo (1911.-1982.). Riječ je o veoma poznatom jugoslavenskom muslimanskom teologu koji je pokušavao odgovarati na probleme svojega vremena iz aspekta islamske teologije. Profesor Husein Đozo bio je veoma plodonosan pisac, jer je napisao preko dvije i pol tisuće stranica teksta. Također je nešto manje od pet godina bio predavač tumačenja Kur'ana na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu, točnije od 1977. do 1982.

Iz uvida u udžbeničku građu evidentno je da su počeci proučavanja bioetike prisutni u samom nastanku Islamskog teološkog fakulteta, i to na Katedri za tefsir (tumačenje Kur'ana). Do tog zaključka dolazimo na osnovi uvida u skripta za Tumačenje Kur'ana, gdje se jednim dijelom obrađuje i integrativna bioetika u lekciji *Naučna misao u Kur'anu*. Inače, ta skripta napisao je već spomenuti profesor Husein Đozo. U potonjem tekstu, integrativnim pristupom, Đozo je iznosio bioetičke stavove o pitanjima suvremene znanosti i prirode, s aspekta islama. Osim ovog teksta, koji se rabio kao učilo u prvim godinama ITF-a, Husein Đozo je napisao još nekoliko članaka iz bioetičke problematike, koji se tek odskora (2007.) ponovno koriste u nastavnom procesu. Nakon prelaska na Bolji svijet profesora Huseina Đoze, ova skripta su zamijenjena drugim udžbenikom. Inače, profesor ITF-a Husein Đozo najaktivnije se bavio bioetičkim temama, o čemu svjedoče i njegovi radovi, na osnovi čega se sa sigurnošću može ustvrditi da je riječ o pioniru bioetike s aspekta islama na području SFRJ.

Bioetički sadržaji proučavaju se na FIN-u, i to kroz tri predmeta na diplomskom studiju, od čega su dva obvezna, a treći je izborni.

Bioetičke teme se proučavaju također i na jednom modulu na poslijediplomskim studijima. Na Fakultetu za sada ne postoji predmet s naslovom Bioetika, nego se proučava u sklopu predmeta Etika, koji pohađaju studenti teološkog odsjeka i religijske pedagogije u četvrtom semestru, dok studenti imamskog odsjeka na žalost ne proučavaju ovaj predmet. Zatim drugi obvezni predmet su Suvremene akaidske (dogmatske) teme koje pohađaju studenti i studentice teološkog odsjeka u šestom semestru kao obvezni predmet, a studenti imamskog odsjeka pohađaju spomenuti predmet također kao obvezni, u petom semestru. Na žalost, studentice i studenti odsjeka Religijske pedagogije nisu zahvaćani ovim predmetom.

2.1. Nastava u sklopu katedre za Akaid i islamsku filozofiju

Na Katedri za Akaid (islamska dogmatika) i islamsku filozofiju studenti imaju priliku u četvrtom semestru slušati predmet *Etika* koji vodi doc. dr. Dževad Hodžić. Inače, riječ je o predmetu koji je obvezan za studente Teološkog smjera i Religijske pedagogije, i traje samo jedan semestar.

U okviru predmeta *Etika* izučavaju se sljedeći bioetički sadržaji: u jedanaestom tjednu studentice i studenti imaju priliku slušati predavanja iz *Ekološke etike*, dok je dvanaesti tjedan posvećen naslovu *Bioetika*. Na žalost moramo konstatirati da je riječ o maloj satnici posvećenoj integrativnoj bioetičkoj problematici, svega šest sati, od čega su četiri školska sata predavanja, a dva sata su vježbe. U sklopu tog predmeta trebalo bi se puno više vremena posvećivati integrativnoj bioetici.

Doktor Hodžić je objavio rad „Živa bića u islamskoj religijskoj bioetičkoj perspektivi“, u Socijalnoj ekologiji 2008., u volumenu sedamnaest, pod brojem četiri. Riječ je o preglednom radu iz islamskog teološkog rakursa. Hodžić je također doktorirao iz područja primijenjene etike, a osim spomenutog rada, napisao je još nekoliko tekstova iz bioetike.

Docent Hodžić je za potrebe predmeta *Etike* sastavio dvije hrestomatije *Etika / uvod u islamsko i zapadno etičko mišljenje* (Sarajevo: FIN, 2005.) i *Primijenjena etika* (Sarajevo: FIN, 2005.). Posljednja hrestomatija nastala je na fonu integrativne bioetike.

Drugi obvezni predmet u kojemu se proučavaju bioetičke teme je *Savremene akaidske teme*. Studenti su prvi put imali priliku pohađati predmet *Savremene akaidske teme* u ljetnom semestru školske

2005./2006., a predmet su tada predavali akad. prof. dr. Rešid Hafizović i prof. dr. Adnan Silajdžić, inače voditelj predmeta. Asistent koji je držao vježbe na predmetu bio je mr. Samir Beglerović. Poslije doktoriranja i dobivanja docenture, Samir Beglerović u potpunosti preuzima spomenuti predmet, te ga vodi i danas. Riječ je o teološkom predmetu, unutar kojeg se osim bioetike proučavaju i fenomeni novih religioznih pokreta, sekularizam, i slično. Od bioetičkih tema koje se predaju u sklopu spomenutog modula su sljedeće cjeline: Kriza životne sredine – islamski pogled; Vjera i duševno zdravlje; Kriza ljudske seksualnosti: Homoseksualizam, incest, pedofilija; Strah od smrti, eutanazija i dostojanstvo umiranja; Genski modificirana hrana; Buka: vid zagadavanja životne sredine.¹² Svaka od navedenih jedinica obrađuje se tri školska sata, od čega su dva sata predavanja, a jedan sat vježbe. Taj predmet traje samo jedan semestar, a pohađaju ga u petom semestru studenti imamskog odsjeka, dok studentice i studenti teološkog odsjeka pohađaju isti predmet u šestom semestru. Na žalost, na odsjeku Religijske pedagogije ovaj se predmet ne proučava, što je nesumnjivo velik nedostatak, jer se budući vjeroučitelji tijekom nastavničkog posla u školama nerijetko susreću s problemima iz integrativne bioetike.

Doc. dr Samir Beglerović za potrebe predmeta rabi dvije hrestomatije kao osnovna učila, a zgotovili su ih njegovi prethodnici i profesori. Prvu hrestomatiju tekstova načinio je prof. dr. Adnan Silajdžić, a naziv ovog uratka je *Savremene akaidske teme I.*, (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka). Ova hrestomatija nije bazična za bioetiku, nego se u njoj razrađuju drugi teološki problemi poput novih religioznih pokreta, sekularizma i slično.

Drugi udžbenik za predmet, koji predstavlja nastavak na prvi, hrestomatija je tekstova *Savremene akaidske teme II.*, (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2006.), koju je zgotovio akad. prof. dr. Rešid Hafizović. Ovaj uradak pruža široke vidike studentima, jer je Hafizović, koji je kratko vrijeme i predavao ovaj predmet, u hrestomatiju uvrstio tekstove prvenstveno naših autora poput Ante Čovića, Hrvoja Jurića, Valentina Pozaića i slično.

Osim nabrojenih obveznih tekstova iz hrestomatije predmetni nastavnik iziskuje od studenata i iščitavanje tekstova dr. Dževada Jarabice, „Genetski modificirana hrana (GMO)“, (*Novi muallim*, Sarajevo, 2008., god. IX, br. 35.). Inače riječ je o tekstu profesora Poljoprivred-

¹² Samir BEGLEROVIĆ „Savremene akaidske teme“, Silabus predmeta. <http://fin.ba/studij/dodiplomski-studij/silabusi-nastavni-planovi-i-programiv>, (01. 12. 2011.).

nog fakulteta u Sarajevu, iznimnog poznavaoca spomenute tematike, koji uz to jako dobro poznaje i humanističke nauke. Također tu se još nalazi i tekst Samira Beglerovića, „Savremeno muslimansko mišljenje pred izazovima ekološke krize“, (*Novi muallim*, Sarajevo, 2008.), gdje Beglerović iznosi iznimno teološko promišljanje o krizi ekologije uz pomoć teologije božanskih imena.

Od izborne literature studentima se nudi zbornik radova *Duhovnost i mentalno zdravlje*, koji su uredili Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević. Knjiga je tiskana 2002., godine u Sarajevu. Također su studentima preporučane knjige Abul Fahd Muhsin Ibrahim, *Biomedicina* (Sarajevo: Bemust, 2001.), o kojoj će u nastavku biti riječi, te izbor fetvi Jusufa El-Karadavija, *Suvremene fetve (izbor)*, (Tuzla: Harfo-Graf, 1997.), gdje se ističe jedan religiozno-pravni i pomalo za-starjeli način obrade bioetičkih tema.

Doktor Beglerović je bio slobodan te je u sinopsis predmeta uvrstio djela tehnologa poput *Genetski modificirana hrana: zakonske odredbe, sigurnost i praktične implikacije za Bosnu i Hercegovinu*, (Mostar: Sveučilište, Agronomski fakultet, 2005.), autora Ane Sabljo, Celia Manaia, Midhata Jašića, djelo koje je od prvijenaca ove vrste na teritoriju BiH, ali ipak ne predstavlja vrhunsko ostvarenje iz te oblasti i nije adekvatno za teološki studij. Također je doc. dr. Samir Beglerović uvrstio djelo Mirsada Veladžića, Faruka Čaklovice, Nihada Fejzića, Mirsada Kadrića, Muhameda Smajlovića, *Genetski modificirani organizmi: tehnologija proizvodnje, upotreba, rizici, tehnika u kontroli, zakonski propisi*, (Sarajevo: Naučna i univerzitetska knjiga, 2008.). Posljednje dvije knjige se koriste kao udžbenici na poljoprivrednim i tehnološkim fakultetima u BiH, čime je doktor Beglerović dobronamjerno htio obogatiti sadržaj predmeta jednim drukčijim prirodnjačkim pogledom na svijet, što je veoma pohvalno. No bilo bi lijepo da se u sklopu predmeta *Savremene akadske teme* u budućnosti uvrste u kurikulum predmeta i djela poput; N. Gosić, *Bioetičke perspektive* (Zagreb: Pergamena, 2011.), te djela iste autorice *Bioetička edukacija* (Zagreb: Pergamena, 2005.) i *Bioetika in vivo* (Zagreb: Pergamena, 2005.), potom I. Rinčić, *Bioetika i odgovornost u genetici* (Zagreb: Pergamena, 2007.) i slično. Također, bilo bi, međutim, korisno za čitatelje, a i studente FIN-a, naznačiti kao literaturu za studij i sljedeća izdanja: V. R. Potter, *Boetika. Most prema budućnosti* (Rijeka: Medicinski fakultet Rijeka i dr., 2007.) T. Matulić, *Bioetika* (Zagreb: Glas Koncila, 2001.), no i još 4 knjige: *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline, Život u ljudskim rukama, Medicinsko pre-vrednovanje etičkih granica, Bioetički izazovi kloniranja čovjeka* – od

istog izdavača iz god. 2006.), Ramon Lukas Lukas, *Bioetika za svakoga* (Split: Verbum, 2007.) M. Aramini, *Uvod u bioetiku*, (Zagreb: KS, 2009. koji je jedan od dvaju udžbenika u Italiji); V. Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, (zbornik simpozija u Sarajevu, BD u BiH, Sarajevo, 2007.; V. Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost*, (zbornik simpozija u Sarajevu, BD u BiH, Sarajevo, 2009.).

Istinski se nadati da će u skorijoj budućnosti na spomenutoj Katedri zaživjeti barem jedan predmet iz integrativne bioetike, sa značajitim proučavanjem problematike iz ovog polja, ali iz perspektive islamske teologije. To znači da bi dani predmet bio utemeljen na osnovnim vrelima islamske Konstitutivne tradicije, ali i znanja vezanih iz ekološke etike, poljoprivredne etike, deontologije i ostalih disciplina integrativne bioetike.

2.2. Bioetička edukacija u sklopu Katedre za Fikh

Počeci integrativne bioetike na katedri za Fikh, to jest islamsko religijsko pravo, vežu se nesumnjivo uz profesora, koji već nekoliko godina ne boravi na ovome svijetu. Riječ je o dr. Ibrahimu Džananoviću (1946.-2003.), koji je kao nastavnik islamskog prava prvi na spomenutoj katedri počeo pisati o ovoj problematiki. Profesor Džananović je prvi na bosanskom jeziku iz šerijatskopravne perspektive napisao rad iz integrativne bioetike pod nazivom „Savremena medicinska znanost i šerijatski propisi“. Potonji naslov prvotno je prezentiran na okruglom stolu u organizaciji Bosanske muslimanske medicinske asocijacije (BIMA), održanom 4. 10. 2000. godine u Sarajevu na Fakultetu islamskih nauka, a naziv sesije bio je *Transplantacija organa u svjetlu islamske nauke i šerijata*.¹³

Na predmetu Savremene fikhske teme, kao udžbenik koristi se hrestomatija tekstova pod istim naslovom. Potonji udžbenik uređio je dr. Enes Ljevaković. Nužno je ponovno podcrtati da se u sklopu tog predmeta 1/3 izučavaju bioetičke teme, dok se unutar druge dvije trećine školskih sadržaja proučavaju fenomeni sekularizma i islamske ekonomije i integracija muslimana u europsko društvo i slično. Prema riječima prof. dr. Enesa Ljevakovića u okviru tog tečaja proučavaju se: suvremena medicinska pitanja u svjetlu šerijatskih (islamsko pravo) propisa (abortus, planiranje obitelji, skidanje bolesnika s uređaja za umjetno disanje, eutanazija, genetički inženjering, kloniranje,

¹³ Okrugli stol, *Bima jurnal*, BIMA, I., Sarajevo, 2000., br. 2, str. 8-28. Izlaganje je objavljeno pod istim naslovom.

transplantacija organa, banke za ljudske organe i mlijeko).¹⁴ Potonji problemi predstavljaju logički slijed pitanja koja se proučavaju na Fakultetu i nastavak su na znanstvene jedinice bioetičkog karaktera s predmeta Savremene akaidske teme, o kojemu je bilo prethodno reči. I hrestomatija tekstova je uređena po istom principu, gdje je jedna trećina tekstova posvećena bioetičkim sadržajima. To su tekstovi prvenstveno domaćih autora, muslimanskih teologa, poput tekstova profesora Huseina Đoze, ili pak teksta dr. Enesa Ljevakovića.

Nesumnjivo je pohvalno da se u sklopu poslijediplomske studije na FIN-u proučava integrativna bioetika. Riječ je prvenstveno o religioznoj bioetici koja u sebe uključuje i svjetovnu bioetiku, a predaje se u sklopu Katedre za Fikh (islamsko pravo) na modulu *Šerijat u savremenim društvima*. Time se ukazuje na osviještenost u proučavanju bioetičkih problema kod nastavnika i studenta koji se interesiraju za islamsko pravo. Problemi koji se obrađuju u sklopu poslijediplomskih studija su sljedeći: šerijatsko pravne posljedice određivanja početka i kraja ljudskog života; kontrola i planiranje rađanja; stav Šerijata prema kloniranju; transplantacija ljudskih organa; eutanazija; pokusi na životinjama.¹⁵

Ovom prilikom nužno je istaknuti sljedeće nedostatke vezane uz ovaj modul. Prvenstveno, riječ je o maloj satnici kroz koju se obrađuje veoma široka i veoma ozbiljna problematika poput početka života, smrti, kontrola i planiranje rađanja, transplantacija ljudskih organa, eutanazija i pokusi na životinja. Naime, danoj problematici se posvećuju samo dva školska sata u sklopu poslijediplomskog modula; modul *Šerijat u svremenim društvima*. Također, na poslijediplomskim studijima pri proučavanju bioetike s aspekta islama dolazi do potpunog ponavljanja tema, gradiva i literature s dodiplomske studije, bez uvođenja novina. Takovrstan pristup u potpunosti je opravдан jer poslijediplomski studiji na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu upisuju svršenice i svršenici svjetovnih fakulteta ili, pak, drugih teoloških fakulteta koji prethodno uopće nisu imali nastavu iz bioetike.

Što se tiče literature koja je ponuđena, riječ je prvenstveno o prijevodima dvije knjige s engleskog jezika autora Ebu Fadl Muhsin Ibrahima: *Biomedicina – islamski pogledi*, (Sarajevo: Libris, 2001.) i *Transplantacija organa, eutanazija, kloniranje i pokusi na životinjama*:

¹⁴ Enes LJEVAKOVIĆ, „Savremene fikske teme“, Silabus predmeta, <http://fin.ba/studij/dodiplomski-studij/silabusi-nastavni-planovi-i-programi/>, (01. 12. 2011.)

¹⁵ Postdiplomski magisterski studij u akademskoj 2007./8. - Savremene islamske studije, Brošura (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2007.), 44.

islamski stav (Sarajevo: U.G. „Mladi muslimani“, 2005.). Prijevodi ovih knjiga na bosanski jezik jako su loše načinjeni.

Osim ponuđene dvije knjige, studentima stoji na raspolaganju i hrestomatija tekstova raznih autora, koju je uredio izvanredni profesor dr. Enes Ljevaković, a naslovljena je *Savremene fikhske teme*. Izdavač ovog djela je Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, a iz tiska je izašla 2006., godine. Spomenute Ebu Fadlove knjige jednim dijelom su uvrštene u Ljevakovićevu hrestomatiju, te je još dodan tekst dr. Enesa Ljevakovića „Šerijatsko pravne posljedice medicinske dijagnoze o smrti mozga“ i malo stariji, ali iznimno važan članak profesora Huseina Đoze: „Kontrola i planiranje rađanja u svjetlu učenja islama“.

Znakovito je da su nastavnici s ove katedre napisali nekoliko rada iz deontologije, čime su obogatili Fakultet i omogućili studentima da bolje upoznaju problematiku. Tako je izvanredni profesor dr. Enes Ljevaković napisao sljedeći rad:

Šerijatskopravne posljedice medicinske dijagnoze o smrti mozga, Zbornik radova FIN-a, broj 8. (87-97). Riječ je o radu iz područja medicinskog prava s aspekta islama. Rad je informativan, autor je na osnovi medicinskog poimanja smrti pokušao prikazati islamsko pravno razumijevanje fenomena smrti, koji se kao takvi podudaraju.

Mlađi nastavnik iste katedre, koji ne predaje predmete iz bioetike, doc. dr. Mustafa Hasani, zgotovio je dva rada iz integrativne bioetike, s pluriperspektivnim pogledom na problematiku. Naime doc. Hasani je do sada objavio sljedeća dva rada: „Problem AIDS-a i pitanja koja se nameću u vezi s tim“, (*Glasnik*, LXVII., Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, januar-februar 2005., br. 1-2,) riječ je o radu iz deontologije, te je autor koristio teološki i pravni pristup pri ispitivanju problematike bolesti AIDS-a. Nesumnjivo da je riječ o značkovitom doprinosu iz bioetike. Drugi rad doktora Hasanija naslovljen je sa „Stav islamskih pravnika o kloniranju čovjeka“ (*Elif*, VI., Podgorica, decembar 2006., br. 36.). Riječ je o članku iz medicinskog prava i bioetike, čime se umnogome izvršilo obogaćivanje bioetičkog štiva na Fakultetu od strane domaćeg autora.

Riječ je o dobro načinjenim radovima, koji u svjetskim intelektualnim krugovima ne predstavljaju novinu. U bosanskom (prethodno srpskohrvatskom jeziku) jeziku o tome je prethodno pisao već spomenuti profesor tumačenja Kur'ana Husein ef. Đozo. Doista bi bilo dobro da nastavnici i ove Katedre uvrste kao izvore za proučavanje bioetike već spomenuta preporučena djela autora za proučavanje bioetike u sklopu predmeta *Savremene akaidske teme*.

Do sada je obranjeno nekoliko diplomskih radova na Fakultetu islamskih nauka s temama iz integrativne bioetike, s tim da se niti u jednom radu u naslovu ne spominje pojам bioetika ili pak integrativne i pluriperspektivne bioetike, mada su sadržajno iz integrativne bioetike.¹⁶ No, i ti radovi predstavljaju solidan napor kojim se pokušava na najbolji mogući način pratiti svjetska gibanja u oblasti integrativne bioetike, i to osobito iz medicinskog prava i deontologije s aspekta islama.

Također u procesu je pripreme multidisciplinarni magistarski rad „Religioznost i njezin utjecaj na kvalitetu života studentske populacije“. Drugi dio spomenutog magistarskog rada odnosi se na kvalitetu života, a posvećen je bioetičkoj problematici.

Zaključak

Iz navedenih podataka očigledno je da se najtemeljitija bioetička izobrazba pruža studentima Teološkog odsjeka, kroz dva obvezna predmeta: „Etiku“ i „Savremene akaidske teme“ i jedan izborni predmet „Savremene fikhske teme“. To je nesumnjivo pohvalno budući da je riječ o budućim imamima (vjerskim službenicima), propovjednicima (hatibima) i muallimima (vjeroučiteljima u džamijama). S druge strane, budući vjeroučitelji u osnovnim i srednjim školama, pohađaju samo jedan predmet vezan jednim dijelom uz bioetiku, a to je „Eтика“. Očito je riječ o ogromnom nedostatku, jer se u Nastavnom planu i programu u četvrtim razredima srednjih škola proučavaju bioetička pitanja s aspekta islama. Studenti imamskog odsjeka također pohađaju samo jedan predmet „Savremene akaidske teme“, što je također nedostatak i za vjerske službenike koji će raditi u manjim mjestima, najčešće selima, kao imami.

Proučavanje bioetike je prisutno, ali nije dovoljno sistematizirano i konceptualizirano, jer se samo parcijalno kroz nabrojene predmete proučavaju bioetičke teme, što onemogućava razvoj originalnog

¹⁶ Riječ je o sljedećim svršenicima: Čatović Šefket, „Biljni i životinjski svijet u Kur'anu, a.š. , odraz i potvrda sunnetullah“ (obranjen 23. 5. 1989.); Zimić Mujesira, „Ekološki problem u savremenom tumačenju Kur'ana“ (obranjen 19. 11. 1991.); Nezira Imamović, „Planiranje porodice u fetvama Huseina“ (2. 4. 2002.); Nevreza Mehmedović, „Transplantacija organa i tkiva u svjetlu islamskih propisa“ (obranjen 16. 3. 2004.); Dženan Handžić, „Prijevod i naučna valorizacija djela ‘Ekološke dimenzije islama’ Maxil Izzi Diena“ (obranjen 6. 7. 2004.); Šećović Sead, „Očuvanje zdravlja“ (obranjen 10. 3. 2006.); Imamović Muamer, „Etički aspekt Qardawijevih fetvi o genetičkom inženjeringu“ (obranjen 7. 4. 2009.).

teološkog promišljanja o bioetičkim problemima sadašnjice i pružanja studentima sistematiziranog znanja iz bioetike.

Najveći nedostatak u bioetičkoj edukaciji na FIN-u nesumnjivo je nepostojanje autorskog udžbenika iz bioetike s aspekta islama. Postojeće hrestomatije su dobra pomagala, no, dosta je vremena prošlo s obzirom na to da je reformirani nastavni plan i program po bolonjskom sustavu školovanja, unutar kojeg se proučavaju i bioetički problemi, krenuo sada već davne 2002./2003. godine. No, iskreno se nadati da će i taj nedostatak biti uklonjen u bližoj budućnosti. Jedan od vidova poboljšanja bio bi uvođenje predmeta bioetika na dodiplomskom studiju. Kroz taj modul bi se integrativnim pristupom u prvom stadiju predmeta proučavao svjetovni pristup bioetici, nakon čega bi se prešlo na islamsko-teološki i islamsko-pravni pristup proučavanju dane problematike.

TREATMENT OF BIOETHICAL ISSUES AT THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

Summary

The beginning of this article describes the arrival of Islam in Bosnia and Herzegovina, and goes on to discuss the basic sources of Islam: the Koran and Hadith. These two texts are also the sources for interpreting bioethical questions from the Islamic point of view. The article describes the historical development of the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo; from the time of the Husrev-beg madrasa, through the Shari'ah juridical school and the High Islamic shari'ah-theological school to the present Faculty. After describing the basic history of the Faculty, the article alludes to those who have completed their studies at the Faculty. It also discusses the structure of the Faculty and the courses taught there. The second part of the article focuses on the content of Faculty courses on Ethics, and themes related to modern aqaid and fiqh. These courses partially deal with integrative bioethical topics. The article also alludes to Faculty professors who have written about bioethical topics. Only one postgraduate course at the Faculty (Shari'ah in modern society) deals with the theme of integrative bioethics. The article examines how often bioethical topics arise in different courses offered by the Faculty, and looks at the treatment of bioethical questions in the literature that is studied by professors and students of the Faculty.

Key words: integrative bioethics, education, Islam, Koran, Hadith, Faculty of Islamic studies in Sarajevo.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-284-523
Stručni rad
Primljeno: siječanj 2012.

Mario BERNADIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
mbernadic@gmail.com

EKLEZIOLOŠKI I TEOLOŠKI ASPEKTI PISMA O USPOSTAVI PAPINSKOG VIJEĆA ZA PROMICANJE NOVE EVANGELIZACIJE – „UBICUMQUE ET SEMPER“

Sažetak

Ovaj je rad pismeni oblik mojeg izlaganja na temu eklezioloških i teoloških aspekata motu proprija „Ubi cumque et semper“, a koje je održano 18. 11. 2011. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu, i to u sklopu teološkog kolokvija pod nazivom „Nova evangelizacija u bosansko-hercegovačkom društvenom okruženju“. U ovom radu sam kao prvo nastojao pokazati povezanost navedenog motu proprija s temeljnim idejama i smjernicama II. vatikanskog sabora, kao i s nekim posaborskim crkvenim dokumentima, osobito s apostolskom pobudnicom pape Pavla VI., „Evangelii nuntiandi“. Zatim sam nastojao uočiti njegove ekleziološke, kao i teološke aspekte te ih sažeto i prikazati. Premda kratko, ovo pismo se sadržajno pokazuje bogatim, očito pokušavajući stvoriti jedan novi obzor katoličke misli i prakse.

Ključne riječi: *Ubi cumque et semper, Evangelii nuntiandi, II. vatikanski sabor, nova evangelizacija, Crkva.*

Uvod

Stanje kršćanske teologije u današnjem zapadnom svijetu pokazuje očite znakove stanovite paradoksne podvojenosti. S jedne strane, teologija je prvenstveno postala zanimanjem stručnjaka koji uvijek iznova pokazuju tendenciju izgubiti se u teškim teoretskim i parcijalnim pitanjima.¹ S druge strane, prosječni kršćanin, živeći u teškom teološkom neznanju, sve dublje propada u teoretski i praktični vjerski relativizam, pa čak i u sinkretizam. Tako neke statistike pokazuju da velik broj današnjih kršćana na Zapadu vjeruje u *reinkarnaciju*, a još

¹ Usp. Raymund SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München: Kösel – Verlag, 1978.), 9.

više od toga – čak oko pedeset posto - vjeruje u *sudbinu*. Uz ove ne manjka ni onih koji više uopće ne vjeruju u jednog osobnog Boga, već radije u neku životnu silu, a sve to im ne smeta da se i dalje nazivaju kršćanima.² To govori u prilog postojanju provalije, protegnute između svijeta profesionalnih vjerskih službenika i teologa te svijeta običnih vjernika.

Mišljenja sam da bi u ovom kontekstu bilo vrlo neozbiljno, ili barem neodgovorno, opetovano govoriti o „trulom Zapadu“ te se usput tašto hvaliti solidnim pologom našega protradicionalnog hrvatskog katoličanstva, jer ni tradicionalizam nije bez mana. Kako to primijeti kardinal Kasper, problem katoličkog tradicionalizma ogleda se u tomu što se on poziva samo na posljednjih nekoliko stoljeća crkvenog života i prakse, zaboravljajući pri tome njezine dvotisućljetne izvore i korijene. Upravo u tom smislu on je identificirao neke koncilske i pokoncilske „progresivce“ kao jedine istinske tradicionaliste jer su ti uz bliže korijene također nastojali crpiti ideje i snagu iz svježine mlade Crkve, kao i iz mudrosti patrističke tradicije.³ Osim toga, jednom - u sebi zatvorenom - tradicionalizmu svakako nedostaje ono što bi Karl Rahner smatrao nužnim, a to je „samotranscendencija formule“. Naime, u svojem - često citiranom - programskom govoru „Kalcedon – kraj ili početak“, održanom povodom obilježavanja tisuću i petstote godišnjice spomenutog sabora, Rahner je ustvrdio da kršćanska dogma ostaje živa jedino tumačenjem. Mora se uvijek iznova tumačiti ne zato što je kriva, nego upravo zato što je istinita.⁴ Možda bismo se mogli u ovom svjetlu pozvati na analogiju života: život nužno podrazumijeva stanovite promjene i kretanja unutar živog bića, no sve to u okvirima njegove definirane biti i naravi. Jednu takvu perspektivu crkvene misli, koja sebe opetovano samotranscendira, ali koja pri tomu ostaje i vjerna samoj sebi, upravo je zacrtao blaženi papa Ivan XXIII. u svojem inauguracijskom govoru „Gaudet Mater Ecclesia“ izrečenog tijekom otvaranja II. vatikan-

2 Usp. Ottmar FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007.), 217.

3 Usp. Walter KASPER, „Protiv zlogukih proraka. Vizija Koncila za obnovu Crkve“, *Svesci* 70-73 (1991.), 17-23., ovđe stranica 19.

4 Usp. Karl RAHNER, „Chalkedon – Ende oder Anfang?“, Alois GRILLMEIER – Heinrich BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. III. Chalkedon heute* (Würzburg: Echter, 1954.), 3-49.

skog sabora 11. listopada 1962. godine.⁵

Iščitavajući motu proprio „Ubiicumque et semper“,⁶ čovjek lako dolazi do dojma da se ovdje radi o dokumentu duboko prožetom teološkom ostavštinom II. vatikanskog sabora, kao i apostolskim nagovorom o evangelizaciji u suvremenom svijetu „Evangelii nuntiandi“ pape Pavla VI.

Ovo kratko pismo naprosto se nameće svojom relevantnosti jer se ono tiče sviju i pogađa sve. Njegova poruka sadržava brojne ekleziološko-teološke aspekte i impulse, a ja će se u ovom radu nastojati pozabaviti onima koje sam uočio kao osobito važne.

1. Evangelizacija kao bitna zadaća Crkve

„Svugdje i uvijek Crkva ima obvezu naviještati evanđelje Isusa Krista.

On, prvi i najveći evangelizator dao je apostolima, na dan svojega uzašaća k Ocu, nalog: 'Podite i učinite sve narode mojim učenicima, krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih poštivati sve što sam vam zapovjedio.' (Mt 28,19-20). U vjernosti ovom nalogu, Crkva – narod kojega je Bog odabrao, od dana Duhova, kada je primio Duha Svetoga kao dar (Dj 2,14), tako da naviješta njegova divna djela (vidi 1 Pt 2,9) - nikad nije prestala oglašavati, cijelom svijetu, ljepote evanđelja navješćujući Isusa Krista kao pravoga Boga i pravoga čovjeka: istog 'jučer, danas i zauvijek' (Heb 13,8), koji je svojom smrću i uskrsnućem donio otkupljenje i tako doveo staro obećanje do ispunjenja.

5 „Dvadeset i prvi ekumenski sabor ... želi prenijeti cjeloviti, neumanjeni i neiskriviljeni katolički nauk ... Mi ne trebamo samo čuvati to dragocjeno blago, kao da bismo se bavili samo starinom, već revno i bez straha trebamo nastaviti djelo koje naše doba iziskuje, nastavljujući put kojim je Crkva kročila tijekom gotovo 20 stoljeća ... Potrebno je da taj sigurni i nepromjenjivi nauk, kojemu moramo dati svoj pristanak vjere, bude produbljen i izložen prema zahtjevima našega vremena. Jedno je naime polog vjere, tj. istine koje su sadržane u našem časnom nauku, drugo je način na koji su one izložene, premda uvijek u istom smislu i u istom značenju.“ Ivan XXIII., „Allocutio in sollempni Ss. Concilii inauguratione ‘Gaudet Mater Ecclesia’“, *Enchiridion Vaticanum* (Bologna, 1979.), 42, 44. – Preuzeto iz: Josip kard. BOZANIĆ, „Uvodna riječ o prihvaćanju i tumačenju koncila“, *Bogoslovska smotra* 78 (2008.), 905-920., ovdje 908-909.

6 Izvor: <http://www.paxtibi.net/?p=1583> (16. siječnja 2012.)

Stoga, evangelizacijsko poslanje, kao nastavak djela Gospodina Isusa namijenjenog i za rad Crkve potrebnog i nezamjenjivog, odraz je njezina vlastitog bića.

Ovo poslanje je, u povijesti, uvijek poprimalo nove oblike i programe, ovisno o mjestima, situacijama i o povijesnim trenucima.”⁷

Slično kao što se to pronalazi u apostolskom nagovoru Pavla VI. „Evangelii nuntiandi“ i motu proprio „Ubi cumque et semper“⁸ identificira evangelizaciju kao trajnu i bitnu zadaću Crkve.⁹ Evangelizacija se nesumnjivo pokazuje kao pravovaljano ljekovito sredstvo za nadvladavanje problema, spomenutog u uvodnom dijelu ovog rada, a koji se odnosi na postojanje ponora između službene vjere, koja se bavi samom sobom, i vjernika koji se – pokušavajući osmisliti svoju stvarnost – bave čime stignu. Kardinal Kasper prepoznaje pokušaj ovog nadvladavanja kao jedan od esencijalnih poticaja II. vatikanskog sabora. „Impuls koncila glasi: dalje od samoprezentiranja Crkve i od bavljenja samom sobom, naprijed prema njezinoj poruci o Bogu, o Isusu Kristu i o Duhu Svetom. Tu leži blago koje je povjerenio Crkvi. I što je više Crkva bliža toj poruci i zadaći, to je bliža i čovjeku.“¹⁰

7 Uvodni dio iz „Ubi cumque et semper“. Izvor: <http://www.paxtibi.net/?p=1583> (17. siječnja 2012.)

8 Dalje UES.

9 *Evangelii nuntiandi* doslovno identificira naviještanje evanđelja kao vlastiti poziv Crkve: „Crkva to znade. Ona je duboko svjesna da se Spasiteljeva riječ — ‘Treba da navješćujem Evandelje o Kraljevstvu Božjem’ – posvema na nju odnosi. Ona dragovoljno dodaje sa sv. Pavlom: ‘Jer, što navješćujem Evandelje, nije mi na hvalu, ta dužnost mi je. Doista, jao meni ako Evandelje ne navješćujem!’. Puni radosti i utjehe slušali smo na završetku onoga velikog skupa u listopadu 1974. ove riječi: ‘Još jednom želimo potvrditi da zadaća naviještanja Evandelja svima ljudima tvori temeljno poslanje Crkve’, zadaću i poslanje što uslijed velikih promjena u suvremenom društvu postaju sve hitniji. Da Crkva može naviještati Evandelje, za nju je to zapravo milost i njeno poslanje, njena najdublja raspoznajna crta. Ona je upravo radi naviještanja Evandelja, tj. radi propovijedanja i poučavanja, da bi bila kanal dara milosti, da pomiruje grešnike s Bogom, da nastavlja Kristovu žrtvu u svetoj misi koja je spomen-čin njegove smrti i njegova slavnog uskrsnuća.“ Izvor: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_hr.html (17. siječnja 2012.).

10 W. KASPER, „Protiv zlogukih proroka“, 18.

2. Neodvojivost Crkve, Božje riječi, liturgijskog slavlja i spasenjskog poslanja kao novi okvirni obzor crkvenog razmišljanja i djelovanja

Ako govorimo o evangelizaciji kao o trajnoj i bitnoj zadaći Crkve, pri tome je iz ove sveze nemoguće isključiti važnost Božje riječi, kao i ulogu liturgijskog slavlja. Biskupska sinoda iz 1985. g., koja je održana u Rimu povodom 20. obljetnice sabora, sažela je središnju poruku svih 16 saborskih dokumenata u jednoj jedinoj rečenici: „Ecclesia – sub verbo Dei – mysteria Christi celebrans – pro salute mundi“ (Crkva – u snazi Božje riječi – slavi otajstva Kristova – za spasenje svijeta)! Ova rečenica od četiri dijela odgovara zapravo poruci četiriju ključnih saborskih dokumenata - konstitucija, koje ujedno predstavljaju noseću misaonu osovinu cijelog saborskog nauka. Što to točno znači i kako se odražava u motu propriju UES-a, daje se razaznati iz njegovih pneumatoloških i antropoloških smjernica.

2.1. Uloga Duha Svetog u procesu nove evangelizacije

„Crkve starih korijena koje žive u vrlo različitim stvarnostima i prema tome imaju sasvim drukčije potrebe i čekaju na različite impulse evangelizacije: u nekim područjima kršćanska praksa, još u vijek, pokazuje dobre životne snage i dubokih duhovnih korijena u dijelu cijele generacije, usprkos rastu fenomena sekularizacije, dok se u drugim regijama primjećuje jasnije pozicioniranje društva, u svoj njegovoj cjelini, daleko od vjere, sa slabijim Crkvenim strukturama, čak i ako ne nedostaju elementi vitalnosti koje neprestano daje Duh Sveti. Primjećujemo, na žalost, područja koja se čine potpuno dekristijanizirana, u kojima je svjetlo vjere povjereni svjedočenju malih zajednica: ovim područjima je potreban jedan novi navještaj Evandželja, jer pokazuju, na poseban način, odbojnost prema mnogim dosadašnjim vidovima kršćanske poruke. Raznolikost situacija zahtijeva pažljivo razlikovanje, jer govoriti o 'novoj evangelizaciji' ne uključuje potrebu razvijanja jedinstvene i identične formule za sve okolnosti.“ (UES).

Već je Pavao VI. u „Evangelii nuntiandi“ ustvrdio da evangelizacija uopće nije moguća bez djelovanja Duha Svetoga. Vraćajući se unazad, Papa primjećuje da je kako Isusovo, tako i apostolsko javno poslanje, započelo tek s primitkom Duha Svetoga.¹¹ Papa Pavao VI. dalje postavlja za zadaću kako pastirima, tako teologima i vjernicima, tj. svima onima koji su obilježeni darom Duha, da „bolje prouče narav i načine djelovanja Duha Svetoga u evangelizaciji u naše doba“.¹² Dakle, oni koji su obilježeni Duhom Svetim pozivaju se da Istog bolje prouče, kao i narav te načine Njegova djelovanja u procesu evangelizacije, a to sve skupa predstavlja svakako značajnu teološku novinu. Upravo se ovdje zrcali jedan obzor koji tjesno objedinjuje vjeru, sakramente, teologiju i navještaj. S tim kao da se tvrdi da se otajstvu Duha Svetoga ne može pristupiti isključivo racionalno, ali također mu se ne može pristupiti isključivo kao objektu istraživanja jer je On subjekt, odnosno, točnije rečeno „glavni činitelj“ i „svrha“ evangelizacije.¹³ Ova teza kao da doziva u pamet razmišljanje K. Rahnera koji reče da čovjek i Bog nisu ravnopravni partneri, ali – mogli bismo dodati – ni ravnopravni konkurenti jer čovjek je potpuno stvoren i uzdržavan od strane Boga. Njegovo bilo kakvo bavljenje pitanjem Boga unaprijed uključuje njegovu ontološku povezanost s Istim.¹⁴ U ovom smislu UES spominje Duha Svetoga kao darovatelja *vitalnosti* i pojedincima i cijelim Crkvama. Međutim, slično kao što prethodno razmišljanje dovodi u pitanje jedan potpuno racionalan pristup fenomenu Duha Svetoga, on implicitno odbacuje i jedan neracionalan pristup Istome. Jer, kao što to naučava I. vatikanski sabor, sam Duh Sveti jest upravo Onaj koji pomaže religiozno promišljanje kod vjernika.¹⁵

¹¹ Usp. „Evangelii nuntiandi“, br. 75; dalje EN.

¹² Usp. „Evangelii nuntiandi“, 75.

¹³ „Moglo bi se reći da je Duh Sveti u evangelizaciji glavni činitelj: on svakome daje da naviješta Evandelje, on iznutra potiče savjesti na primanje i razumijevanje Riječi spasenja. No, ujedno se može reći da je on i svrha evangelizacije: on sam uzrokuje novo stvaranje, novo čovječanstvo kojemu evangelizacija mora težiti, s jedinstvom u različnosti koje bi evangelizacija u kršćanskoj zajednici morala poticati“. EN, 75; Usp. „Ad gentes“, 4.

¹⁴ Usp. Karl RAHNER, *Bilanz des Glaubens. Antworten des Theologen auf Fragen unserer Zeit*. Izdano od P. Imhof, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.), 229.

¹⁵ „Kako poslušnost naše vjere ne bi bila manje u skladu s razumom (usp. Rim 12,1), Bog je htio s unutarnjom pomoći Duha Svetoga povezati vanjske dokaze svoje objave, to jest Božja djela, u prvom redu čudesa i proroštva, koja su, budući da obilno ukazuju na Božju svemogućnost i beskrajno znanje, najsigurniji znakovi božanske objave, prilagođeni shvaćanju sviju (kan. 3 i 4).“ Heinrich DENZINGER – Peter HUENERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoredu* (Đakovo: UPT, 2002.), br. 3009.

2.2. Novi pogled na božansko milosno djelovanje – ili postulat o oživljavanju apstraktnog čovjeka

„U stvari, ne smijemo zaboraviti da će uvijek prvi zadatak biti vladati se poučljivo prema milosnom djelovanju Duha Uskrsloga koji prati one koji nose Evanđelje i da otvara srca onih koji slušaju.“ (UES).

Ovaj kratki citat iz motu proprija UES-a zapravo sadržava jednu zanimljivu i snažnu novinu koja se odnosi na dogmatski traktat o „Milosti Kristovoj“. Da bismo tu novinu mogli shvatiti, nužno je kratko se osvrnuti na povjesno-teološku problematiku navedenog traktata. Naime, u vremenu iza Milanskog edikta, u okruženju – konačno – slobodnog kršćanstva, dogodila se jedna od – uopće – važnijih rasprava u povijesti teologije. Ovdje mislimo konkretno na pelagijansko-augustinovsku raspravu o *milosti*. Iza ova dva teologa su zapravo stajale dvije različite teološke perspektive: istočnjačka i zapadnjačka. Pred Pelagijem se u Rimu odvijala prava drama „instant“ prozelitizma. U vremenu nakon Milanskog edikta vrlo je brzo postalo popularno i društveno poželjno biti kršćaninom. Ozbiljnost katekumenata je svakodnevno blijedjela, a dojučerašnji pogani su preko noći prelazili u kršćanski tabor. Pri tome je vrlo malo njih mijenjalo svoje uhodane životne navike. Tako, pod pritiskom rastućeg moralnog laksizma, Pelagije kao ozbiljan učitelj duhovnosti i morala počinje isticati važnost osobnog zalaganja i djelovanja na putu spasenja. Premda je sam bio po rođenju Irac, on sada pribjegava onom specifično istočnjačkom pogledu na milost. Čovjek se tu po prirodi smatrao dobrim, a Božja milost ga je doticala sa svih strana: iz Svetog pisma, Crkve, primjera dobrih ljudi... U tom kontekstu, Pelagije je počeo naučavati nepotrebnost neke posebne nutarnje rasvjetljujuće milosti. Tomu naprotiv, on je čvrsto držao da kršćanin već obiluje milošću Božjom i sve što mu je još bilo potrebno, jest osobno vjersko te moralno zalaganje i djelovanje. Sažeto rečeno: božanska *pedagogija* je ovdje djelovala u vrlo širokom kontekstu i čovjek se kroz nju probijao oslobađajući se pri tome od iskvarenosti grijeha te hiteći prema vlastitom pobožanstvenjenju.¹⁶

Sdruge strane, Augustin, vjerojatno pod dominantnim utjecajem svojega nemirnog životnog iskustva, naučava jednu pesimističnu sliku

¹⁶ Usp. Maurizio FLICK – Zoltán ALSZEGHY, „Temelji teološke antropologije II“, (skripta) (Sarajevo, 1983.), 13-20.

o čovjeku. Po njemu grešnik nema ništa drugo osim svojega grijeha.¹⁷ On nije u stanju čak ni da želi milost jer kvarnost njegova stanja mu uopće ne dopušta da sagleda njezinu vrijednost i nužnost. Grešnik ovdje izgleda skoro poput Ksenofontova magarca, koji se u izboru između sijena i zlata samouvjereno opredjeljuje za sijeno. Iz ovakva stanja grešnik ne može izaći sam. Njemu je nužno potrebna posebna Božja pomoć i rasvjetljenje. S Augustinom tako dolazi do probaja zapadnjačke praktične dimenzije u teološko razmišljanje. Naime, ovdje se kontekst teološkog govora znatno sužava. Kozmos, Crkva i ljudi ne igraju više toliko dominantnu ulogu. Rječnikom Augustinovih „Ispovijesti“, ovdje počinje dominirati jedan „Ja“ naspram Božjeg „Ti“.¹⁸ S vremenom će to svojevrsno teološko suženje postati sve izraženije u traktatu o milosti. Počinje se govoriti o djelovanju milosti u čovjeku, ali jednom općenitom i apstraktnom čovjeku, bez imena, godina, iskustva, spola, mentaliteta i sl.

Akceptirajući navedenu povijest problematike, novost koju donosi UES postaje lakše uočljiva. Naime, ovdje se više ne radi niti o nekoj istočnjačkoj teološkoj perspektivi, a niti o onoj zapadnjačkoj. Tomu naprotiv, milosno djelovanje „Duha Uskrsloga“ prati one „koji nose Evandelje i otvara srca onih koji slušaju“. Dakle, djelovanje milosti ovdje se oslobađa kako jednog kozmološkog, tako i apstraktnog obzora te se smješta u situaciju navještaja: jednostavno rečeno, milost pogađa čovjeka tamo gdje se naviješta evandelje.

No, to nije sve, jer UES nikako ne govorio o nekom univerzalnom i unificiranom navještaju koji bi bio nužno istovjetan za sve. Polazeći od analize Crkve u današnjem svijetu, UES primjećuje da se situacija počesto razlikuje od jedne mjesne Crkve do druge. Tako su neke zapadne mjesne Crkve skoro pa prevladane sekularizacijom. Nasuprot njima, stoje tradicionalne zajednice koje opet ne krasiti uvijek ista vitalnost i misijski zanos:

Raznolikost situacija zahtijeva pažljivo razlikovanje, jer govoriti o „novoj evangelizaciji“ ne uključuje potrebu razvijanja jedinstvene i identične formule za sve okolnosti. U svakom slučaju nije teško biti svjestan da ono što je potrebno svim (dijelovima) Crkve koji žive

¹⁷ Ova rečenica će ući u službeni saborski tekst sinode iz Orangea (DH 392), a još prije pokrajinska sinoda u Kartagi iz 418. godine će protiv Pelagija, a pod utjecajem Augustina, izjaviti da je milost kao nutarnja pomoć i snaga apsolutno potrebna čovjeku (DH 225).

¹⁸ Usp. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, „Temelji teološke antropologije II“, 13-20.

u tradicionalno kršćanskim teritorijima – obnovljeni misionarski entuzijazam izraz je nove velikodušne otvorenosti prema darovima milosti.

Dakle, ponovno možemo primijetiti da više nema spomena nekih apstraktnih Crkvi i apstraktnih pojedinaca. Tomu nasuprot, Crkve i pojedinci sada su postali stvarni i konkretni. Imaju svoje mjesto i vrijeme, kao i svoja posebna obilježja, a sve to skupa opet zahtijeva poseban i prilagođen evangelizacijski pristup.

2.3. Važnost osobnog uvjerenja i živog susreta u procesu evangelizacije

„Da bi se moglo, na plodan način, propovijedati riječ Evandelja, potrebno je imati duboko iskustvo Boga.

Baš kao što smo ustvrdili u našoj prvoj enciklici 'Deus caritas est', biti kršćanin nije rezultat etičkog izbora ili uzvišene ideje, nego susret s događajem, osobom, koja daje našem životu novi obzor i odlučujući smjer (br. 1). Tako na početku svake evangelizacije ne стоји nikakav projekt ljudske ekspanzije (ljudskog širenja), nego želja da podijelimo dragocjeni dar kojega nam je Bog htio dati dajući nam svoj život.“ (UES).

Važnost osobnog uvjerenja te živog iskustva Boga kod navjestitelja je već snažno naglašena u EN. Papa Pavao VI. u ovom smislu ističe da navjestitelji moraju biti „vjerodostojni svjedoci“, „vođeni ljubavlju“ te nastupati „s gorljivošću svetih“¹⁹ Uz to se ističe i prevelika važnost *susreta s osobom*. Naime, specifično za koncilsku i pokoncilsku teologiju jest njezino kristološko-eshatološko usmjerjenje. Susret s događajem i osobom moguće aludira na von Balthasarovo teološko naslijeđe. Njegova *teoestetika* naglašava da se kršćanska objava objektivizira u konkretnom liku Bogočovjeka kojeg krasiti ljepota i slava²⁰, dok *teodramatika* podcrtava upravo dramatičnost objave jer ova se ne događa kao neka vrsta Božjeg monologa izrečenog iz smiraja kazališnih dasaka. Naprotiv, ona se provlači kroz međusoban

¹⁹ EN, 76. 79-80.

²⁰ Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća* (Zagreb; KS, 1999.), 242-246. Autor se pri tome poziva na veći broj tekstova iz talijanskog prijevoda von Balthasarove *Slave*. *Slava* je prvi dio von Balthasarove znamenite trilogije: *Slava – Teodramatika – Teologika* i sastoji se od tri dijela. Naslov izvornika: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.-69.).

dramatičan susret osoba i njihovih sloboda, između božanskog poziva te čovjekova odgovora, koji opet uključuje odluku i djelovanje.²¹

No, susret s osobom u kontekstu evangelizacije ne podrazumijeva samo osobni susret s Bogom nego i osobni susret s navjestiteljem evanđelja. U navedenom smislu EN naglašava: „*Upravo zato, uz to općenito naviještanje Evandelja, vrijedan je i važan onaj oblik gdje se ono prenosi od osobe osobi. Gospodin ga je često primjenjivao – primjerice, njegov razgovor s Nikodemom, sa Zakejem, sa Samarijankom, s farizejem Šimunom –, a isto tako i Apostoli. Ima li zapravo neki drugi način da se preda Evandelje osim da se drugome prenese iskustvo vlastite vjere? Ne bi se nipošto smjelo dogoditi da prijeka potreba naviještanja Radosne vijesti ljudskim masama bude uzrok da se taj oblik naviještanja zanemari. Njime se naime dohvaća osobna savjest čovjeka potresena posve neobičnom riječju koju prima od drugoga. Nemoguće je opisati koliko dobra čine svećenici koji se u sakramantu pokore i u pastirskom razgovoru pokazuju spremnima za osobno vodstvo putovima Evandelja, da pojedine osobe utvrđuju u njihovim naporima, pridižu ih ako su pale te im uvijek nemetljivo i spremno pružaju svoju pomoć*“²².

3. Postojanom evangelizacijom protiv postojane sekularizacije

„*Sve zemlje i narodi u kojima su nekada cvjetali religija i kršćanski život i mogli su stvarati žive i vjerujuće zajednice sada izgledaju prožeti širenjem rastućeg indiferentizma (ravnodušnosti), sekularizma i ateizma. Tu se radi, u prvom redu, o zemljama takozvanog prvog svijeta u kojemu blagostanje i potrošnja, iako praćeni mjestimično teškom bijedom i siromaštvom time potaknutih, tako žive, 'kao da Boga ne bi bilo'. Vjerska ravnodušnost i, gotovo, nepostojeća religiozna praksa, čak i s obzirom na probleme ljudske egzistencije, nisu ništa manje zabrinjavajući i razarajući nego li je to eksplicitni ateizam. I ondje gdje je kršćanska vjera*

²¹ Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 238-254. Autor se pri tome poziva na veći broj tekstova iz talijanskog prijevoda von Balthasarove *Theodramatike*. Teodramatika je inače drugi dio znamenite von Balthasarove trilogije i sastoji se od četiri dijela. Naslov izvornika: *Theodramatik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971.-83.).

²² EN, 46.

sačuvana u nekim od svojih tradicionalnih i ritualnih oblika izražaja, sve više se isključuje iz najvažnijih trenutaka života kao što su rođenje, patnja i smrt (...) U drugim, pak, područjima i zemljama žive sve do danas, no i toj moralnoj i duhovnoj baštini prijeti opasnost da se potpuno izgubi u sukobu sa složenim procesima, prije svega, sekularizacije i širenja sekti.

Samo nova evangelizacija može osigurati produbljivanje čiste i čvrste vjere, što može učiniti da te tradicije dobiju snagu za istinsko oslobođenje. Sasvim sigurno je potrebno obnoviti kršćansku bit ljudskog društva. Preduvjet za to je obnova kršćanske biti zajednica koje žive u tim zemljama i narodima.²³

Općenito se govori da argumenti vjernika ne znače puno nevjernicima,isto kao što ni argumenti nevjernika ne znače skoro ništa vjernicima. No, to pravilo očito vrijedi samo na „kraće staze“, dok gledano dugoročno ne vrijedi. UES, pozivajući se na „Christifideles laici“, ističe da je dugoročni utjecaj indiferentizma, sekularizma i ateizma ipak opustošio brojne zajednice vjernika koje su nekoć odisale vitalnošću. Osim toga, sve navedene – za vjeru – negativne tendencije pokazuju perspektivu rasta te tako sada počinju pogadati i one tradicionalne vjerske sredine. Ova situacija pred Crkvu stavlja velik izazov obnove – ne samo – zajednica vjernika nego i obnove kršćanske biti ljudskog društva.

Zaključak

Motu proprio „Ubi cumque et semper“ nesumnjivo je logičan i sukcesivan nastavak onih reformskih tendencija koje je započeo II. vatikanski sabor. Objedinjujući vjeru i razum, Crkvu i svijet te teologiju i navještaj, ovo pismo svjedoči o vitalnosti Crkve te o njezinu novom stvaralačkom i navjestiteljskom zanosu, pružajući pri tome samoj teologiji jedan novi produktivni misleći obzor. Pri tome bih osobito istakao nastojanje ovog motu proprija da konkretizira crkvenu i teološku misao, s ciljem da se ona konačno izvuče iz nekih stoljetnih apstraktnih rasprava te da se fokusira na svijet, njegove probleme, kao i na esencijalnu zadaću donošenja evanđelja tom svijetu i svakom njegovu čovjeku.

²³ UES se poziva na „Christifideles laici“, br. 34.

**ECCLESIOLOGICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF
THE APOSTOLIC LETTER *UBICUMQUE ET SEMPER*
ESTABLISHING THE PONTIFICAL COUNCIL
FOR PROMOTING THE NEW EVANGELIZATION**

Summary

*This article is the text version of the author's discourse on ecclesiological and theological aspects of the Motu Proprio *Ubi cumque et semper* given at the Catholic Theological Faculty in Sarajevo on November 18, 2011, during the theological colloquium entitled "New evangelization in the social context of Bosnia and Herzegovina". In the article the author seeks to demonstrate the connection between the Motu Proprio and the basic ideas and directions of the Second Vatican Council, as well as with some postconciliar Church documents, specifically the Apostolic Exhortation of Paul VI *Evangelii nuntiandi*. The author identifies the ecclesiological and theological aspects of *Ubi cumque et semper* and presents them concisely. While *Ubi cumque et semper* is a short letter, it is rich in content, striving to create a new horizon of Catholic thought and praxis.*

Key words: *Ubi cumque et semper, Evangelii nuntiandi, Second Vatican Council, new evangelization, Church.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-662:316.774
Stručni rad
Primljeno: siječanj 2012.

Ivo BALUKČIĆ
Župni ured Odžak
BiH – 76290 Odžak
ivo.balukcic@tel.net.ba

MASMEDIJI U NOVOJ EVANGELIZACIJI

Sažetak

Nakon što sam u *Uvodu naznačio odakle naziv i koje je značenje pojma „nova evangelizacija“*, u prvom poglavlju - na temelju crkvenih dokumenata koji govore o ovoj problematici - istaknuo sam bitne točke „nove evangelizacije“ u odnosu na suvremenim način medijskog komuniciranja.

Drugo poglavlje donosi kratak povijesni pregled odnosa crkvenog učiteljstva prema sredstvima društvenog komuniciranja, što je širi pojam od masmedija. Iz povijesnog odnosa Crkve prema sredstvima društvenog priopćivanja, pa dosljedno tome i medijima masovnog komuniciranja, mogu se uočiti tri tendencije: 1. na početku Crkva gleda na medije s nakanom da ih kontrolira i upotrebljava samo prema svijetu; 2. s vremenom Crkva sve više koristi medije i unutar sebe kao zajednice u svojem pastoralnom djelovanju; 3. da bi u svojem sazrijevanju došla do toga da su masmediji temeljne forme društvenog suvremenog života, koje treba prožeti evanđeoskom porukom.

U trećem poglavlju, polazeći od *Poruke Benedikta XVI. narodu Božjem sa Sinode biskupa 2008.*, gdje između ostaloga Sv. Otac piše: „Putovi Riječi sada nisu samo putovi misionara, nisu samo oni koje mi kršćani trebamo prijeći svojim svjedočenjem, ulazeći u ulice naših gradova, nego su to također – a trebali bismo reći ‘ponajviše’ – virtualni, informatički putovi“, naznačio sam nekoliko važnih odrednica u pastoralnom djelovanju Crkve i kad je pitanju nova evangelizacija.

Imajući na umu široku problematiku koju obuhvaća naslov ove teme, u zaključnom dijelu ovoga rada naznačio sam neke važne orientire koje treba imati na umu kad se koriste mediji u pastoralnom djelovanju Crkve. Prije svega sredstva društvenog komuniciranja, mediji, ne mogu nadomjestiti govorno propovijedanje, ali ga mogu podržavati. Sredstva društvenog priopćivanja (mediji) mogu kako naznačuje Communio et progressio u broju 125. pomoći Crkvi u dinamici evangelizacije na tri razine: pomažući joj da se otvorí današnjem svijetu, promičući unutarnji dijalog i polazeći od mentaliteta današnjeg svijeta, naviještati Radosnu vijest spasenja jezikom njima razumljivim polazeći od problema i tjeskoba koje zaokupljaju čovječanstvo.

Ključne riječi: nova evangelizacija, sredstva društvenog priopćivanja, masmediji, Ivan Pavao II., Benedikt XVI., Radosna vijest, crkveni dokumenti, odgoj za medije.

Uvod

Drugi vatikanski sabor postavio je u središte svojega razmišljanja Crkvu te posebno njezin odnos sa svijetom u kojem se nalazi i u koji je pozvana unositi evanđeosku poruku spasenja. Obraćajući se kardinalskom zboru u lipnju 1973. godine, Pavao VI. između ostalog reći će i ovo: „Društveni uvjeti sve nas obvezuju da preispitamo metode i da tražimo i proučavamo svako sredstvo kako naviještati modernom čovjeku kršćansku poruku, u kojoj on jedino može naći odgovor na svoja pitanja i snagu za angažman u ljudskoj solidarnosti.“¹

Međutim, izraz „nova evangelizacija“ može se pripisati Ivanu Pavlu II. koji je taj pojam prvi put javno upotrijebio na Haitiju 9. ožujka 1983. godine u govoru tamošnjoj Biskupskoj konferenciji prigodom priprave obilježavanja pet stoljeća od početka evangelizacije Latinske Amerike. Tada je Papa ustvrdio kako je nužan napor „sigurno ne re-evangelizacije, već naprotiv *nove evangelizacije*. Nova u svojem žaru, u svojim metodama i u svojim izričajima.“² I nakon toga u Urugvaju je govorio o tome precizirajući:

- „nova u svojem žaru znači prije svega ojačati jedinstvo s Kristom, prvim evangelizatorom, i obnoviti novi čin vjernosti Njemu kroz dosljednost života;

- nova u metodama znači da svaki kršćanin postane promicatelj Kristove poruke u svim životnim okolnostima u kojima djeluje;

- nova u izrazu, označava pozorno osluškivanje što nam Gospodin može nadahnuti u određenom vremenu te iz tog slušanja oblikovati govor koji svi mogu razumjeti u naviještanju Radosne vijesti“³

Naznačenu temu – uz kratak uvod – obradio sam s ova tri gledišta:

1. bitne točke nove evangelizacije u odnosu na suvremenih način medijskog komuniciranja;

2. odnos Crkve prema sredstvima društvenog priopćivanja, kako Crkva voli govoriti o medijima u svojim dokumentima;

3. na koji način medije koristiti u novoj evangelizaciji.

¹ PAVAO VI., „Govor svetom zboru kardinala“, 22. 6. 1973., AAS 65 (1973.), 383.

² Maria Cristina CARNICELLA, *Comunicazione ed Evangelizzazione nella Chiesa* (Milano: Paoline, 1998.), 109.

³ IVAN PAVAO II., „Homilija na misi 9. svibnja 1988.“, citirano u M. C. CARNICELLA, *Comunicazione ed Evangelizzazione nella Chiesa* (Milano: Paoline, 1998.), 109.

1. Bitne točke nove evangelizacije

Pozornim čitanjem dokumenata Drugog vatikanskog sabora može se primijetiti da se tema „evangelizacija – komunikacija“ provlači kao stalna nit cijelog Sabora.⁴ Novi zamah naviještanju evanđelja u današnjem svijetu dala je enciklika Pape Pavla VI. *Evangelli nuntiandi* (Naviještanje evanđelja). Misao Pavla VI. da „naviještanje Evanđelja vlastito Crkvi, izražava njezin najdublji identitet“⁵ i danas kada se govori o novoj evangelizaciji, može se smatrati polazišnom točkom pod vidom medijskog naviještanja evanđelja. I svi kasniji dokumenti crkvenog učiteljstva koji govore o potrebi nove evangelizacije pozivaju se na spomenutu encikliku. Na temelju *Evangelli nuntiandi* i drugih crkvenih dokumenta koji govore općenito o evangelizaciji⁶ mogu se istaknuti glavne smjernice toga procesa koje treba imati na umu i kad se govori o uporabi medija u novoj evangelizaciji.

1.1. „Atipična komunikacija“

Naviještanje evanđelja ulazi s jedne strane u one komunikativne strukture koje čine dio ljudske realnosti, međutim, s druge strane pojavljuje se kao „atypična komunikacija“ koja katkada ruši sva redovita pravila i principe komuniciranja u svakodnevnom životu. Naviještanje evanđelja je priopćivanje „riječi Božje“, riječi koja, da bi se prenijela čovjeku, slijedi put „utjelovljenja“, ali koja ne može zbog toga biti svedena na čisto ljudska ograničenja.

1.2. Evanđelje se nameće snagom istine koju ono saopćava

Nije prvotno sposobnost navjestitelja, tehnika i način naviještanja ono što omogućuje da se učinkovito ostvari evangelizacijski proces, već je to unutarnja snaga istine. Istina kojoj nije nužno sredstvo, mediji, da bi se upoznala, već se ona nameće sama po sebi. „Istina se ne nameće osim snagom same istine, koja u isti čas i blago i snažno ulazi

⁴ Usp. IM, 3; GS, 54; AG 26; CD, 13; AA, 8; CP 125

⁵ Usp. PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi* (Zagreb: KS, 2000.), br.14.-16.

⁶ Usp. VIJEĆE BK EUROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Europu*. VI. simpozij europskih biskupa, Rim 7.-11. listopada 1985. (Zagreb: KS, 1986.); PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Promicati pastoral kulture* (Zagreb: KS, 1999.); IVAN PAVAO II., *Ecclesia in Europa* (Split: Verbum, 2003.); BENEDIKT XVI., *Verbum Domini* (Zagreb: KS, 2011.).

u dušu.⁷ To znači da oslobađajuća snaga evanđeoskog navještaja ima snažnu moć i stalnu vrijednost u svakom vremenskom razdoblju, koja ne nastaje od ljudske vještine već je podređena samoj naravi evanđelja. Nisu ljudska vještina i savršenstvo sredstava koja se upotrebljavaju garancija rasta riječi Božje, već sama snaga Riječi koja postiže uspjeh. To u konačnici znači da je evangelizacija moguća samo ako je Bog dodijeli kao dar. Podsjetimo se kako spasenje nije proizvod ljudski već dar Božji. Navjestitelj evanđelja je u službi istine, a ne vlasnik istine.⁸

1.3. Naviještanje evanđelja svjedočanstvom

Isus nije ostavio iza sebe ništa napisano. Ostavio je zajednicu sastavljenu od nekoliko učenika koji su okupili druge učenike i tako kroz povijest. Kršćanstvo nije prvotno religija knjige, već je religija „zajednice“, zajednice prožete ljubavlju Božjom, zajednice koja treba prenijeti ovu ljubav riječju i djelom. Radosna vijest nije skup spoznaja ili apstraktnih istina (i ako u našem komunikativnom nastojanju mi želimo evanđelje objektivizirati u spoznaji i istini), već je konkretno svjedočanstvo neizmjerne ljubavi. Ljubav Božja u susretu s čovjekom. Ljubav toliko velika da preuzima vidljivi i konkretni oblik u Kristu i u Njegovoј Crkvi. I ta ljubav treba biti naviještana svim ljudima. Ljubav se komunicira samo ljubeći. „Današnji čovjek radije sluša svjedoke nego učitelje (...) i ako sluša učitelje, sluša ih jer su svjedoci.“⁹ Kršćansko svjedočanstvo je prvi i nenadoknadivi oblik evangelizacije.

1.4. Evangelizacija je bitno crkveno djelovanje

Evangelizacija se može odvijati samo u skladu s djelovanjem čitave Crkve. „Nijedan evangelizator nije potpuni gospodar u svojem evanđeoskom djelovanju niti ima neograničenu vlast kojom bi raspolagao prema individualističkim mjerilima i pogledima već u zajedništvu s Crkvom i njezinim Pastirima.“¹⁰ To znači da govor o komuniciranju u ovom kontekstu ne može biti ostavljen inicijativi pojedinih osoba dobre volje, već je napor koji pripada cjelovitoj Crkvi, koji treba biti od nje usvojen i provoden. Zadaća je Crkve da čuva „poklad vjere“ koji joj je povjerio Gospodin preko apostola iako preveden u različite jezike,

⁷ DH 1.

⁸ Usp. M. C. CARNICELLA, *Comunicazione ed Evangelizzazione nella Chiesa*, 60-61.

⁹ PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi*, br. 41.

¹⁰ PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi*, br. 60.

ovaj sadržaj ne smije biti promijenjen, premda je zaognut vlastitim simbolima pojedinih naroda.¹¹

1.5. Evangelizacija je djelo Duha Svetoga

Tehnike evangelizacije nikada ne mogu biti tako savršene da nadoknade diskretnu akciju Duha. Duh Sveti je prvotni djelatnik evangelizacije; on je onaj koji potiče u naviještanju evanđelja i koji u intimi savjesti onoga komu se ono naviješta, prihvata i razumije Riječi spaseњa.¹² „Po njemu Evanđelje prodire u bit svijeta jer upravo on uči raspoznavati znakove vremena, Božje znakove, koje evangelizacija uočava i vrednuje unutar ljudske povijesti.“¹³ Stoga i navjestitelji evanđelja i u ovo naše vrijeme trebali bi imati uvijek na umu neprestance moliti prosvjetljenje Duha Svetoga da ih vodi kao konačni nadahnitelj u njihovu evangelizacijskom djelovanju.

1.6. Sudjelovanje osoba kojima se naviješta Radosna vijest

Istinska evangelizacija je proces koji se ne može odvijati bez aktivnog sudjelovanja onoga komu se naviješta evanđelje. Kristovo evanđelje susreće osobu kao pojedinca, ulazi u osobnu dimenziju, predlaže bogatstvo novog života, odgovara na probleme svakoga pojedinačno. Proces evangelizacije treba poštovati životni ritam svake osobe kojoj se obraća.¹⁴

1.7. Novu evangelizaciju prilagoditi okolnostima

Ne može se izraditi jedinstveni način djelovanja za „novu evangelizaciju“, nego je novu evangelizaciju potrebno prilagoditi pojedinačnim okolnostima u kojima se nalaze pojedine Crkve.¹⁵

2. Crkva i mediji

Prvi kršćani nastoje slijediti što dosljednije primjer Isusa Kri-

¹¹ Usp. PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi*, 65.

¹² Usp. *Ad gentes* br. 4.

¹³ PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi*, br 75.

¹⁴ Usp. PAVAO VI., *Evangelli nuntiandi*, br. 46.

¹⁵ Usp. BENEDIKT XVI., *Ubi cumque et semper* na http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_it.html (15. XI. 2011.).

sta. Temeljnu poruku – Krist je umro i uskrsnuo - oni komuniciraju u prvom redu svojim životom. Govorno svjedočenje i propovijedanje nije jedino. Novozavjetni spisi postaju pisana sredstva - mediji za prenošenje poruke spasenja.

Ali osim što upotrebljavaju „novu tehnologiju“ svojega vremena, apostoli nastoje što bolje inkultuirati kršćansku poruku u svoje vrijeme, koristeći okolnosti, mjesta, kao i načine komuniciranja. Najbolji primjer tomu jest govor sv. Pavla na Areopagu.¹⁶ Ovaj način komuniciranja kroz kulturu svojeg vremena posebno će njegovati crkveni oci. Kroz pojam „semina Verbi“, magistralno protumačen od sv. Justina, otvorit će nove perspektive u komuniciranju kršćanske poruke.¹⁷

Kroz povijest Crkva je sve više i više postajala promicateljica i čuvarica pisane i gorovne kulture. Tako sv. Augustin u četvrtoj knjizi svoje *De Doctrina Cristiana* prilagođuje norme klasičnog govorništva i homiletike, dok u *De cateschesandis rudibus* prvi puta u povijesti Crkve, primjenjuje u katehezi temeljne principe komuniciranja. Grgur Veliki u svojoj *Regola Pastorale*, napisane oko 591. godine, izjavljuje da su principi komuniciranja sastavni dio pastoralnog djelovanja i da slušatelji trebaju biti promatrani prema svojim specifičnim sposobnostima shvaćanja i potrebama.¹⁸ Od tog vremena, pa sve do sada, Crkva upotrebljava i druga sredstva komuniciranja, osim riječi i pisma, a to su: umjetnost u svojim različitim izražajnim mogućnostima, slikarstvo, kiparstvo, arhitektura, kazalište, glazba. U kasnim godinama staroga vijeka i u srednjem vijeku umjetnost postaje tzv. „Biblijna siromašnih“, priprostih ljudi, tj. onih koji nisu u stanju čitati, ali mogu primiti nauku slušajući propovjednike i gledajući misterije vjere predstavljene kroz slikarstvo. Ovom procesu komunikacije posebno će pogodovati tehnička inventivnost Guttenberga i njegova tiska (1450.), što označuje revoluciju u proizvodnji i širenju knjige. Tako je tiskarstvo omogućilo novi način komuniciranja vjere.

U periodu od 1500 godina od apostolske epohe do pojave Guttenbergova izuma crkveno učiteljstvo je objavilo 87 dokumenata. Velik broj njih odnosi se na knjige (sekte...). Druga grupa dokumenata odnosi se na spektakle i osobe koje sudjeluju u tim spektaklima. Radi se o osudi idolatrije. Desetak dokumenata odnosi se na osudu nekih slika, kipova, figurica. Velik broj, međutim, pozitivno gleda na slike i

¹⁶ Dj 17,16-34

¹⁷ Usp. Franz-Josef EILERS, *Comunicare nella Comunità* (Torino: ELLE DI CI, 1997.), 203, 229.

¹⁸ Usp. F-J. EILERS, *Comunicare nella Comunità*, 203, 229.

kipove.¹⁹

Svi ti primjeri pokazuju kako je Crkva puno prije pojave modernih masmedija imala na raspolaganju širok spektar sredstava i načina društvenog komuniciranja za naviještanje i produbljivanje evanđeoske poruke, a neki su u upotrebi i dan danas, i to vrlo učinkovito.

2.1. Odnos crkvenog učiteljstva prema masmedijima

Devetnaesto stoljeće označuje prijelaz na epohu današnjih sredstava društvenog komuniciranja, masmedija. Mnogi komentatori smatraju nastanak dnevnog tiska 1830. godine u Engleskoj i u SAD-u kao početak širenja modernih masmedija. Prvih sedamdesetak godina tog stoljeća označeno je nastankom i razvojem modernog tiska. Odlučujuću ulogu između ostalog imala je i serija novih tehnoloških inovacija i na području tiskarske industrije i na području transporta, što je omogućilo da informacija postane brža i dostupnija sve većem broju ljudi.²⁰

Od tog vremena pojavljuju se i mnoge izjave, komentari i crkveni dokumenti u odnosu na nove medije. Nastaju razne crkvene i katoličke udruge i ustanove koje se bave medijima. Može se reći da je svih 11 dokumenata pontifikata Grgura XVI. obilježeno obransom protiv napada u novinama, loših knjiga, komentara i prijevoda Svetog pisma, zatim države koja negira slobodu komuniciranja u Crkvi. U 27 dokumenta svojega pontifikata, Pio IX. vraća se redovito na osudu tiska inspiriranog slobodom govora i mišljenja, što se proširuje i na kult. Uspostavlja se cenzura, a u provedbu cenzure uključuju se i vlade pojedinih zemalja. Prelazi se na senzibiliziranje i odgoj vjernika a pozivaju se katolički pisci da stvaraju svoj tisak i tako se najbolje bore protiv lošeg tiska.²¹

Prema pojedinim povjesničarima odnos crkvenog učiteljstva prema modernim masmedijima počinje s enciklikom o filmu pape Pija XI. *Vigilanti cura* (29. lipnja 1936.). To je i prvi dokument koji ne govori samo o opasnostima s obzirom na film već nastoji s pozitivne strane vrednovati to sredstvo društvenog komuniciranja. Papa Pio XI. obraća se prvenstveno crkvenoj hijerarhiji SAD-a, da bi se potom obratio biskupima cijelog svijeta. Dokument polazi od iskustva „Catholic Legion

¹⁹ Usp. Enrico BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa* (Roma: Studio Romano della Comunicazione Sociale, 1973.), 51.

²⁰ Usp. Marko SAPUNAR – Zoran TOMIĆ, *Opća povijest novinarstava* (Zagreb: ITG, 2002.); Stjepan MALOVIĆ, *Novine* (Zagreb: Sveučilišna knjižara, 2003.).

²¹ Usp. E. BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa*, 428-516.

of Decency“ osnovane u SAD 1930. od nekolicine svećenika i laika sa svrhom da se protiv negativnosti na filmu bore kreativnom pozitivnošću s obzirom na proizvodnju i repertoar filma. Ubrzo nakon osnivanja „Legion“ američki biskupi šalju izvješće s dokumentacijom u Rim s pozitivnim iskustvom u djelovanju te „Legion“. Pišući tu encikliku papa Pio XI. želio je promovirati i proširiti tu inicijativu iz SAD-a na cijelu Katoličku crkvu u svijetu.²²

Kako bi se procjenjivala moralna kvaliteta filma, enciklika predlaže osnivanje ureda koji bi djelovali na nacionalnim razinama, a činili bi dio službene institucije za sredstva društvenog komuniciranja u Crkvi. Zadaća tih ureda bila bi i praćenje filmskog stvaralaštva. Također prvi puta enciklika se obraća katoličkoj crkvenoj hijerarhiji pokušavajući naglasiti vrijednosti i pogodnosti tog modernog sredstva društvenog komuniciranja. Inicijativa da se promiče kvalitetni film preko projekcija u kinodvoranama u vlasništvu župa, posebno je važna za ovu encikliku. Poslije *Vigilnati cura*, Pio XII. nastavlja svoja razmišljanja o filmu s dvije duže prezentacije koje su definirane kao „psiho-socijalno-moralni traktati o filmu“. Papa 21. lipnja 1955., obraćajući se predstavnicima talijanske filmske proizvodnje, posebno se zaustavlja na „idealnom filmu“ za publiku, njegovoj umjetničkoj formi, tehničkim i psihološkim vidicima. Iste godine, 28. listopada, obraćajući se predstavnicima Međunarodne unije filmskih vlasnika i distributera, Pio XII. piše o idealnom filmu koji bi trebao promicati trajne vrijednosti, a koje su korisne, obitelji, Crkvi i društvu.

Enciklika pape Pija XII. *Miranda prorsus* druga je enciklika o sredstvima društvenog priopćavanja u 20. stoljeću. Ta enciklika posebnu pozornost posvećuje tzv. elektroničkim medijima: filmu, radiju i televiziji. Ona ponovno iznosi i još više razvija korisna razmišljanja Crkve o elektroničkim medijima, nadovezujući se na promišljanja Pija XI. o filmu, te neka usputna zapažanja o radiju i televiziji.²³ Encikliku *Miranda prorsus* treba čitati u odnosu na druga precizna razmišljanja Pija XII. o sredstvima društvenog priopćivanja. Njegovih šezdesetak govora i različitih tekstova u odnosu na tu problematiku, pokazuju veliko zanimanje ovog Pape za ova „čudesna iznašašća“. ²⁴ Kao i u drugim dokumentima, također i u ovoj enciklici Papa pokazuje veliku sposob-

²² Usp. E. BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa*, 429.

²³ Usp. E. BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa*, 516-520.

²⁴ Vjerojatno je tako veliko zanimanje ovog Pape proizlazilo iz toga što mu je otac bio novinar. Postupnim širenjem radija a kasnije i televizije Pio XII. 16. prosinca 1954. godine proširuje odgovornost *Papinske komisije za film i na radio i televiziju*.

nost analize i pozitivnog odnosa prema elektroničkim medijima, njihovim mogućnostima i korisnosti za pastoralno djelovanje.²⁵

Ta dva dokumenta naznačit će nove poglede na medije kao temeljne forme društvenog života, kao i to da je svijet medija novo područje koje treba evangelizirati. Isusovac E. Baragli prikupio je 842 dokumenta koji se odnose na sredstva komuniciranja i samo komuniciranje od apostolskih vremena do rujna 1973. (uključivo i *Communio et progressio*).²⁶

Od Drugog vatikanskog sabora Katolička crkva kroz svoje razne dokumente posebnu pozornost posvećuje „ovim divnim Božjim darovima“, kako naziva medije. Pape i biskupi kao pastiri i učitelji Božjeg naroda u ime Crkve objavili su do sada tri temeljna dokumenta o sredstvima društvenog priopćivanja: *Inter mirifica*, *Communio et progressio i Aetatis novae*. Tim dokumentima treba pribrojiti i 45 (do sada) Papinih poruka za Svjetski dan sredstava društvenog priopćivanja, kao i devet pastoralnih naputaka o medijima.²⁷ U tom kontekstu treba spomenuti i mnoge govore papa u raznim prigodama profesionalcima u medijima, posebno Ivana Pavla II. Ovome treba dodati izjave raznih biskupske konferencije, te također mnoga pastoralna pisma pojedinih biskupa za Dan sredstava društvenog komuniciranja. Za ispravan

²⁵ Neki kritičari drže kako kvaliteta ovog dokumenta nadilazi koncilski dekret *Inter mirifica* i kako je svojim duhom bliža pastoralnoj instrukciji *Communio et progressio*, koja će biti objavljena tek 1971. godine. *Miranda prorsus* naglašava veliku vrijednost i naznačuje budući razvoj filma, radija i televizije, analizira učinak tih elektroničkih medija, kao i posljedica koje oni mogu imati u pastoralnom djelovanju Crkve. U ovu encikliku prikupljen je jedan dio razmišljanja o spomenutim medijima Pija XII. izrečenog u raznim prigodama. Osim toga encikliku *Miranda prorsus* treba smatrati i kao nastavak i proširenje učenja pape Pija XI. i njegove enciklike *Vigilanti cura*. U tijeku priprave dokumenata Drugog vatikanskog sabora u kojima se spominju sredstva društvenog priopćavanja ova enciklika, zajedno s drugim učenjem Pija XII. o ovoj problematiki bila je veoma važan izvor. Tako je prvi nacrt dokumenta o sredstvima društvenog priopćavanja *Inter mirifica* Drugog vatikanskog sabora započinjao riječima dokumenta *Miranda prorsus*: „Katolička crkva prihvata s velikom radošću sva izvrsna tehnička iznašašća...“ Usp. E. BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa*, 516-520; F-J. EILERS, *Comunicare nella Comunità*, 208-210.

²⁶ E. BARAGLI, *Comunicazione, Comunione e Chiesa* (Roma, 1973.).

²⁷ Pornografija i nasilje u sredstvima društvenog priopćivanja; Kriteriji ekumeniske i međureligijske suradnje na području sredstava društvenog priopćivanja; Upute za odgoj budućih svećenika u odnosu na sredstva društvenog priopćivanja; Upute u odnosu na neke aspekte uporabe sredstava društvenog priopćivanja u promicanju nauka vjere; Etika u sredstvima društvenog priopćivanja; Etika u promidžbenim porukama; Etika na internetu; Crkva i internet; Brzi razvoj.

pristup ovoj problematici treba imati na umu i druge saborske i poslijesaborske dokumente koji spominju medije kao važne čimbenike u današnjem djelovanju Crkve.

Iz povjesnog odnosa Crkve prema sredstvima društvenog priopćivanja, pa dosljedno tome i medijima masovnog komuniciranja, mogu se uočiti tri tendencije:

1. na početku Crkva gleda na medije s nakanom da ih kontrolira i upotrebljava samo prema svijetu;

2. s vremenom Crkva sve više koristi medije i unutar sebe kao zajednice u svojem pastoralnom djelovanju;

3. da bi u svojem sazrijevanju došla do toga, a što je formulirao Drugi vatikanski sabor, da su masmediji temeljne forme društvenog suvremenog života, koje treba prožeti evanđeoskom porukom.²⁸

3. Mediji u novoj evangelizaciji

Stoljećima Crkva je svoje pastoralno djelovanje i evangelizaciju promatrala kroz zemljopisno poimanje. Otkriće novih kontinenata izazvalo je u Crkvi jaki misijski zanos.

U 20. stoljeću pojavljuju se nove dimenzije ljudske realnosti koje zaokupljaju pozornost Crkve u njezinu poslanju evangelizacije. To su svijet rada, bolnice, škole... Tako se uz zemljopisni vid evangelizacije, misije, uviđa i potreba evangelizacije društvenih realnosti.

Pri kraju 20. st. pojavljuje se nova realnost za evangelizaciju, a to je ljudsko društvo oblikovano od masmedija. O tom virtualnom svijetu govori se kao o sedmom kontinentu koji nema fizičke granice niti je ograničen dimenzijama vremena i prostora. U tom virtualnom svijetu nije samo baza podataka u kojoj se mogu naći informacije već je to uistinu svojevrsni ambijent u kojem osobe, provodeći vrijeme, međusobno komuniciraju pa čak mogu stvarati i paralelne svjetove, koji mogu imati utjecaja na kvalitetu njihova života u stvarnom, fizičkom ambijentu. Poslanje Crkve još je žurnije što se ova kultura slike i informatike poklapa većim dijelom s kulturom nevjere kršćanskog Zapada.

Putovi Riječi sada nisu samo putovi misionara, nisu samo oni koje mi kršćani trebamo prijeći svojim svjedočenjem ulazeći u ulice naših gradova nego su to također – a trebali bismo reći „ponajviše“ – virtualni, informatički putovi.²⁹ „U svijetu interneta (...) treba se pojaviti i lice Kristovo i čuti se njegov glas“ jer „ako nema prostora

²⁸ Usp. F-J. EILERS, *Comunicare nella Comunità*, 206.

²⁹ *Poruka narodu Božjem sa Sinode biskupa 2008.* br. 11.

za Krista, tada nema prostora za čovjeka".³⁰ Iz dokumenata crkvenog učiteljstva o medijima može se izvući nekoliko važnih odrednica koje treba imati na umu kad se govori o uporabi medija u poslanju Crkve u današnje vrijeme.

3.1. Svijest o važnosti medija

Kod svih članova Crkve pojedinačno i svih zajednica u Crkvi treba razvijati svijest o važnosti sredstava društvenog priopćivanja. „Uznemirenim srcima, zbog opasnosti koje mogu proizvesti nove tehnologije, ja kažem: ne bojte se. Ne ignorirajmo realnost u kojoj živimo, proniknimo tu realnost u njezinoj dubini. Pokušajmo u svjetlu vjere razlikovati autentične znakove vremena.“³¹

Mediji su divni Božji darovi, znakovi vremena i moćna sredstva u pastoralnom djelovanju. „Njihovim posredovanjem ljudi dolaze u dodir s drugim ljudima i događajima, oblikuju svoja mišljenja i vrijednosti. Ne samo da tim sredstvima prenose i primaju informacije i ideje, nego često i sam život postaje medijima posredovano iskustvo.“³² Ivan Pavao II. izričito je upozorio Crkvu da uporaba tehnike i tehnologije današnjeg komuniciranja spada u sastavni dio njezina poslanja u trećem mileniju.³³ „Crkva bi se osjećala krivom pred Gospodinom kad ne bi upotrebljavala ta moćna sredstva koja ljudski um svakodnevno čini još savršenijim. Pomoću njih ona poruku koju čuva ‘propovijeda na krovovima’ (Mt 19,27; Lk 12,3). U tim sredstvima ona nalazi uspješni oblik suvremene propovjedaonice. Zahvaljujući njima, ona je u stanju govoriti masama.“³⁴

3.2. Teološko – antropološki pogled na medije

Kad Crkva govori o sredstvima društvenog priopćivanja, medijima, ona polazi od temeljne teološke postavke: sve što postoji, stvoreno je u Kristu, po Kristu i uključeno je u Njegovu otkupiteljsku ljubav

³⁰ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, br. 113.

³¹ IVAN PAVAO II., „Poruka za 1982.”, *Chiesa e Comunicazione sociale. I documenti fondamentali*, Franz-Josef EILERS - Roberto GIANNATELI (ur.), (Torino: ELLE DI CI, 1996.), 308.

³² *Aetatis novae* (Zagreb: KS, 1992.), br. 2.

³³ Usp. IVAN PAVAO II., *Rapido svilupo*, (Vatican, 2005.), br. 2. Vidi http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo_it.html.

³⁴ PAVAO VI., *Evangeli nuntiandi*, br. 45.

(usp. Kol 1,16), sve je usmjereno prema slavi Božjoj (usp. 1 Kor 1,28). „Čudesna tehnička iznašašća, kojima se ponosi naše vrijeme, jer su plod duha i rada ljudskoga, također su i darovi Božji, našega Stvoritelja, od kojega proizlazi svako dobro djelo: ‘On, nije dao samo život stvorenom, već sve stvoreno čuva i razvija’. (sv. Ivan Krizostom). Prijaznajemo vrijednosti čudesnih inovacija koje je posebno u naše vrijeme ljudski genij otkrio uz Božju pomoć, od kojega je sve stvoreno, iznašašće koje je neshvatljivo proširilo jačinu našega glasa.“³⁵

Uloga što su je sredstva društvene komunikacije poprimila u društvu sada se već smatra integrirajućim djelom antropološkog pitanja, koje izranja na površinu kao ključni izazov trećeg tisućljeća. I na području društvenih komunikacija u igri su konstitutivne dimenzije čovjeka i njegove istine, (...) poput onih o životu, braku, obitelji ili poput važnih društvenih pitanja mira, pravde, zaštite stvorenoga.³⁶ Stoga je za Crkvu bitno kakvi će odgovori biti na pitanje: Na koji način mediji utječe na shvaćanje nas samih i svijeta?

3.3. Evangelizirati preko medija

„Neka društvena obavijesna sredstva daju glas samom Kristu, s jasnoćom i radošću, vjerom, nadom i ljubavlju.“³⁷ To se može činiti na dva načina:

Prvi način je naviještanje Gospodina po programima koji svraćaju pozornost na istinske čovjekove potrebe, osobito potrebe onih najslabijih, nesposobnih i potisnutih na rub društva. „Mi današnji kršćani moramo nastojati oko toga da naš pojam Boga ne ostane izvan rasprave o čovjeku.“³⁸ Radosna vijest nije prvenstveno skup spoznaja ili apstraktnih istina, već je svjedočanstvo neizmjerne ljubavi Božje u susretu s čovjekom. Ljubavi toliko velike da preuzima vidljivi i stvarni oblik u Kristu i Njegovoj Crkvi. I ta ljubav treba biti neprestano naviještana ljudima svih vremena. A ljubav se istinski komunicira samo ljubeći. To je „uključno“ ili posredno naviještanje.

Drugi način je da, osim „uključnog“ navještaja, kršćanski izvjetitelji moraju tražiti načina da otvoreno i neposredno govore o Isusu

³⁵ IVAN PAVAO II., „Poruka za 1992.“, *Chiesa e Comunicazione sociale. I documenti fondamentali*, Franz-Josef EILERS - Roberto GIANNATELI (ur.), (Torino: ELLE DI CI, 1996.), 321-324.

³⁶ BENEDIKT XVI., „Poruka za 2008.“, (Sarajevo: Vijeće za sredstva društvenog priopćivanja BKBIH, 2006.), br. 4.

³⁷ IVAN PAVAO II., „Poruka za 2000.“, *Vrhbosna* 114 (2000.), 15.

³⁸ BENEDIKT XVI., *Europa, njezini sadašnji i budući temelji* (Split: Verbum, 2005.), 95.

raspetome i uskrslome, o Njegovoj pobjedi nad grijehom i nad smrću, na način prikladan za sredstva društvenog priopćivanja koja se koriste i sposobnostima javnosti da to shvati. Stvaranje javnog mnijenja.

Da bi se uspješno ostvarila evangelizacija preko medija, potrebna je stručnost i priprava te svjedočenje za Krista kroz osobni susret s Njim po molitvi, euharistiji, sakramentu pomirenja, čitanju i meditiranju riječi Božje, proučavanju kršćanskoga nauka, služenju drugima. Ako je taj stav iskren, bit će to više djelo Duha nego naše.

Evangelizirati samo komuniciranje znači po uzoru na Krista činiti to tako da komunikacija na svim razinama i na svaki način na koji se ostvaruje bude prožeta ljubavlju i kanal stvaranja zajedništva među osobama. Važno je pri tome imati na umu da „komuniciranje inače znači mnogo više od puke objave svojih misli ili naznaka vlastitih čuvstava; po svojoj dubljoj skrivenoj naravi, ono je darivanje sama sebe iz ljubavi; a Kristova komunikacija jest duh i život koji u euharistiji dostiže vrhunski, najviši, najtješnji, najsavršeniji oblik zajedništva između Boga i čovjeka te zajedništva među ljudima. To se događa u Crkvi kao mističnom tijelu Kristovu, jačanoj riječju i sakramentima gdje ‘Duh sve obgrluje’“³⁹ Dobra komunikacija u Crkvi preduvjet je dobre komunikacije Crkve.

3.4. Trajni odgoj za medij

Više nego sama pouka o tehnikama, odgoj za sredstva priopćivanja pridonosi stvaranju dobrog ukusa kod ljudi i ispravnog moralnog prosuđivanja. Riječ je, u određenom pogledu, o odgoju savjesti.⁴⁰

Promicati trajno teološko promišljanje o procesima i sredstvima društvenog komuniciranja. Danas se u teologiji zemaljskih vrednota govori i o teologiji masmedija. To zahtijeva sustavno i temeljito praćenje i proučavanje medija i medijskih sadržaja.

Evangelizirati one koji djeluju kroz medije, što bi trebalo znati obraćati se prije svega onima koji su vlasnici ili djeluju u medijima, ali i onima koji su prisutni u medijima s područja gospodarstva, znanosti, odgoja, kulture, športa ... da njihova djela budu u skladu s njihovim kršćanskim bićem te da daju svjedočanstvo vjere kroz svoja djela. Naše vjerničke zajednice trebaju nastojati oko širenja istinske informacije o onome što radimo te na taj način prenositi istinsko životno crkveno-vjerničko iskustvo. To znači: treba koristiti svaku prigodu

³⁹ *Communio et progressio*, br. 11.

⁴⁰ PAPINSKO VIJEĆE ZA DRUŠTVENA OBAVIJESNA SREDSTVA, *Etika u obavijesnim sredstvima* (Zagreb: KS 2000.), br. 25.

za pravu i točnu informaciju kroz preciznu dokumentaciju. Nadalje, to znači da u našim zajednicama trebaju postojati osobe koje su sposobne „kreirati“ vijesti, informacije i „dati glas“ onima koji nemaju glasa, a to su osobe kojima društvena pa i crkvena zajednica ne posvećuju dovoljno pozornosti u njihovim potrebama. Zatim treba neprestano poboljšavati istinsku i aktivnu komunikaciju crkvenih zajednica sa svijetom u kojem žive. To podrazumijeva brzu i cijelovitu informaciju. Uz to Crkva ne smije zaboraviti da je pozvana da bude kritička svijest u današnjem „Babilonu komuniciranja“. Zatvorenost i indiferentnost najštetnije su za samu Crkvu. U svojem odnosu prema medijima ne smiju se zaboraviti ni poticaji crkvenog učiteljstva crkvenim strukturama za ekumensku suradnju i međureligijski dijalog. Zajedno s drugim vjerskim zajednicama potrebno je nastojati da vjerski program ima odgovarajuće mjesto i vrijeme u javnim medijima. Crkveni dokumenti o medijima potiču crkvene zajednice na suradnju s djelatnicima u civilnim medijima osobito kada je riječ o religioznim, moralnim, etičkim, kulturnim, odgojnim i socijalnim pitanjima. „Mnogi od medijskih djelatnika nalaze se često izloženi različitim pritiscima i pred etičkim dilemama u svojem svakodnevnom radu; mnogi od njih iskreno žele znati i činiti što je pravo na moralnom polju i očekuju od Crkve usmjerenje i potporu.“⁴¹

3.5. Usklađeno i plansko – multimedijsko djelovanje

Pastoralni naputak *Nadolaskom novoga* doba traži od biskupa da dadnu dužno mjesto medijima u pastoralnom djelovanju vodeći računa o posebnim prilikama njihove nacije, njihova kraja i njihove biskupije. Ta se potreba jače osjeća osobito danas u vremenu globalnog komuniciranja ali i stoga što je Crkva, barem dijelom, manje ili više zanemarivala taj veliki suvremeniji ‘areopag’ sredstava društvenog priopćivanja. „Prednost se daje općenito drugim sredstvima za naviještanje evanđelja i za odgoj, dok se sredstva javnog priopćivanja prepustaju inicijativi pojedinaca, ili malenih skupina koje ulaze u pastoralno planiranje tek na sporedna vrata. To treba izmijeniti.“⁴²

Potrebno je izraditi pastoralni plan za sredstva društvenog priopćivanja na razini BK i svake dijeceze. Dokument *Aetatis novae*

⁴¹ IVAN PAVAO II., *Brzi razvoj*, br. 9.

⁴² *Aetatis novae*, br. 20; IVAN PAVAO II., *Ecclesia in Europa. Crkva u Europskom Apostolskom postsinodskom pobudnicu biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim muškarcima i ženama te svim vjernicima laicima o Isusu Kristu koji živi u svojoj Crkvi - izvoru nade za Europu*. Dokumenti 136 (Zagreb: KS, 2003.), br. 63.

upotrebljava riječ „moraju“ te nadodaje „osim toga, drugi pastoralni planovi, osobito za socijalnu skrb, za odgoj i evangelizaciju, u svojim formulacijama i u svojoj provedbi trebaju voditi računa o društvenoj komunikaciji“.⁴³

Umjesto zaključka

Sredstva društvenog komuniciranja ne mogu nadomjestiti govorno propovijedanje, ali ga mogu podržavati. Treba poznavati mogućnosti medija i upotrebljavati ih, ali u isto vrijeme ne treba zaboraviti i njihove granice. Mediji mogu olakšati, ali nikako nadoknadići čovjekovo djelovanje. Sredstva društvenog priopćivanja (mediji) mogu, kako naznačuje *Communio et progressio* u broju 125., pomoći Crkvi u dinamici evangelizacije na tri razine: pomažući joj da se otvori današnjem svijetu, promičući unutarnji dijalog i polazeći od mentaliteta današnjeg svijeta navještati Radosnu vijest spasenja jezikom njima razumljivim polazeći od problema i tjeskoba koje zaokupljaju čovječanstvo.

Mediji mogu pomoći na način da izazovu simpatiju, zanimanje, mogu predstaviti životna iskustva koja će zaokupiti pozornost, mogu biti kritički ispit savjesti, pomoći da se osoba približi kršćanskoj zajednici. Dakle, mogu biti potpora evangelizacijskom djelovanju.

Stalno zanimanje Crkve s obzirom na to u kojem će se smjeru razvijati mediji, ne gleda u prvom redu tehnička, politička ili financijska pitanja, nego joj je važno kakvi će odgovori biti na sljedeća pitanja:

- Favoriziraju li ili priječe mogućnosti suživota u kojima će čovječnost biti poštovana i moći se ostvariti u svim svojim dimenzijama?

- Služe li uistinu sredstva društvenog komuniciranja međusobnoj komunikaciji i društvenom životu? Kad komunikacija izgubi etička uporišta i izbjegne društvenoj kontroli, onda više ne vodi računa o središnjoj ulozi i nedodirljivom dostojanstvu čovjeka, riskirajući da negativno utječe na njegovu savjest, na njegove odluke te da u konacnici uvjetuje samu slobodu i život osoba.

Sve je više onih koji misle da je danas, na tom području, potreban „infoetička“, kao što postoji „bioetička“ na području medicine i znanstvenog istraživanja povezanog sa životom.

I završit ću s dva upozorenja koja se mogu primijeniti i na medijsku problematiku:

„Svećenik - onaj po kojem prolazi snaga Gospodnja – uvijek je u napasti naviknuti se na veličinu te je učiniti rutinom. Danas mu se

⁴³ Aetatis novae, br. 23.

veličina Svetoga može prikazati kao teret kojega se on (možda i nesvesno) želi riješiti, na način da snizi Otajstvo na vlastitu ljudsku mjeru, umjesto da mu se s poniznošću povjeri te se uzdigne na njegovu visinu“, upozorit će nas papa Benedikt XVI.⁴⁴

I drugo jedno upozorenje vjernika laika također treba imati na umu: „Neki današnji teolozi toliko su često puta zaokupljeni nastojanjem da prilagode poruku naravi sredstva komuniciranja, da bi ih svijet razumio, postižu to da jezik, govor nadomješta realnost koju sredstvo treba prenijeti. Sredstvo usurpira poruku, stil preuzima mjesto biti... Prilagođavajući se situaciji u današnjem svijetu, koju su kreirali masmediji, a u kojoj je biti viđen, tj. slika postala važnija od biti, prodati važnije od prodane stvari, tako često i teolog ere ‘jet seta’, kada napokon uspije privući pozornost publike, nema ništa novo ponuditi današnjem čovjeku koji je gladan i žedan vječnih vrednota.“⁴⁵

MASS MEDIA IN THE NEW EVANGELIZATION

Summary

The introduction of this article explains the title and the meaning of the idea of “new evangelization”; the first part – based on Church documents that deal with this topic – covers the essential points of the “new evangelization” in the light of modern media communication.

The second part offers a short historical review of the orientation of the Church’s magisterium toward “global social communication”, a term that is broader than “mass media”. Looking at the historical relationship between the Church and “means of social communication” three tendencies can be seen: 1. in the beginning, the Church views the media in terms of trying to control it and use it only superficially; 2. later, the Church uses media in an increasingly integral way in pastoral care; 3. finally, the Church understands that mass media is a basic element in modern social life and should be imbued with the Gospel message.

The third part of the article starts from the Message of Benedict XVI to the people of God given at the Synod of Bishops 2008, where the Holy Father writes that the ways of the Word are not only the ways of missionaries or of Christians who should take their witness onto city streets. They may for the most part be the ways of virtual and informatic communication. In this section the author sketches a framework that should be taken into consideration in pastoral activities of the Church, especially dealing with the new evangelization.

Because the topic of mass media is very broad, the conclusion of the article draws attention to some landmarks that should be kept in mind when we use mass media in the pastoral activity of the Church. First of all, social communication cannot replace verbal preaching but can support it. Social communication (media) can,

⁴⁴ Joseph RATZINGER – Vittorio MESSORI, *Razgovor o vjeri* (Split: Verbum, 2001.), 52.

⁴⁵ M. C. CARNICELLA, *Comunicazione ed Evangelizzazione nella Chiesa*, 67.

as stated in Communio et progressio, article 125, help the Church in the dynamics of evangelization on three levels: 1. helping the Church to open itself to the modern world; 2. promoting internal dialogue; 3. having in mind the mentality of today's society, media can proclaim the Gospel of salvation in a language that will be understood; starting with the problems and anxieties that confront humankind.

Key words: new evangelization, means of social communication, mass media, John Paul II, Benedict XVI, Gospel, Church documents, education for the media.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

KATOLIČKA CRKVA U OTOMANSKOJ BOSNI U XIX. STOLJEĆU

Poznati povjesničar dr. Krunoslav Draganović živo se zanimao za povijest Bosne i Hercegovine, a osobito ga je zanimalo XIX. stoljeće, prevratničko vrijeme, desetljeća koja najavljuju nužnu propast stoljetne otomanske vlasti u toj pokrajini i dolazak novih vremena. U ideoškom smislu Draganović je – kao i brojni drugi Hrvati – gajio romantičarsku ideju koja bi se mogla sažeti u onu poznatu izreku da su „muslimani cvijeće hrvatskog naroda“; pa je u tu svrhu išao čak u Carigrad (Istanbul), gdje se susreo s nekim starim begovima iz Bosne i Hercegovine, koji su nakon austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine 1878. napustili svoju domovinu i odselili u Tursku. S njima je razgovarao te o njima pisao dosta nekritički, puno više s pozicije romantizma nego povjesne znanosti i – stvarnosti.

U njegovoj ostavštini čuva se i nekoliko radova o XIX. stoljeću u Bosni i Hercegovini, među kojima su najznačajniji upravo oni o stanju Katoličke crkve u tim „posljednjim vremenima“. Najvažniji izvor kojim se Draganović služio konzularna su izvješća austrijskih poslanika u Bosni, a koja se čuvaju u Državnom arhivu u Beču. U njegovoj se ostavštini nalaze i brojni prijepisi iz kojih se vidi kako se Draganović uistinu kvalitetno pripremao da bi mogao s uvjerljivošću i znanstvenom odgovornošću pisati o zadanoj temi. Ovdje donosimo četiri članka koji govore o istoj temi: Katolička crkva u XIX. stoljeću u Bosni i Hercegovini. Tim člancima prethode dva iz opće povijesti Bosne i Hercegovine u XIX. stoljeću: 1) „Pogledi na zadnja desetljeća turske vlade u Bosni“, i 2) „Carski namjesnici“ (u Bosni u XIX. stoljeću) te jedan neznanstveni članak, koji opisuje Draganovićevo putovanje u Tursku i njegove razgovore sa starim begovima koji su 1878. pobjegli iz Bosne u Tursku: „Hadži Selim-beg Šahinpašić i okupacija Bosne“. Nadam se da ćemo i te članke obraditi i objaviti u doglednoj budućnosti.

(I) Stanje Katoličke Crkve

Na prvi pogled XIX. vijek predstavlja u povijesti Crkve u ove dvije turske pokrajine ponešto drhtavu ali uvjek neprekinutu i stalnu uzlaznu liniju. Broj vjernika snažno raste. Iz godine u godinu množi se također i broj župa i samostalnih kapelanija. Broj samostana, koji se već preko 150 godina zau stavio na ona tri tradicionalna: Kraljevoj Sutjesci, Fojnici i Kreševu, obogatio se mladicama: Širokim Brijegom (1846), Gučom Gorom, Tolismom i Plehanom (1852), Livnom (1854), Humcem (1867) i Petrićevcem (1872). Prvi manastir u Hercegovini zahvaljuje svoj postanak prvom veziru Hercegovine Ali-paši Rizvanbegoviću, a prva tri novopodignuta u Bosni, kako izgleda, silovitom reformatoru Bosne Omer-paši Latasu. Župe u Herceg-Bosni bez poteškoća i prekida se popunjavaju. To isto vrijedi i za stolicu apostolskog vikara otomanske Bosne osim onih 8 godina od Barišićeva premještaja u Hercegovinu do imenovanja fra Marijana Šunjića (1854). U poredbi s prošlim vjekovima

bila je to neobično mirna i svijetla slika života Crkve. Kao da je bilo nestalo onih teških potresa prošlih vjekova: krvavih progona, rušenja crkava i samostana, ubijanja misnika i vjernika, apostazija u masi, pokreta desetaka tisuća vjernika, koji su napuštali Bosnu i tražili utočište u kršćanskim zemljama; ukratko, pojave koje su prijetile i samom opstanku katolicizma u Bosni i grafikon njegova života pretvarale u vrludavu, iskidanu crtu na smrt bolesna čovjeka.

Ali ni ovo stoljeće nije nipošto bilo onako mirno, kako bi nam se to moglo učiniti. I ono je ispunjeno poteškoćama, borbama, globama, nerijetkim tamnicama i izagnanstvima izvana, a u vlastitim redovima sukobima te mukama novog preobražaja iznutra. Više franjevaca umire u tamnici, prognanstvu ili od ubojičine ruke. Bivši provincijal fra Stipo Marijanović gine od hajduka na Kopilima kraj Travnika. Zaslужnog i neustrašivog fra Lovru Karaulu, koji je proveo prvu Tijelovsku procesiju u Bosni (1860.) i često branio raju na turskim sudovima, u dubokoj starosti zaguši najmljeni ubojica Ciganin kod sela Kovačića (1875) na povratku sa sv. Mise. Tijelo ovog mučenika počiva u istoj samostanskoj crkvi na Gorici kod Livna, u kojoj leži i biskup fra Augustin Miletić, umro na glasu svetosti god. 1832. Uostalom, nisu samo ova dva svetačka lika jedini veliki ljudi, koje je dala bosanska franjevačka redodržava u burnom XIX. vijeku, ispunjenom bunama i pokušajima carskih reformi. Uz njih stoje na odličnom mjestu borbeni biskup fra Rafo Barišić i učeni fra Marijan Šunjić; književnici i povjesničari Jukić, Knežević, Bakula, Martić i Nedić; ovaj posljednji, uz fra Petra Kordića, fra Iliju Starčevića i još po kojeg junačkog pregaoca, bio je prosvjetitelj, zaštitnik i otac svoga puka, kojih uspomena u narodu ne umire.

Pokušano je u ovoj radnji, da se dâ vanjski okvir političkih prilika, sultanovih reformi i liberalizacije države te otpora „staroturaka“ protiv novoga duha u carstvu, posebno protiv izjednačenja muslimana i nemuslimana pred zakonom i u životu, ukratko stvari, bez kojih ne možemo razumjeti ni vjersko stanje i razvoj Katoličke Crkve u Bosni.

Spomenuli smo i Omer-pašino provođenje reformi. Pred njega je stupio fra Martin Nedić i zatražio dozvolu za podizanje četvrtog samostana u Bosni. Razlog, koji je naveo, bio je izrazito politički i Omer-paši mio: da mladi franjevci ne moraju ići u Austriju na studije nego da ih u Bosni, u tom četvrtom manastiru svršavaju. Paša je obećao svoju pomoć kod Porte i riječ održao.¹ Ali glede druge stvari, gradnje crkava, koju je bio najavio kršćanskoj raji, morao se je kasnije mnogo ograničiti: te crkve ne smiju imati nikakva vanjskog znaka i ne smiju svojim oblikom izgledati kao crkve te se smiju graditi jedino uime kuće za stanovanje svećenika.²

¹ Konzularno izvješće Sarajevo, br. 630 – 27. 11. 1851.

² Omer-paša pripovijeda Atanaskoviću, da je sa zadnjom poštom primio iz Carrigrada ovlaštenje da daje dozvole u gradnji crkava, „jedoch sey er angewiesen hierin mit grosser Umsicht zu verfahren, und die verjährten Vorurteile der muselmännischen Bevölkerung sorgfältig zu schonen. Die Gotteshäuser dürfen durch keine äussere Form auffallen, oder als solche irgend ein Kennzeichen ha-

Tokom vremena stižu sve više dozvole iz Carigrada za gradnju crkava: za vrijeme namjesnika Huršid-paše 9 za katoličke crkve, a onda, nešto kasnije, 14 za pravoslavne. Ali sa samom dozvolom nije bilo sve riješeno; ne samo izvođenje gradnje i troškovi oko nje, nego i same legalne poteškoće, koje se onda gdjekada još godinama vuku. Primjera radi navodimo sarajevsku crkvu iz 1859.³ i još značajniju samostansku i župsku crkvu u Tolisi, u svoje vrijeme najveću i najljepšu crkvu u cijeloj Herceg-Bosni. O tom pobliže govorи 1861. grof Giorgi u svom listu ministru grofu Rechbergu,⁴ a i izvjesna druga vreda.

Sarajevski konzul veli kako je župnik, „le digne fra Martin Nedić“, prije više godina dobio dozvolu od sultana za njezinu gradnju, ali kad je sav građevni materijal bio sabran i gradnja imala započeti, zabranio mu je tuzlanski kajmakam pod izlikom, da u mazbati nije nešto u redu. Iako je dozvola bila očito valjana, ipak je toliška župa poslala novu molbu na velikog vezira Ali-pašu. Taj je molbu odbio, jer su katolici „uzurpirali“ zemljište u neposrednom tvrđavnom pojusu. Nato konzul moli grofa Ludolfa u Carigradu, da ponovno intervenira kod Porte. U Bosni, po njemu, postoje tek tri tvrđave, dok su ostale napola ruševine još iz vremena prije izuma vatre nogorudja i određene da budu uopće uklonjene. Najbliža takva stara utvrda daleko je od Tolise puna dva sata. – Konzul tu nema pravo, jer je grad u Gradačcu od toliške crkve šest sati hoda, ali je ipak u žalbi izvjesnih domaćih „staroturaka“ stajalo, da bi tornjevi crkve bili uz same gradske zidine pa bi neprijatelj preko njih lako mogao ući u grad! U takvim prilikama crkva je morala biti sagrađena istom 1872., odnosno konačno dovršena tek 1881.

Kada je sultan na intervenciju evropskih vlasti počeo lakše i obilnije davati dozvole za gradnju crkava, prenijela se postepeno borba na tornjeve i zvona. Zvona su bila smatrana nekim „bojnim zovom“ protiv turskog gospodstva i protiv islama. U Kreševu npr. kad su zazvonila prva zvona na crkvi, lupale su žene u muslimanskoj mahali po tepsijama i bakračima, samo da nadglasaju zvonjenje s crkve. U Brčkom se još 1871. na istom sagrađeni zvonik pravoslavne crkve penjao svako jutro mujezin i „učio ezan“, dok ga turske vlasti nisu u tome zapriječile.⁵

ben, sondern können da, wo ein wirklicher Bedarf vorhanden, behutsam und nur unter dem Namen der Wohngebäude für die Geistlichen aufgeführt werden. – Auf meine Bemerkung, dass diess sich sehr schelcht mit der in Jurnal in Constantinopel gepriesenen religiösen Toleranz, welche in der Turkey mehr als anderswo gehandhabt werde – räumen lasse, entgegnete er lächelnd diese Behauptung des besagten Journals sey allerdings ein bischen zu gewagt“ (*Konz. izv. Sar.*, 689 – 18. 12. 1851.). – Slično se kasnije tuži von Rössler na uskogrudno nepovjerenje turskih vlasti glede visine, širine, broja prozora na crkvama itd. (*Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 40 – 28. 10. 1859.).

³ *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 32 – 20. 8. 1859.

⁴ *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 42 – 14. 9. 1861.

⁵ *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 41 – 29. 7. 1871. Još poznatije borbe bile su o zvonu pravoslavne crkve u Bosanskoj („Turskoj“) Gradiški te iste godine.

U vrijeme, koje mi obrađujemo, pada i osnutak prvih škola u Bosni, određenih ne samo za izobrazbu budućeg franjevačkog klera nego i sam narod kao takav. Seriju pučkih škola otvorio je vrli fra Ilija Starčević, pouzdanik Husein-kapetana, Zmaja od Bosne, s onom u Tolisi god. 1826. ili možda još i ranije. Njihov broj je rastao te ih je okupacija zatekla 54.

O ovom i o drugim važnijim pitanjima iz života Crkve pod kraj turske vladavine u Bosni ne možemo u ovoj kratkoj studiji raspravljati. Fali nam za to potrebni prostor. Među ostalim moramo po strani ostaviti i utjecaj Ilirskog pokreta u Bosni kao i uopće pitanje buđenja narodne svijesti (dotakli smo ga se samo usput da upozorimo na ovu ili onu nepoznatu činjenicu ili da ispravimo mišljenja o nekim već poznatim).

Jednako tako nije nam ovdje moguće obraditi ni izvjesna pitanja eminentno crkvenog značaja kao što je npr. dolazak ili barem pokušaj dolaska u Bosnu izvjesnih drugih redovnika, koji ne pripadaju Franjevačkom redu, kao što su to trapisti i lazarići,⁶ a zatim i postojanje svjetovnog klera bilo latinsko bilo glagoljaškog. Dok je poznata činjenica da su s onu stranu Neretve, u Trebinjskoj biskupiji redovito bili svjetovni svećenici latinskog jezika, manje je poznata ona druga, da je u Bosni bilo popova glagoljaša još do sredine XIX. vijeka, iako u manjem broju i to kao kapelana kod župnika - franjevaca. Najviše ih je bilo za biskupa fra Grge Ilijića iz Vareša (1802. svega 10, a franjevaca 85, god. 1806. devet kraj 79 svećenika - redovnika). Ilijić je htio imati barem nešto klera, koji bi jedino o njemu ovisio. Možda je nešto slično bilo i za njegova predšasnika Botoš-Okića. – Osjeća se pomanjkanje jedne dobre monografije o ovom i o nekoliko drugih važnih pitanja crkvene povijesti u Bosni.

Među pitanja te vrste spada svakako i tzv. „Barišićeva afera“. O njoj je dosta pisano,⁷ ali zadnja riječ svakako nije o njoj rečena. Po svojoj težini i opsegu ona je bezuvjetno najteži potres, koji je Crkva doživjela u XIX. vijeku. Svećenici i katolički narod bili su podijeljeni u dvije oštro zavađene stranke, na „biskupovce“ i „provincijalovce“ pa su turske vlasti dale čak provesti glasovanje u narodu. Ogorčena borba vodila se nešto manje od 14 godina,

⁶ Francuski konzul Moulin vodio je u tom pravcu izvjesne pregovore u Parizu 1869., da svoju vladu potakne da lazarići, koji su već na Orijentu bili poznati i ukorijenjeni, otvore u Sarajevu višu katoličku školu. Konzul Zoretić misli, da to Moulin čini „radi privatne osvete franjevcima“. Bosanski franjevci ne vjeruju, da bi to bilo lagano izvesti, ali nisu posve bez brige te mole po Martiću, da stvar u Parizu ispita i njima javi (*Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 58 res. – 18. 12. 1869.).

⁷ MATASOVIĆ, *Fojnička regesta*, u Spomeniku SKA, LXVII, 260-371. R. GLAVAŠ, *Spomenica pedesetgodišnjice hercegovačke franjevačke redodržave*, Mostar, 1897. R. GLAVAŠ, *Život i rad fra Rafe Barišića*, Mostar, 1900. JELENIĆ, *Biobibliografija franjevaca Bosne Srebreničke*, I, Zagreb, 1925, 21-30. JELENIĆ, *Kultura i bosanski franjevci*, II, Sarajevo, 1915. B. GAVRANOVIĆ, *Uspostava katoličke redovite hijerarhije u B. i H. 1881. godine*, Beograd, 1935, 3-8. Zatim kod T. Alaupovića, Čubrilovića itd.

najprije samo u kleru, a kasnije je i sam puk zahvatila. Smutnje i međusobni napadaji bili su prešli granice Bosne i otišli na sva mesta, koja su mogla imati riječ u toj mučnoj prepirci: papi, sultanu i bećkom dvoru. „Borilo se bez pardona na svim linijama: u Bosni, Rimu, Beču i Carigradu, na veliku sablazan i štetu svega puka.“⁸ Najveći dio bosanskih franjevaca ostao je uz provincijala Marijanovića; manji dio i franjevci iz Hercegovine pristali su uz biskupa Barišića. U ovim nesretnim i sablažnjivim nutarnjim borbama odjeljuje se Hercegovina od Bosne Srebrenе (1844) i formira u posebnu kustodiju (1852), jedina njihova pozitivna i sretna posljedica.

Ocenjujući razloge spomenutog sukoba navodi Jelenić⁹, „posebnu kuhinju“ i „novi i najodličniji dio franjevačkog samostana u Kr. Sutjesci“, koje je biskup Barišić svakako za sebe tražio, a zatim njegovo zaboravljanje dobročinstava, koje mu je provincija učinila. Po Gavranoviću¹⁰ ondašnji „nemiri“ „ipak se mogu pravo objasniti jedino značajem onoga, koji ih je izazvao“, tj. Barišića.

Međutim, nama se čini da je pravi razlog „Barišićeve afere“ i mnogih sličnih sukoba, doduše manjih po žestini i posljedicama, mnogo prirodniji i dublji nego što ga oba spomenuta ugledna historičara, sina bosanske provincije, nalaze i utvrđuju. Taj razlog su dva gospodara, često puta u nesuglasicama, nad istim subjektima; dvije jurisdikcije, u teoriji međusobno jasno razgraničene, ali u praksi, kraj tolikih privilegija, izuzetaka i pravnih običaja, nejasne i nerazmrsivo isprepletene; dvije zapovijedi nerijetko suprotne, uvaživši posebno čud i značaj onih, koji su ih izdavali. Vrijedi to i za Barišića, i to u posebno velikoj mjeri, ali jednak tako i za njegova glavnog protivnika provincijala fra Stipu Marijanovića. Samo što se isključivo njihovim karakterom i temperamentom cijeli sukob, u svoj njegovoj težini i žestini, ne može shvatiti ni rastumačiti.

Na jednoj strani sukoba bila je franjevačka provincija „Bosna Srebrena“ ili po istoimenom mjestu blizu Drine „Bosna Srebrenička“. Ona se u bezbrojnim spomenicima naziva „redodržavom“, uzvišenim i ljubljenim pojmom, koji kroz šest vjekova predstavlja u Bosni sve ono, što je najljepše, najvažnije, najpotrebije za život i očuvanje Katoličke Crkve. Ta redodržava, plejadom svojih skromnih i bogoljubnih članova, sinova Asiškog Patrijarha, uzdasima, znojem i krvlju nebrojenih pregalaca i mučenika, cementirala je temelje katoličanstva i spasila kršćanstvo u dušama, u kojim se ono još spasti dalo. Ona nije čekala ni dobivala mnogo pomoći izvana. Živjela je svojim životom postepeno dosta različitim nego druge redovničke provincije, stvorila je svoje običaje i svoja pravila, često puta paktirajući sa sultanom i Turcima, zadobila „mare magnum“ povlasticâ. Dugi vjekovi borbe i patnja proizveli su i poseban tip brkatog bosanskog „ujaka“, koji je svojim vladanjem i mišljenjem duboko srastao sa svojim narodom, ponekad na uštrb redovničkog pravila i crkvenog zakonika, kako su to ona teška vremena tražila, a što stranac redo-

⁸ JELENIĆ, *Biobibliografija franjevaca Bosne Srebreničke*, 22.

⁹ JELENIĆ, *Biobibliografija franjevaca Bosne Srebreničke*, 21.

¹⁰ JELENIĆ, *Biobibliografija franjevaca Bosne Srebreničke*, 7.

vito nije mogao razumjeti. A ti su „ujaci“ u redodržavi, u „majci provinciji“, ostvarili i demokraciju svoje vrste, u kojoj je svaki punopravni član osjećao da i on vlada, izabire, određuje i utječe na sudbinu redovničke zajednice, a s njom i cijelog ljubljenog naroda. O njoj se, konačno, sudovi vrlo razilaze. Za jedne je Bosna Srebrena „biser“ ili „alem-kamen“ cijelog Franjevačkog reda; za druge opet – kao i dugogodišnjeg tajnika Propagande u vrijeme Inocenta XI. mons. Cerri-a¹¹ - upravo protivno od tog pojma.

Na drugoj strani stoji biskup kao predstavnik Crkve sa vlašću od Boga da vlada nad povjerenim si duhovnim stadom i njegovim duhovnim pastirima. On je, doduše, u Bosni više u skrovitosti, u pozadini i tajnosti radi prilika i ugovora, ali tim istim nije izgubio ništa od svog duhovnog karaktera i svoje moći, makar da u javnosti obično nastupa redodržavnik, a ne biskup. I kad je biskup počeo naglašivati svoju vlast i svoj autoritet na svećenicima, ne, doduše, kao redovnicima nego kao dušobrižnicima, već su bili tu elementi razmimoilaženja i sukoba.

A do tih je u prošlosti vrlo često dolazilo. Tako često, da je sukob biskupa i provincijala, barem u nekim vjekovima, zapravo pravilo, a ne iznimka od njega. To vrijedi npr. za XVII. vijek, a slično tako i za XIX. Prvi biskup tog stoljeća fra Grgo Ilijić, zvan također i Zlović, misli da je to „mrsko ime“ dobio „naslidujući najvećeg Obraćitelja Našega svetog Iliju Proroka“ (tj. patrona Bosne), jer je on kao i sv. Ilija uvijek tražio „opsluženje zapovidi i zakona Božjega i Crkvenoga“. Njegov nasljednik fra Augustin Miletić nije, izgleda, imao nikakvih nesuglasica s redodržavnicima. Ali daljnji jesu: Barišić, Šunjić i Franković. Posljednji biskup prije okupacije 1878., fra Paško Vuičić, također je slabo studio o provinciji, barem u početku, ali se spasio od sukoba s njom klasičnom igrom „Flucht nach vorne“, bijegom prema protivniku, što mu onda u Rimu nije bilo u dobro upisano i što spada u bitne razloge njegova odlaska s biskupske stolice u Bosni. Jer kako god je nepravilno i nedopušteno, da se biskup mijеša u redovničku disciplinu po samostanima – osim u slučajevima, koje zakon izričito predviđa – isto tako i još više to je nedopušteno redovničkim poglavarima u stvarima biskupske vlasti i discipline. Razboriti Šunjić pokušao je riješiti to pitanje odlaskom iz samostana na župu Brestovsko, „biskupsku“ župu i sjedište.

Međutim o tim stvarima ne raspravlja ova radnja. Ona s obzirom na Katoličku Crkvu u Bosni u zadnjim desetljećima turske vlade želi unijeti nešto svjetla u tri dosta nepoznata ili barem zanemarena poglavlja: nastup biskupa kao predstavnika katolika pred turskim vlastima i prijenos njegove stolice sa sela u glavni grad zemlje, Sarajevo („Izlaz iz Ghetta“), zatim vjerske prelaze, uglavnom apostazije na islam te konačno borba austrijskog i francuskog utjecaja na Katoličku Crkvu u Bosni.

¹¹ THEINER, *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium*, II, Zagreb, 1875, 213.

(II)
„Izlaz iz Getta“

Zadnja desetljeća turske vlade u Bosni karakterizirana su pokušajem Katoličke Crkve da „izađe iz Getta“. Pokušaj u svom prvom dijelu – da biskup zastupa Crkvu i katolički narod, a ne redovnički poglavari ili u rijetkim slučajevima drugi obični svećenici – uspijeva u dovoljnoj mjeri. U drugom dijelu – da se biskupska stolica premjesti iz zabitnog Brestovskoga u glavni grad zemlje – pokušaji još nisu doveli do konkretnog rezultata i to ne radi opiranja turske vlasti ili „države zaštitnice katoličkih kršćana“, Austro-Ugarske, nego radi kolebanja i oklijevanja samog biskupa. Istom uspostava Hierarhije u Bosni i Hercegovini bulom „Ex hac Augusta“ od 5. srpnja 1881. postavlja nadbiskupsku stolicu u Sarajevu i biskupsku u Banja Luku. Treća je stolica u Mostaru za Mostarsko-duvanjsku biskupiju, čijem je biskupu povjerena i uprava Trebinjske dijeceze. Samo tu nije bilo promjene u sjedištu biskupa, pošto je odlučni i dalekovidni prvi apostolski vikar za Hercegovinu Fra Rafo Barišić odmah od početka bio odredio Mostar za sijelo biskupije odnosno novoosnovanog apostolskog vikarijata (1846) i već slijedeće godine blagoslovio kamen-temeljac svoje rezidencije u Vukodolu, predgrađu Mostara.

Gotovo četiri vijeka povijesti Crkve u Bosni redovito se susrećemo s činjenicom, da franjevački kustod ili provincijal ili tri gvardijana glavnih bosanskih samostana zastupaju pred turskim vlastima Crkvu i katolički narod u zemlji. Biskupa ne vidimo nigdje pred vlastima u tom svojstvu. On pred njih izlazi tek u slučajevima, da je za nešto okriviljen. Već dubrovački poslanik kod Visoke Porte Matija Gundulić 1674.¹² spominje, kako se „biskup ne usuđuje javno ispovijedati svoj biskupski karakter, dok nema ovlaštenja od svjetovne (turske) vlasti“, koje „iziskuju oni barbari i za samo vršenje duhovne jurisdikcije te si daju za to vrlo dobro naplatiti. A grčki prelati (vladike) naprotiv slobodno nastupaju u javnosti sa svojim (biskupskim) karakterom.“ A sve to dovodi katoličke biskupe u vrlo nepovoljan položaj u zemljama turske vlasti (poslanik govori izričito o Bosni, Srbiji i Bugarskoj).

S grčkim odnosno pravoslavnim episkopima posve je drugi slučaj. Carigradski patrijarha Genadije, izabran po nalogu Mehmeda II. el Fatiha iste godine, kad je i Carigrad pao u turske ruke (1453), sklopio je sa sultanom „konkordat“ i dobio mnoge povlastice i slobode. Slične takve uživao je i srpski patrijarh odmah od obnove pećke patrijaršije (1557).¹³ Doduše, nakon jednog vijeka opstanka bila je patrijaršija opet dokinuta (1664) i to iz političkih razloga, radi kakvih je bila ranije i obnovljena. Vladičanska mjesta u njoj preuzimaju kasnije „Fanarioti“, carigradski Grci, i zadržavaju sve privilegije na temelju starog, Genadijeva, sporazuma, kasnije toliko puta potvrđena.

¹² J. MATASOVIĆ, *Regesta fojnicensia*, Spomenik SKA LXVII, 173.

¹³ K. DRAGANOVIĆ, „Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkensherrschaft“, u rimskom časopisu *Orientalia Christiana Periodica*, vol. III, 1937. Kao posebni otisak, Rim, 1937, 56-60. Tamo je navedena i literatura o predmetu.

To su, u biti, razlozi, radi čega se pred turskim vlastima kao zakoniti predstavnici katolika pojavljuju samo redovnički poglavari ili, vrlo rijetko, po koji svjetovni svećenik kao Don Šimun Matković iz Olova.¹⁴

Seriju katoličkih predstavnika kod Turaka otvorio je bosanski kustos svete uspomene fra Andeo Zvizdović iz Vrhbosne (Sarajeva). Junački je nastupio pred osvajačem Bosne Mehmedom II. (1463), da li pozvan ili nepozvan, ostaje nerazjašnjeno, i dobiva od njega glasovitu „Ahd-namu“¹⁵, pravu „charta magna libertatum“ bosanskog katolicizma i pravnu bazu nje-gova opstanka. Ova „velika milost sultana Mehmed-hana“ prema franjevcima, potvrđena svečanom zakletvom: „Tako mi četiriju knjiga; tako mi velikog Proroka našega; tako mi sto dvadeset i četiri tisuće proroka, i tako mi moje sablje, kojom se pašem!“, ostala je svetinjom i za njegove nasljednike, ma-kar da nije manjkalo pokušaja od strane izvjesnih paša i vezira, da je ospore, možda najviše zato, da na njoj zarade velike novce. Zanimljivo je mišljenje Sulejmanna Bajraktarevića,¹⁶ odakle inače tvrdom osvajaču Bosne ta „blagost i naklonost“ prema franjevcima. Po zauzeću Carigrada nastanio se Mehmed II. u franjevačkom samostanu u prvoj polovici lipnja 1453., dok je tek u drugoj polovici otišao natrag u svoju prijestolnicu Jedrene (Drinopolje). Možda to dobro pogodjeno ponašanje carigradskih franjevac, a svakako i državni ra-zlozi, da Bosna ne ostane pusta i neobrađena, bili su razlogom visoke carske milosti.

Obred podnošenja na uvid svakom novom carskom namjesniku i no-vom muli, velikom sucu, opisan je toliko puta¹⁷ – da ga nije potrebno opeto-vati. Doduše, ta svečana ceremonija i binjiš, kojim bi bosanski vezir ogrnuo fratarske predstavnike, stajala je teških novaca. Ali rezultat toga, djelomična sloboda isповijedanja vjere, ne da se uopće novcem platiti.

Desetljećima i vjekovima nastavlja se taj običaj. Kod svega toga i u sličnim drugim prigodama nastupa pred turskim vlastima nema nigdje bi-skupa. To ne znači, da on ne postoji ili da osmanlijska vlada ne zna za njegov opstanak. Njega nema naprosto zato, jer je netko drugi, a ne on, priznat za katoličkog predstavnika.

Promjene dolaze tek kasnije, mnogo kasnije. Kad je Austrija uspjela u mirovnim ugovorima, posebno onom u Svištu (1791), nametnuti Turskoj „kapitulacije“, po kojim joj je bilo priznato pravo zaštite katolika pod turskom vlašću, otvaraju se izvjesne nove perspektive i bosanskim katolicima. Dodu-še, nisu Austriji u prvom redu bili pred očima katolički interesi već pojačanje vlastitog upliva na otomanske podanke katoličke vjere, ali opet nema sum-

¹⁴ M. VANINO, *Kašićovo izvješće o Don Šimi Matkoviću 1613*, Vrela i prinosi I, 80-90.

¹⁵ MATASOVIĆ, *Regesta fojnicensia*, No 1; FABIANICH, *Firmani inediti dei sultani di Costantinopoli ai conventi francescani e alle autorità civili do Bosna e di Erzegovina*, Roma, 1898.; J. JELENIĆ, *Kultura i bosanski franjevci*, Sarajevo, 1912., I., 116; F. BABINGER, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München, 1953., 240.

¹⁶ *Jedan značajan turski dokumenat o pobuni u Makarskoj 1621*, u Zborniku Hist. instituta J. A., Zagreb, 1959., sv. 2, 73.

¹⁷ Vidi kod V. KLAIĆA, *Bosna, Zemljopis*, Zagreb, 1878, 96-97.

nje, da je taj njezin „Schutzrecht“ donio i katolicima izvjesne, ne uvijek sitne koristi.

Upravo pozivom na to austrijsko pravo zaštite katolika obraća se apostolski vikar fra Rafo Barišić na austrijskog cara Ferdinanda V. svojim doista snažnim memorandumom od 1. svibnja 1837. iz Kraljeve Sutjeske.¹⁸ On, „na molbe i suze svih katolika“, traži od cara diplomatsku zaštitu za obespravljenu „latinsku“ raju.

Uspjeh Barišićeve spomenice bio je izvanredan. Carski internuncij u Carigradu barun Stürmer isposluje od mladog reformnog sultana Abdul Medžida ferman, kojim se dokida omraženi džulus, porez na slobodu katočkog bogoslužja, zatim zabrana kadijama, da vjenčavaju katolike i konačno akt, kojim se čitav katolički živalj stavlja pod zaštitu Austrije.

Nato pohrli Barišić 18. siječnja 1841. veziru u Travnik, u biskupskom ornatu i s križem na prsima, noseći carski ferman. Pošto ga je vezir pročitao, zaogrne biskupa i tajnika mu binjišem i izda bujruntiju, kojom zatraži od svih područnih vlasti, da se spomenuti ferman svuda strogo opslužuje.¹⁹

Tim Barišićevim činom učinjen je prođor u vjekovne običaje prava zastupanja Crkve pred turskim vlastima. Nisu ga odmah svi biskupi slijedili, najviše zato, jer nisu imali nastupa i čvrstoće jednog Barišića. Ali se malo pomalo uvodi i taj novi običaj uz kolebanje i mltavo opiranje turskih vlasti.

Jedna od najznamenitijih skupština, u kojoj su franjevci nastupili kao zastupnici bosanskih katolika – Nedić, Šunjić i Dropuljić ispred sutješkog, fojničkog i kreševskog samostana – bila je ona vilajetska u Travniku 1848. pod vezirom Tahir-pašom. Bosna tada nije imala biskupa: Barišić je bio premešten u Hercegovinu, a novi nije bio imenovan sve do Šunjića god. 1854. Fra Martin Nedić vrlo je živo prikazao taj sastanak bosanskih prvaka pod predsjedanjem vezira,²⁰ sa služenjem crne kave i raspaljenih čibuka, sa običajnim oslovljavanjem carskog namjesnika od strane „praha njegovih nogu“ tj. prisutnih velikaša, i sa tvrdim riječima Tahir-paše bosanskim bezima, od koliko su tisuća krštene raje pokupili harač, a koliko su od toga uplatili državnoj hazni, da im onda ljutito dobaci: „Raju ste globili, a carsku blagajnu pokrali!“ Malo je što moglo tako zgodno poslužiti Ivi Andriću za njegove opise u „Travničkoj hronici“ i drugdje, iako upravo nitko ne spominje ovih Nedićevih uspomena kao njegova izvora.²¹ Skupština je konačno donijela zaključak, točnije, nametnuo ga je Tahir-paša, da se ukida obligatna besplatna rabota kmetova zemljoposjednicima, tzv. „beglučenje“ ili „begluk“ (u Srbiji je se zvala „kulukom“), a uvodi trećina („tretina“) od prihoda zemlje namjesto dosadašnje devetine. Fra Martin kao zastupnik posavskih kmetova, koji su agama davali rabotu i devetinu, dok je Gornja Bosna uglavnom i prije davala trećinu

¹⁸ J. JELENIĆ, *Biobibliografija Franjevaca Bosne Srebreničke*, I, 24.

¹⁹ J. JELENIĆ, *Biobibliografija Franjevaca Bosne Srebreničke*, 24-25.

²⁰ „Serafinski perivoj“, 1908, 171-173; JELENIĆ, *Kultura i bosanski franjevci*, II, 37; Vasilj POPOVIĆ, *Agrarno pitanje u Bosni i turski neredi: za vreme reformnog režima Abdul-Medžida (1839-1861)*. Beograd, 1949, 72-73.

²¹ Midhat ŠAMIĆ, *Istoriska podloga Travničke hronike Ive Andrića*, Sarajevo, 1962.

uz izvjesne posebne obveze bega prema kmetu, energično se borio protiv te po narod vrlo teške novotarije, ali uzalud jer se većina izrazila za „tretinu“, na prvom mjestu sarajevski pravoslavni kon-episkop Grk Ignatije. Kasniji događaji dali su Nediću pravo. Izbio je čitav niz pobuna u Posavini, narod je pretrpio najteže nevolje i mnoga je krv bila prolivena. Ali se tom zgodom pokazalo i to, kako s pravoslavne strane nastupaju najviši vjerski dostojanstvenici, a s katoličke samo obični redovnici. Nerazmjer na štetu „latinske raje“. Samo prisutnost katoličkog biskupa mogla je tu održati ravnotežu.

Negdje u listopadu 1851. obratio se dubrovački biskup kao upravitelj Trebinjske biskupije putem austrijskog vicekonzula u Mostaru Marka Vuletića na hercegovačkog namjesnika Ismail-pašu ne samo da mu dâ dozvolu, da obavi krizmu u svom dijelu Hercegovine nego i da mu budu iskazane sve pripadne počasti prema njegovu prelatskom činu.²² Nato se hercegovački valija obratio za upute na Omer-pašu, kako se treba ponijeti u toj stvari, a Vuletić na konzula Dr. Atanaskovića u Sarajevu, da stvar kod serasker Omer-paše zagovara. Ovaj je u razgovoru odgovorio konzulu, da ne postoji pravna baza da bi se moglo udovoljiti biskupovoj želji tim više, što se tu radi o javnim iskazima počasti. Osim toga dubrovački biskup nije službeno priznati autoritet u Turskoj i nema službenog karaktera u Hercegovini, pa bi onda za njega trebala posebna odredba Porte, čega također nema. Omer-paša je izrazio svoje čuđenje ne možda nad tim, što dubrovački biskup traži javne počasti nego što krizmu ne dijeli mostarski biskup Barišić, pod čijom duhovnom upravom stoji, kako paša misli, cijela Hercegovina.

Konkretni uspjeh biskupove molbe je izostao. Ipak sav taj korak pokazuje, kako je Crkva nastojala izaći iz katakomba i to joj se pravo, barem u teoriji, s turske strane nije više nije kalo.

Druga jedna epizoda daje nam dobar uvid u tadašnje prilike, upravo u nelagodnom pitanju zastupanja bosanskih katolika. Konzul von Rössler izvješće,²³ kako je namjesnik Mehmed-paša pozvao bivšeg provincijala, a tada gvardijana Kraljeve Sutjeske fra Martina Nedića, da mu „ponešto vrućim jezikom“ predbaci, kako je i katolička raja u Posavini, posebno oko Tuzle, Morančana i u nekim drugim selima zvorničkog sandžaka, počela uskraćivati plaćanje trećine. Vezir nije ni najmanje skrivao, da će protiv ovoga nereda, koji se sve više širi, vrlo odlučno nastupiti.

Nakon razgovora s valijom odlazi Nedić zaprepašten („höchst bestürzt“) austrijskom konzulu, da potraži savjet i zaštitu. Imao je on na sebi i drugih „grijeha“ pred turskim vlastima, posebno radi svojih koraka pred drugim stranim konzulima i junačkog nastupa pred vlastima u obranu potlačene raje. Konzul ga umiruje i prikazuje mu „prave namjere“ Mehmed-paše, koji samo želi zapriječiti, da se vlastima pokorno katoličko stanovništvo ne povede za „loše opisanim“ i buntovnim pravoslavnim elementom (turske

²² Bečki Hof-, Haus- und Staatsarhiv (H.H.St.A.), *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 553 – 24. 10. 1851.

²³ H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 49 – 23. 9. 1857.

vlasti uviјek misle, da nezadovoljstvo „urumske“, t.j. pravoslavne raje potječe od političke propagande, koja se vodi iz kneževine Srbije i Crne Gore, a ne od stvarnih, upravo nepodnosih agrarno-socijalnih prilika).

Tom zgodom govorи konzul Nediću, naravno u četiri oka, kako se je biskup Šunjić ponio nepolitički, protiv svih dobrih običaja, prema valiji Mehmed-paši. Taj je već godinu dana na čelu Bosne, a biskup, iako sjedi u nedalekom „Bristovsku“, još mu nije ni posjeta učinio. Naprotiv grčki metropolita ne propusti ni jedne zgode, da pohodi vezira, stvar doista od znatne važnosti. Odatle nastaju napetosti i međusobno udaljivanje na štetu katoličke stvari.

Nedić se slaže s konzulovim izvađanjem, ali misli, da je to zaziranje biskupa Šunjića od turskih vlasti ili posljedica okolnosti, što je Šunjić, negdje prije 20 ili 25 godina, imao od njih podnijeti brutalan postupak i odležati dulje vremena sa dva subrata u turskom zatvoru ili iz jednog drugog razloga, a taj je: zavist, kakva se zna češće pojaviti u samostanskom životu među raznim hierarhijskim poglavarima („ein im Klosterleben nicht seltene Eifersuchtelei zwischen hierarhischen Häuptern“). Drugim riječima, radilo se tu o onim sitnim zavistima i ljubomori, tko ispred katolika ili možda ispred samostana treba ići veziru i zastupati njihova prava. Granica između provincijala i biskupa, između Crkve i Reda s obzirom na vjernike i na državne vlasti nije bila nikada jasno povučena. Odatle i jesu nastale tolike poteškoće i toliki sukobi tokom povijesti mukotrpne Crkve u Bosni.

Stvar svršava na miran i povoljan način. Von Rössler inzistira i biskup Šunjić se konačno odlučuje na posjet veziru. Konzul mu pripravi puteve i biskup bude milostivo primljen. U toj audijenciji kod valije, negdje koncem studenog 1857, budu riješena i sva sporna pitanja. Vezir obećaje potvrditi stare franjevačke privilegije te dati svoju pomoć i povlastice franjevačkim ustanovama – misli tu valjda škole – u svrhu prosvjetljivanja naroda, a sve to u interesu javnog reda i mira.²⁴

Međutim se doskora pokaza i naličje tog sporazuma. Pokazaše se i krupne poteškoće zastupanja naroda kod turskih vlasti. Vezir traži od biskupa, da on pode osobno među narod u Posavinu, umiri ga i skloni na davanje „tretine“. Biskup se jedva izgovori svojim lošim zdravstvenim stanjem, ali obeća poslati dva najodličnija svećenika sa svojom poslanicom na vjernike. On je tako i učinio i poslao popularnog i vještog fra Martina Nedića. Preporučio je narodu, da još ovu godinu dâ omraženu i nametnutu trećinu (a sam nastavlja protiv nje borbu svojim poznatim memorandumom iz 1858., što, dakako, u svojoj okružnici na narod ne spominje). Narod je nezadovoljan i potišten, mrmlja i rogobori, ali ipak posluša.²⁵ Nezadovoljnici iskoriste tu pri-

²⁴ H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 51 – 2. 10. 1857. – Vidi u GAVRANOVIĆA, *Bosna i Hercegovina 1853-1870. godine*, Sarajevo, 1856, doneseno pod br. 52. Ubuduće spominjemo ovaj Gavranovićev izbor dokumenata kao BiH, br...

²⁵ H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo* od 10. 7. 1857. i slijedeće, posebno ono od 9. 12. 1857.

liku, da podjare narod protiv biskupa i fratara, koji da su pristali uz Turke.²⁶ Francuski konzul Wiet piše iz Sarajeva 16. 12. 1857.,²⁷ da je katolički narod u okolini Dervente potjerao sa župe dva svećenika, koji su mu savjetovali da dade trećinu. Možda je vijest bila i izmišljena, jer za nju nema ni s koje druge strane potvrde. Narod se bio prihvatio sredstva, koje se u današnje vrijeme zove pasivnom rezistencijom ili čak štrajkom.

Poznato je, kako je sve to svršilo. Slijedeće godine, u jesen 1858., dođe do krvave pobune, predvođene dvama protama – Stevanom Avramovićem iz Orašja i Hadži Petkom Jagodićem iz Vranjaka – borbe kod Žabara i na Dugoj Njivi, do pokolja i paleža ne samo kuća po selima nego i crkava kao one u Obudovcu i do bijega naroda preko Save, u koliko mu je to uspjelo.²⁸ Katoličkom elementu ostao je ušteđen dio tih patnji zahvaljujući to savjetima biskupa i franjevaca, ne radi njihova „oportunijeg karaktera“, kako to Popović misli²⁹ nego radi načelnih razloga te boljeg poznavanja bosanskih i svjetskih prilika nego što ga je imao neuki a buntovni pravoslavni „mirski kler“.

U tu nemirnu i krvavu godinu 1858., u kojoj su Posavina i Krajina bile u otvorenoj agrarnoj pobuni, dok je istočna Hercegovina i onako već bila u stanju latentnog ustanka, vješto podsticana od gospodara Crnih brda, padaju dva glasovita memoranduma bosansko-hercegovačkih natpastira, koja su ostavila vidan utisak u svjetskoj javnosti i u međunarodnoj politici. Bile su to spomenice apostolskih vikara Bosne O. Marijana Šunjića, naslovnog biskupa panadskog, i apostolskog vikara Hercegovine O. Rafaela Barišića, naslovnog biskupa azotskog.³⁰ Njima se pridružuje i memorial fra Martina

²⁶ Vidi u V. POPOVIĆA, *Agrarno pitanje*, 189-191. Biskup Šunjić piše sa Brestovska 24. 12. 1857. Brliću u Brod, kako su neki pravoslavni knezovi, „koji su željeli, da i katolici mrze svog biskupa kao i pravoslavni svoje (grčke) vladike, pa su si i neki katolici uvrtjeli u glavu, da biskup i fratri stoje u zdogovoru s Turcima i da im pomažu“.

²⁷ POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 192.

²⁸ POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 259-266. Katolička sela, očito pod uplivom biskupa i franjevaca, nisu učestvovala u ustanku osim Riječana, najudaljenijeg sela modričke župe. Nakon sloma bune govorilo se među pravoslavnim o „izdaji Latina“. Da su se vjerojatno na ustanak spremala i izvjesna katolička sela vidi se n. pr. iz otkrića skloništa oružja kod katol. sela Tištine i pravoslavnog Crkvine u građačkoj nahiji (H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 61 – 20. 10. 1858.). O toku ustanka vidi konz. izvješća br. 61, 63 i 64 od 20, 21. i 26. 10. 1858. Ruski memorandum od 19. 6. 1860. govori o 600 ubijenih ljudi na strani raje, 2000 bjegunaca u Austriju i 230 vezanih dotjeranih u Sarajevo, odakle Kiani-paša šalje 50 najvažnijih u lancima po ciji zimi na suđenje u Carigrad (*Varia de Turquie*, 1860, XII, 73). Na početku ustanka bio je ubijen Rešid-beg Gradaščević, „poznat radi svojih okrutnosti“, u selu Brvniku (*Konzularno izvješće Sarajevo*, 61 – 20. 10. 1858).

²⁹ POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 94.

³⁰ Opširan sadržaj Šunjićeva memoranduma (*Pro memoria. Osservazioni sullo stato presente (1857/8) dei Christiani in Bosnia*) donosi POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*,

Nedića, ondašnjeg gvardijana u Kraljevoj Sutjesci.³¹ Njihovi prikazi tadašnjeg izvanredno teškog socijalnog, ekonomskog i zakonskog stanja u kaotičnim prilikama tadašnje Bosne, rađeni s velikim poznavanjem predmeta i ljubavi prema svom narodu, bili su poznati vladama zainteresiranih evropskih država, posebno onim velikim sila. Poslužili su kao predmet izvjesnih međunarodnih rasprava i pružili pouzdan materijal važnim političkim spisima kao što je npr. onaj ruski memorandum od 19. 6. 1860.³² Iako spomenuti franjevački memorandumi nisu bili pisani za turske vlasti, ipak su bili dobro poznati na Visokoj Porti.

Ne možemo ulaziti u pojedinosti ovih memoranduma niti cijele očajne borbe bosanskih kmetova protiv zemljoposjednika, aga i begova, jer to nije predmet ove radnje. Nas, naprotiv, zanima, kako teče proces pojave bisupka u javnom životu, pred turskim vlastima.

Taj proces, čije pojedinosti ovdje nije potrebno pratiti, teče dalje svojim prirodnim, mirnim tokom. Oba biskupa „ottomanske“ Bosne i Hercegovine ulaze u javni život bez buke i loma, gotovo neprimjetno, kao da su to uvijek dosada činili: pojavljuju se u državnim odborima i na službenim skupovima, nastupaju pred turskim vlastima, mole, interveniraju i protestiraju, a da im nitko to pravo ne pokušava osporiti. Von Rössler se ljuti na Nedića, kad on svoj memorandum od 28 točaka predaje turskim vlastima i nekim konzulima.³³ On je za austrijskog konzula tek „obični fratar“, iako je gvardijan i do nedavno redodržavnik, on mu nije „ni provincijal ni biskup“, nego „privatna osoba“, koja se zapravo u te stvari ne bi trebala miješati. Doduše, konzul ima neke svoje obraćune s Nedićem, čije neosporne zasluge onaj čas ne će da vidi, ali uza sve to odskače misao, tko po zakonu ima pravo zastupati katolički elemenat u Bosni. Pri tome se sve više ističe osoba biskupova.

Od Barišića i Šunjića pa dalje, najprije izvanredno a kasnije redovito, biskupi stoje u stalnim vezama s visokim državnim vlastima sve do dolaska Austrije u Bosnu. To je bilo tim lakše, što je zapravo provincijal, koji je po tradicionalnom običaju nastupao pred turskim vlastima kao predstavnik „latinskog mleta“, obično postajao biskupom. Tako je npr. fra Andeo Kraljević na čelu nekog odbora posjetio 1859. Portina finansijskog povjerenika Ferid efendiju, da protestira protiv finansijskih nepravdi u Hercegovini, gdje katolici, iako najsiroromašniji elemenat, koji jedva imaju pedalj vlastite zemlje, moraju plaćati polovinu svega poreza u Hercegovini, u kojoj muslimani po-

157-165. Kod JELENIĆA, *Kultura i bosanski franjevci*, II, 483. Konzul von Rössler prilaže svom izvješću prijepis Šunjićeva memoranduma, koji ipak nije u arhivu sačuvan jednako kao ni Barišićeva memoranduma iz god. 1858. (vidi *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 7 – 27. 3. 1860.). Tekst same Šunjićeve promemorije donosi GAVRANOVIC, *BiH* br. 58, str. 124-133.

³¹ POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 165.

³² Vidi bilješku br. 17! O Bosni govori skoro 50 stranica.

³³ H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 7 – 3. 2. 1858.

sjeduju gotovo sve zemlje, a pravoslavci imaju monopol na trgovinu.³⁴ Isti Kraljević, naslijedivši na biskupskoj stolici fra Rafu Barišića, pojavljuje se ponovno 1870. pred mostarskim mutesarifom i kasnije, pismeno, pred velikim vezirom Ali-pašom, dokazujući bjelodane nepravde na teret upravo katoličkog pučanstva.³⁵

Preostaje važno pitanje prijenosa biskupske stolice, nakon 400 godina, iz skrovitih i zabitnih mjesta u glavni grad Bosne, Sarajevo. Apostolski vikari u Bosni, kao i prije njih biskupi koji su nosili naslove raznih ispravnjenih biskupija našega narodnog prostora, nemaju svog stalnog sjedišta. Obično se zadržavaju, koji put jednostavno kriju, u domaćem samostanu onoga kraja, iz koga potječu. Koji put rezidiraju oni iz posebnih razloga i na nekoj župi. To bi se znalo dogoditi osobito nakon neugodnih sukoba s provincijalom, stvar dosta razumljiva uslijed dvostrukе jurisdikcije nad istim osobama. Biskup fra Grgo Ilić iz Vareša (1798-1813) stanuje u Kraljevoj Sutjeski, pod koju spada i njegovo rodno mjesto župa Vareš. Njegov nasljednik fra Augustin Miletić (1814-1832) boravi u svom zavičajnom samostanu, u Fojnici. Njega nasljeđuje bojovni fra Rafo Barišić iz Oćevije, župe viačke. Sjedište mu je bilo u domaćem samostanu Kraljevoj Sutjeski. I odviše je dobro poznat sukob biskupa Barišića najprije s gvardijanom Sutjeske, a zatim sa cijelom franjevačkom redodržavom Bosne Srebrenе. Nakon više godina borbe Barišić mora napustiti Bosnu, smatran od redodržave kamenom smutnje i odmetnikom od posvećenih tradicija.

Nakon Barišićeva odlaska u Hercegovinu osam godina Bosna nema svoga biskupa. Njom upravlja fra Blaž Josić, provincial i po ovlaštenju Rima upravitelj turske Bosne bez biskupskog karaktera. (Fra Blaž Josić rođen je u Rapačama kod Tuzle 2. 2. 1820, a umro 24. 12. 1868.) Kad je Sveta Stolica imenovala apostolskim vikarom Bosne bivšeg provinciala fra Marijana Šunjića, ne htjede on postaviti rezidenciju u svom samostanu, u Kreševu, po svoj prilici sjećajući se neprilika biskupa Barišića radi boravka u samostanu, nego odabra za rezidenciju malu župu Brestovsko, u sredini između sva tri stara i časna bosanska samostana. Za ilustraciju ondašnjih prilika spominjemo, kako fra Blaž Josić nije htio priznati valjanim izbor novog provinciala fra Mate Gujića, koji ga je naslijedio. Nastaje nova smutnja, ali ovog puta ne između provinciala i biskupa, nego između starog i novog provinciala, što još više naškodi ugledu Bosne Srebrenе, koji je ionako već bio poljuljan u Rimu Barišićevom aferom.

³⁴ Kraljevićevo pismo velikom veziru Ali-paši od 12. 11. 1870. Komentar o tomu daje mostarski konzul Relja u svom listu od 15. 2. 1871. sarajevskom gen. konzulu Soretiću. K. DRAGANOVIĆ, *Biskup Kraljević u obrani svog naroda*, Hrvatski kalendar 1966, Chicago.

³⁵ H.H.St.A., *Konzularno izvješće Sarajevo*, br. 51 – 2. 10. 1857. GAVRANOVIC, BiH, br. 52.

Šunjić ostaje na putu svojih pretčasnika: On instiktivno zazire od središta, glavnoga grada zemlje, u kojem ključa javni život, i od turske vlasti, pred kojom se bosanski biskupi već stoljećima ne pojavljuju. Možda je bilo krivo misliti, da je Šunjić bojažljiv čovjek, kao što se može tvrditi za njegova drugog nasljednika fra Paskala Vuičića (1866-1881). Ipak Šunjić preko godinu dana izbjegava carskog namjesnika Mehmed-pašu, iako ovaj ničim nije pokazao, da bi bio nesklon Crkvi i svećenicima. Što više, Mehmed-paša opetovanio poziva Šunjića da ga pohodi, stvar koja je sama po sebi i razumljiva i nužna, ali uza sve to Šunjić ne dolazi na oči bosanskom valiji. Konzul von Rössler izvješće, kako je bio uložio sve svoje sile, da slomi Šunjićevu neodlučnost. Na toliko inzistiranje konzula dolazi biskup u posjet Mehmed-paši, biva izvrsno primljen i povoljno rješava sva tekuća pitanja s bosanskim namjesnikom. I biskup i valija ostaju zadovoljni s ovim susretom. Zanimljivo je, što valija misli, a njegovo mišljenje dijeli i austrijski konzul, da je razlogom mnogih nesporazumaka upravo taj, što biskup i provincijal ne rezidiraju u istom mjestu. Mehmed-paša očito ne poznaje nutarnjih poteškoća crkvene i redovničke uprave, kad ističe samo taj razlog. I paša i konzul složili su se u mišljenju, da je pravo rješenje problema samo to, da biskup preseli u glavni grad Bosne, u Sarajevo. To mišljenje ponešto začuđuje, jer bi čovjek očekivao, da će paša zatražiti odlazak biskupa onamo, gdje sjedi provincijal. Međutim i za to postoje teški razlozi, koje ćemo kasnije doznati iz usta Mehmed-pašina nasljednika Kiani-paše. A ovdje treba upravo upozoriti, kako sama turska uprava traži izlazak Crkve iz Getta i stupanje u središte bosanskih zbivanja, a biskupi se otimaju. Tom zgodom konzul von Rössler ističe „izvanrednu ličnost gospodina biskupa, koga sam u svakom pogledu naučio štovati i cijeniti“, a za koga on smatra da može doprinijeti konačnom uređenju najtežih pitanja. U Bosni vladaju vrlo teške prilike, misli konzul, koje su nastale tim, što je istom prije dvije godine bila popunjena biskupska stolica, koja je 16 godina bila osirotjela.³⁶

U dalnjem razgovoru³⁷ dotiče se konzul von Rössler krupnih problema Crkve u Bosni. Mi ih ovdje ne ćemo nabrajati. Biskup priznaje, da mnoge stvari apsolutno traže poboljšanje, a konzul opet uviđa nemogućnost da se vjekovni običaji preko noći stubokom promijene. Osim toga bila je potrebna znatna pripomoć sa strane, da se stare rane izlijče. Bosanski valija sa svoje strane obećaje biskupu svu svoju pomoć kao i davanje posebnih povlastica za podizanje franjevačkih instituta. Ovi bi, prema mišljenju vezira, morali

³⁶ Konzul von Rössler tu nema pravo. Bosna je bila bez biskupa zapravo tek 1846-1854, od premještaja Barišićeva u Hercegovinu do imenovanja fra Marijana Šunjića. Prije toga znao je apostolski vikarijat ostati jedno vrijeme bez biskupa u vrijeme njegovih sukoba s redodržavom, posebno 1842.-1843., kad je Barišić bio apostolskim vizitatorom u Albaniji ili kada je on morao radi parnice ili opravdanja poći u Rim ili u Carigrad (1837., 1841. i 1846.). Vidi u JELENIĆA, *Bio-bibliografija*, 28 i GAVRANOVIĆA, *Uspostava redovite katoličke hijerarhije u Bosni i Hercegovini 1881 godine*, Beograd 1935, 4-9.

³⁷ H.H.St.A., Konz. izvj. Sar., Br. Res. 52 – 2. 10. 1857.

služiti za pučku prosvjetu i moralno podizanje naroda, sve u interesu javnog poretka. On također traži, da se uklone nesporazumci i sumnjičenja između biskupa i valije, do kojih je dosada često dolazilo. Biskup obećaje veziru, da će u Sarajevu imenovati posebnog kapelana, koji bi bio otvorena duha i dora-stao zahtjevima vremena, a svrha bi mu bila da bude vezom između državne uprave i Crkve. Očito se dolazak biskupa u Sarajevo predviđao za nešto ka-snija vremena, dok se potrebne predradnje izvrše.

Ali i konzul želi tom prilikom doći do svog računa. On piše u Beč, kako se uspjehom dokazalo, da konzul može biti posrednikom između valije i biskupa. Njemu leži posebno na srcu da proširi u Bosni austrijski upliv u sva-kom pravcu. Na polasku iz Beča, kad je on bio kod cara u audijenciji, nekoliko visokih osoba izrazilo je svoju zabrinutost zbog navodnog pojačanja fran-cuskog utjecaja na Katoličku Crkvu u Bosni, a tim istim, donekle, i na Bosnu kao takovu. Von Rössler nije bio ni najmanje zabrinut za austrijski položaj u Bosni, jer nesporazumke i napetosti između svog predšasnika Soretića i fran-cuskog vicekonzula Wietta smatra posve nepotrebnim i posljedicom sitnih zavisti.

Vrlo je brzo Mehmed-paša pokazao, kako on shvaća te nove odno-šaje turske vlasti s Crkvom. Kao posljedica agrarnih nepravdi u Posavini se stvorila vrlo mučna situacija. S pravom je valija bio zabrinut, što će se тамо dogoditi. I doista, sljedeće je godine došlo do krvavih pobuna u Posavini, o čemu je uostalom već bilo govora. Vezir traži od biskupa Šunjića, jednako kao i od pravoslavnog vladike Agatangelosa, da idu miriti narod u Posavini. To bi, doduše, bilo hvale vrijedno, da je valija u isti čas mislio, kako da ukloni i same uzroke nezadovoljstva, nepodnosive nepravde, nanešene posavskoj raji. Jedva je biskup Šunjić uspio da se izvuče iz toga nezavidnog položaja, te pošalje mjesto sebe fra Martina Nedića. Međutim, time se nisu bili pomutili odnošaji između biskupa i valije.

Pet mjeseci kasnije napušta Mehmed-paša Bosnu. Njegov nasljednik *Kiani-paša* još većom snagom i jačim razlozima urgira da katolički crkveni poglavari, bilo provincial bilo biskup, u to se turski namjesnik, kako izgleda, mnogo ne razumije, prenese svoje sjedište iz pokrajine u Sarajevo. Redodržavnik fra Filip Pašalić (1857-1860) se tomu opire „radi poznatog zaziranja franjevaca od svakog bližeg dodira bilo sa zemaljskim bilo sa stranim vla-stima“, kako misli von Rössler, ali vezir ostaje pri svom mišljenju i prepušta franjevcima, kakve će korake u toj novoj situaciji poduzeti. Videći odlučnost Kiani-paše obećaje provincial, da će bilo mons. Šunjić bilo on preseliti u Sa-rajevo. Namjesto u svjetskim poslovima nevjesta sarajevskog župnika, koga paša na svaki način otklanja, obećaje Pašalić poslati drugog, sposobnijeg čo-vjeka.³⁸

³⁸ „Ebenso richtig fasst Kiani-Pascha auch den Stand der katholischen Angele-genheiten in dieser Provinz. Er erklärte dem eben hier anwesend gewesenen Odrens-Provinzial P. Philip Pašalić, wie er es für die Religionsinteressen not-wendig erachte, dass hier ein katholischer Repräsentant residiere, der gewach-sen wäre – was Rang und Verstand anbelangt – dem griechisch nicht unierten

Razlog, koji sili pašu da traži, da visoki vjerski predstavnik preseli u Sarajevo, jest taj, što po pašinu mišljenju apsolutno treba u Velikom medžlisu s katoličke strane stvoriti protutežu pravoslavnom metropolitiju. U njemu grčki metropolita, pod kojeg spada tri četvrtiny Bosne zajedno s Bihaćem i Banja Lukom, zastupa „urumski milet“, pravoslavne, a „latinski milet“ tek jedan obični katolički župnik, kakvih ima najmanje stotinu u zemlji. Ne će biti posve točno, što vezir navodi, da to traže „vjerski interesi“ katoličanstva ili, točnije, njegovo dostojanstvo nego nešto drugo, što predstavniku sultana više leži na srcu, a to su politički razlozi. Kiani-paša, sin jedne Ruskinje i evropski naobražen čovjek širokih pogleda, počinje se brinuti radi porasta moći i upliva pravoslavlja, iza kojeg se zapravo krije Rusija. I drugi bosanski veziri i prije i poslije njega živo su osjećali rusku opasnost, ali nitko tako kao upravo Kiani-paša. Za njega je *Rusija* pravi, nepomirljivi neprijatelj Turskog carstva, koji ima posve istisnuti sultana iz Stambula.

Naprotiv *Austrija*, velevlast - zaštitnica katolika u Bosni, ne izgleda veziru opasnom i agresivnom. On je, što više, smatra lojalnom i prijateljskom silom. To za izvjesne vremenske odsjeke pa i za onaj Kiani-pašin ne će biti netočno. Za ilustraciju navest ćemo jednu od više sličnih karakterističnih čijenica. Konzul von Rössler, uz odobravanje svoga nadležnog ministarstva iz Beča, hvali tursku upravu, što ona popravlja izvjesne utvrde na austrijskoj granici, koje mogu služiti kao uporišta protiv buntovnika u dotičnim krajevima Bosne.³⁹ Da li će one poslužiti protiv odmetnika ili ne, vidjet će se, a svakako one su tu za osiguranje granice protiv opasnosti iz Austrije. A reflekse ovakove mirotvorne austrijske politike na bosanske franjevce već smo prije spomenuli.

Kako su bosanski pravoslavci gledali na Rusiju, opisuje konzularni agent Maričić u Livnu⁴⁰ god. 1857. ovako: „Glas, da će u Sarajevu rezidirati ruski konzul, bio je ovdje (t. j. u Livnu) primljen od grko-slavena („greco-slavii“) s neizrecivim oduševljenjem. Oni ga smatralju izaslanikom ruskog cara kao svog novog preporoditelja („rigeneratore“) i njihova odanost prema Ru-

Metropoliten gleichgestellt zu werden. – Da bei der bekannten Abneigung des Franziskaner-Ordens gegen alle nähere Berührungen mit den Landes- oder fremden Behörden, der Provinzial gegen dieses Ansinnen verschiedene Einwendungen erhob, so bemerkte der Pascha ganz kurz, dass er seine Idee in dieser Beziehung nicht ändern werde, es dem Orden überlasse das nötige Abfinden einzuleiten, und nur erkläre die Persönlichkeit des bisherigen hiesigen katholischen Pfarrers in keiner Beziehung entsprechen zu finden um mit demselben in irgend einen Verkehr zu treten. – Die zwar scharfe aber ganz gerechte Sprache verfehlte nicht den Zweck; P. Philipp schied mit der Versicherung, dass künftig hin entweder Monsignor Sunić (Šunjić) oder er hier ihren Wohnsitz aufschlagen werden – und zugleich ward die Ablösung des Pfarrers durch ein entsprechenderes Individuum beschlossen“ (Konz. izvij. Sar., br. 56 – 16. 9. 1858.).

³⁹ *Kao gore*, br. 7 – 27. 3. 1860.

⁴⁰ Konzulat Livno, br. 124 – 9. 2. 1857 u H.H.St.A., *Res. Cons Acta Sarajevo*, 1850-1859.

siji, koliko god velika, sada ne poznaje granica.“

Brojni dokumenti govore o znatnim svotama novca i velikim količinama knjiga i crkvenih stvari, koje Rusija šalje Pravoslavnoj crkvi u Bosnu. Oni mnogostruko nadmašuju pomoć slične naravi, koju Austrija daje bosanskim katoličkim ustanovama. Rusija je, doduše, veća i bogatija od Austrije, ali, što je još važnije, ona je duboko prožeta mesijanskom mišljiju pravoslavlja i sveslavenstva. Naprotiv, Austriji to manjka u cijelosti. Doduše, ona je katolička, ali u smislu liberalnom i jozefinističkom, a glede nacionalne misije bilo u slavenskom bilo u hrvatskom smislu ona zauzima upravo protivno stanovište ne znajući što da učini s tolikom masom Slavena, koji se sve jače suprotstavljaju njemačkoj i mađarskoj supremaciji u Dvojnoj Monarhiji.

Zanimljivo je promatrati držanje grčkih vladika u Bosni. Oni ne osjećaju sa svojim vjernicima i, uz rijetke iznimke, slijepo drže s turskim vlastima. U pitanju pravoslavne Rusije stvar bi možda bila drugačija, da ta carska zemlja ne dovodi u pitanje grčki karakter pa možda i samo prvenstvo časti Vaseljenskog patrijarhata. Ipak, imajući birati između katoličke Austrije i pravoslavne Rusije nije im odluka teška. Grčki hijerarsi stalno daju prednost Rusiji i njezinu konzulatu u Sarajevu. Metropolita Dionizije šapće u uho bosanskom veziru, da „bunu Dvaju Prota“ u Posavini Austrija potpiruje i oruža, stvar potpuno neistinita. Dionizije ne voli Rusije, a mrzi Austriju.

Pod kraj života biskupa Šunjića u Bosni je carski namjesnik *Osman Mazhar-paša Sulejmanpašić*. Bio je sklon Katoličkoj Crkvi i odlikovan od pape Pija IX.⁴¹ Konzul grof Gjorgjić smatra ga i naziva svojim rođakom iz obitelji Despotovića.⁴² Da li mu je to staro obiteljsko ime ili možda Skorbović, kako to bilježi Klaić⁴³ za Sulejmanpašiće, nemamo potrebnih elemenata za zaključak. Sam Osman-paša govori o svojoj „moćnoj rodbini u Dalmaciji“⁴⁴. Za starca Osman Mazhar-paše i bolesnog biskupa Šunjića nije se pitanje premještaja biskupske stolice u Sarajevo nimalo pomaklo naprijed.

Za vrijeme Osman-pašina nasljednika *Topal Šerif Osman-paše* apostolskim vikarom u Bosni je Dubrovčanin *fra Sebastijan Franković* (1861-1864). On je za svoje sjedište odabrao samostan Guču Goru kod Travnika, ali je u lipnju 1863. preselio u Brestovsko⁴⁵, u istu župu, a valjda i iz istih razloga, kao i njegov predšasnik Šunjić. Kao stranac nije ni pomiclao na preseljenje u

⁴¹ Von Rössler govori o „rijetkom odlikovanju“: papina slika, urezana u oniks-kantru i bogato zlatom obrubljena. Razlog odlikovanju bile su osobne zasluge Osman-pašine za gradnju nekog katoličkog samostana u Tripolisu, gdje je on tada bio valijom (*Konz. izv. Sar.*, br. 38 – 27. 19. 1859). Prema tomu nema pravo Knežević, *spom. djelo*, 90, i po njemu Prelog, *spomen. dj.*, II, 88, kada govore o redu sv. Grgura, podijeljenu paši za njegovu pomoć oko podizanja neke katoličke škole u Prizrenu.

⁴² Gjorgjićevo pismo iz Đakova 23. 10. 1860. na grofa Rechberga, u *Konz. izv. iz Sarajeva*, bez broja.

⁴³ *Zemljopis Bosne*, 162.

⁴⁴ H.H.St.A., *Konz. izv. Sar.*, br. 27 – 16. 7. 1859.

⁴⁵ *Kao gore*, br. 91 – 20. 6. 1863. U GAVRANOVIĆA, *BiH* br. 175.

nemirno i opasno Sarajevo, što nisu učinili ni drugi biskupi, rodom Bošnjaci.

Nakon Frankovićeve smrti ostaje Bosna dvije godine bez crkvenog poglavara s biskupskim karakterom. Nasljeđuje ga biči apostolski vikar Egipta *fra Paskal Vuičić*, također Dalmatinac. Sveta Stolica ga je morala prisiliti da podje u Bosnu, iz koje su stizali toliki nemili glasovi. Vuičić pristane na imenovanje koncem 1865., ali stiže u Bosnu tek slijedeće godine u doba trzavica između starog i novog provincijala, Josića i Gujića, te šalje sv. Stolici o stanju u bosanskoj franjevačkoj provinciji kako nepovoljno izvješće, na koje Bosna Srebrena bude snijena na kustodiju, a biskup Vuičić imenovan njeznim privremenim upraviteljem. Međutim se ne mislimo zadržavati kod tih stvari kao što nismo učinili ni kod drugih biskupa nego se vratimo na naš predmet: prijenos biskupske stolice u Sarajevo. No prije toga potrebno je nekoliko riječi reći o *subvencijama*, koje je *bosanski biskup u to vrijeme primao*.

U svom vrlo poučnom izvješću daje biči generalni konzul Soretić, tada već premješten u Genovu, dobar pregled novčanih izdataka Austrije za Bosnu.⁴⁶ Dok Austrija troši godišnje u Crnoj Gori okruglo 30.000 forinti, izdaje ona na Bosnu 18-20.000. „Radi podizanja ugleda katolika potrebno je, da katolički biskup više ne stoluje kao dosada, nalik na pustinjaka na obroncima Bristovskog, nego u glavnom gradu zemlje, ima tamo odgovarajući stan i prima kao i grčki vladika ekvipažu te može s vremena na vrijeme pozvati za svoj stol vrhovne zemaljske uprave i strane konzule.“ Dohotke pravoslavnih vladika cijeni Soretić na 5-6.000 forinti godišnje pa predlaže jednaku svotu i za katoličkoga biskupa. Dotada je – znamo to iz drugih izvora – Vuičić kao i njegovi prethodnici primao od Austrije 630 forinti na godinu. Na Soretićev prijedlog povišena je Vuičiću pomoć na 4.000 forinti. Uz to je biskup primao od rimske Propagande 500 talijanskih škuda.⁴⁷

Još prije nego Soretić predlagao je već 1863. carski namjesnik za Dalmaciju Mamula ministru grofu Rechbergu uz dobru motivaciju, osobito radi ruske propagande, da se godišnje odredi 10.000 forinti za katolički i pravoslavni kler u Hercegovini⁴⁸, da ih se predobije za austrijsku stvar. To bi po analogiji vrijedilo i za Bosnu, samo razmjerno u mnogo većoj mjeri.

Turci su opazili strane novce u svojoj zemlji. I zato se valija *Safvet-paša* bavi mišljem, da Porta obilno novcem dotira pravoslavni i katolički kler. Kao razlog tomu navodi opasnost od ruskog utjecaja i novaca, a sigurno kod toga nije isključio ni austrijski.⁴⁹

U tom smislu morao je Safvet-paša staviti prijedlog na Portu. Znamo, da je mostarski biskup *fra Andeo Kraljević* još iste godine godine dobio 100 dukata od turske vlade⁵⁰, valjda prvi i jedini puta.

Kako smo prije vidjeli, austrijska pomoć bila je povećana na 4.000 forinti s obzirom na skoro preseljenje biskupa u Sarajevo. Međutim je isti

⁴⁶ Genova, 16. 5. 1872. – GAVRANOVIC, *Uspostava red. hijerarhije*, 263-267.

⁴⁷ GAVRANOVIC, *kao gore*, 14 ss.

⁴⁸ B.M. sv. 33, *Informationen Bosnien u. Montenegro*, br. 791 pr. H.H.St.A.

⁴⁹ H.H.St.A., *Konz. izvj. Sar.*, br. 1 res. – 2. 1. 1871.

⁵⁰ *Kao gore*, br. 35 res. – 8. 7. 1861.

konzul Soretić već prije izvješčivao u Beč⁵¹, kako biskup Vuičić „živi povučeno na selu, u Sarajevu je skoro nepoznat te radi svog pobožnog i kontemplativnog duha ne izgleda sposoban da odigra uplivnu ulogu“ u javnom životu.⁵²

Šest godina kasnije, dne 5. srpnja 1875., konzul Teodorović ne samo da Soretićevo mišljenje u cijelosti potvrđuje nego i iznosi cio niz teških zamjera biskupu i predlaže, da mu se odobrena potpora dalje ne isplaćuje. Vuičić je po njegovu mišljenju uvelike zakazao. Uprava apostolskog vikarijata jednostavno se svela na ono klasično „*benedicare et sanctificare*“ pa konzul navodi samo četiri stvari, u kojim se, navodno, jedino ispoljava vlast biskupa: davanje ženidbenih dispenzi, krizmanje, posjet školskih ispita i potvrda „tabule“ franjevačkih promjena u dušobrižništvu, koju određuje običajni gođišnji redovnički kapitol. „Pri tom proglašuje Red slijedeće načelo prema biskupu: Naše je vladati i upravljati, a Tvoje blagoslivati i posvećivati.“ Uza sve to, misli konzul, još bi ostajalo biskupu dosta široko polje da djeluje na korist katolicizma, kada bi on za to imao potrebnu energiju i ozbiljnu volju, koje on, izgleda, nema. U stvari trapista⁵³ iznosi konzul protiv Vuičića teške optužbe. Biskup, nadalje, odbija da dade pregled svojih izdataka od primljene austrijske subvencije, jer veli da ju je on primio ad personam, a živi i dalje isto tako siromaški i štedljivo kao i prije te pomoći. Crkva mu je na Brestovskom tek obična „oskudna daščara“, zapravo tek prizemlje pod drvenim župnim sta-

51 *Kao gore*, br. 27 res. – 17. 7. 1869. – U GAVRANOVIĆA, *BiH* br. 189.

52 GAVRANOVIĆ, *Uspostava red. hijerarhije*, br. 9, 273-275. Original dokumenta ne nalazi se u odsjeku H.H.St.A. „Konzular-Berichte“.

53 *Kao gore*, 274 te u bilješci 33 na str. 17. čita Gavranović krivo riječ „Trapisten“ kao „unserm Fürsten“, što začuđuje, jer inače taj uvaženi pisac točno čita i skoro bez pogreške tiska dokumente, posebno u svojoj *Bosni i Herc. 1853-1870*. Ne-točnost navedenog mjesta slijedi, uostalom, već iz samog konteksta dokumenta. Teodorović inače pozna neskrupulozne optužbe Vuičića i izvjesnih članova Bosne Srebrenе protiv trapista što iz turskih i bečkih vrela (vidi u Gavranovića, *Uspostava red. hijerarhije*, br. 8, 269-273) bilo iz izravnog saobraćaja s tužiteljima. One, koliko god bile žalosne i ljudski nelijepe, nisu nam toliko nerazumljive. Nakon više vjekova mukotrpнog i neopisivo teškog rada za očuvanje katoličkih pozicija u Bosni, pri čemu se nitko ili jedva tko ikada otimao, da sa sinovima sv. Franje snosi „žegu i teret dana“, često puta krvavog, pojavila se prvi put „konkurenција“ u vidu bradatih i šutljivih trapista i, da svar bude još gora, ne samo u Banja Luci nego i samom najosjetljivijem i najvitalnijem dijelu bosanskog prostora, u trokutu između tri historijska samostana Fojnice, Kreševa i Kraljeve Sutjeske. Tu su onda svi obziri prestajali i konkurenцијu je trebalo na svaki način tući, makar i pomoću opasnih, političkih denuncijacija Turcima nalik na onu, da trapisti široke terene u Bosni, konkretno u Busovači i Banja Luci, kupuju, da bi stranac Bosnu sebi što lakše podvrgao. U središtu napadaja stajala je osoba zvana u tužbama „perpetuum mobile“, prior O. Frano Pfanner, a koliko je on bio pravedno optuživan, najbolje dokazuje proces, koji se u Rimu vodi za njegovu beatifikaciju. Od točaka optužbe protiv njega izvan sumnje je samo ona zadnja, osma: misionari ove (bosanske) provincije protivni su (dolasku trapista u Busovaču)…

nom. Konzul nema nade u popravak prilika. To bi, među ostalim, značilo, da biskup nema nemjere, barem ne uskoro, preseliti u Sarajevo.⁵⁴

Uza sve to dobiva on potporu još dvije slijedeće godine. To bi onda značilo, da je ipak obećavao, da će prijeći u Sarajevo. Na to ministarstvo daje nalog konzulu, da kupi *prikladnu kuću* za stan biskupu. U tu svrhu votira i 5.000 forinti, a kad se to pokazalo premalim, i dalnjih 1.500 dukata (15.000 forinti), za koliko je Teodorović bio pogodio bivšu kuću francuskog konzula. Gavranović⁵⁵ opisuje peripetije oko kupnje kuće za biskupa, koji, po njemu, ipak „nije preselio u Sarajevo, jer nije tamo dobio stana“. Međutim će to biti više izlika nego pravi razlog. Postojalo je već vrlo lijepo i prostrano zemljiste, kupljeno od konzula, a zatim i znatan dio novca za kupnju ili gradnju kuće, dok je ostatak uvijek bilo moguće dobiti od državnih ili crkvenih vlasti, mi-

⁵⁴ Razlozi, koje konzul navodi protiv biskupa, po Gavranoviću (*spom. dj.* 17) samo su „prividni“, dok je „glavni i jedini pravi razlog taj... da Vuičić ne odgovara austrijskim namjerama i da otvoreno protiv njih (t. j. protiv dolaska trapista) govori...“ Ne vidimo, da je „prividna“ tek ona potleušica na Brestovsku mjesto biskupske crkve, ni biskupova odsutnost iz javnog života zemlje ni njegova grozničava štednja primljenog novca za crkvene svrhe pa čak i na sebi, na biskupskom ornatu i na gradnji crkava, kojih je gradnju uglavnom „savjetima pomagao“ tako da je na kraju ostavio oporučno za crkveno-redovničku svrhu nekih 32.700 forinti, dok ih je mogao i trebao uložiti u izvjesne goruće crkvene potrebe. Čovjek može imati sve poštovanje i razumijevanje za ovog pobožnog i povučenog biskupa, koji je volio Bosnu i njezino tadašnje svećenstvo, a da ipak uvidi, da on nije bio na visini svoje zadaće ne radi pomanjkanja dobre volje nego radi izvjesnih svojih prirodnih pomanjkanja. Ne dijelimo također njegovo i nekih drugih mišljenje, da je Austrija preko trapista mislila uništiti utjecaj franjevaca u Bosni (*spom. dj.*, 16) niti mislimo da je to kraj postojeće razlike ovih dvaju bitno različitih crkvenih redova uopće moguće, tim više što trapisti nemaju za svrhu aktivni, pastoralni rad među narodom. – A što se tiče neodgovaranja biskupa Vuičića austrijskim namjerama, valja nam primijetiti, da je on na želju i molbu Austrije išao potpisivati jedan vrlo odgovoran i opasan memorandum, a taj je bio, da Austrija vojnički zaposjedne Bosnu i Hercegovinu, pa je čak to isto preporučivao onima, koji su to u prvi kraj odbili (*spom. dj.* 17, 18). Što više, godinu dana kasnije, u vrijeme okupacije 1878., na zahtjev austrijskog konzula Vasića (Wassitsch) preporučivao je narodu i župnicima, da lijepo primaju i pomažu austrijske čete, radi čega su mu Hadži Lojini ljudi spalili brestovsku rezidenciju. Kraj takvih krupnih usluga Austriji njegovo držanje prema i protiv trapista sitna je stvar i ne može biti „glavnim i jednim razlogom“ Austrije protiv njega osobno. On s punim pravom predbacuje Austriji, da mu je bila nezahvalnom za takve usluge. Tražio je uzrok, radi kojeg je upao u nemilost kod bečke vlade, pa je najprije mislio da je to zato, što nekoć nije bio preselio u Sarajevo, za što je okrivljivao Teodorovića i fra Grgu Martića. Kasnije je opet pomisljao na svoj sukob s knezom Württembergom (*spom. dj.* 250), ali mu nisu došli na pamet „glavni i jedini“ politički razlozi, u kojima Dr. Gavranović vidi motive Vuičićeva nepostavljanja na novu stolicu vrhbosanskog metropolite.

⁵⁵ *Spom. dj.*, 15-16.

slim Propagande u Rimu. Vuičić je osjećao izvjesnu nesklonost, da napusti svoje mirno Brestovsko. Protiv Sarajeva, kad je trebao tamo seliti, iznosio je čak i prijedlog, da bi rađe išao u Travnik kao podesniji od Sarajeva, vjerojatno zato, da bi još neko vrijeme mogao ostati u dosadašnjem sjedištu. Tu je i dočekao i Hadži Lojinu bunu i ulazak austrijskih četa u Bosni, ali su mu bosanski ustaše 31. 7. 1878. zapalili rezidenciju, u kojoj je izgorio i arhiv Apostolskog vikarijata s dragocjenim dokumentima.⁵⁶

Konačno je pitanje prijenosa biskupske stolice u Sarajevo bilo riješeno tek *uspostavom redovite crkvene hijerarhije* u Bosni i Hercegovini bulom „Ex hac Augusta“ pape Leona XIII. od 5. 7. 1881. Sarajevo postaje *stolicom nadbiskupa i metropolite vrhbosanskog* sa sufraganskim biskupima u Mostaru i Banja Luci, dok trećom, Trebinjskom biskupijom upravlja također mostarsko-duvanjski biskup.

Novi nadbiskup *Dr. Josip Stadler* bude introniziran u Sarajevu 15. siječnja 1882. Već ranije se povukao iz Bosne njezin zadnji apostolski vikar O. Paško Vuičić u svoje rodno mjesto Imotski, gdje je i umro 17. 3. 1888.

Iza više od šest vjekova povratila se biskupska stolica Bosne, ovaj puta u obliku nadbiskupske i metropolitanske, u Sarajevo, staru Vrhbosnu, kraj kojeg je stajalo i historijsko Brdo s biskupskom crkvom bana Ninoslava.

Tu je već zatekla pravoslavnu Dabro-bosansku eparhiju, koja je, osnovana od sv. Save u Dabru na srpsko-bosanskoj granici, tek 1709. za vladike Mojsija Petrovića bila prenesena u Sarajevo.⁵⁷ A ona je, kako smo vidjeli, i bila jedan od motiva konačnom preseljenju katoličkog crkvenog poglavara Bosne u njezin glavni grad.

⁵⁶ *Schematismus almae missionariae provinciae Bosnae-Argentinae...*, a. D. 1895, 47.

⁵⁷ Vl. SKARIĆ, Sarajevo, 115.

(III) Vjerski prijelazi

XIX. vijek ne poznaje u Bosni nikakvih brojnijih, a još manje masovnih prijelaza s jedne vjere na drugu, kako je to bio slučaj u ranije doba. Naставljaju se, doduše, pojedinačni prijelazi na islam, gdjekada i na koju drugu vjeru, ali uvijek u vrlo ograničanom broju.

Prije nego obratimo našu pažnju tim sporadičnim promjenama vjere htjeli bismo još baciti pogled na jedan važan vjerski proces, koji je u Bosni trajao barem 700 godina, po Mandiću⁵⁸ i preko 800, igrao u njoj prvorazrednu ulogu i konačno završio sredinom našeg, XIX. vijeka. Radi se tu o *patarenstvu, bogomilskoj „Bosanskoj crkvi“* i njezinim krstjanima, koja konačno *izumire u gudurama oko gornje i srednje Neretve tek nakon god. 1850.* Boljeg zadnjeg skloništa nisu mogli naći ni risovi, kojim je nekada Bosna vrvila. Duboko usječene doline, pravi kanjoni, kao onaj Neretve, Doljanke ili Rakitnice – u nju se spustila ljudska noga, nogu istraživača, prvi put tek pred malo godina – i vrletne stijene Prenja, Čvrsnice, Vrana i Bjelašnice, koje se penju iznad 2000 m i zatvaraju uske kotline Bijele, Ljute, Drežnice i drugih brzih Neretvinskih pritočica, kao da su stvorene zato da budu zadnje utočište ranjene i proganjene divljači. Gledajući te negostoljubive krajeve pune divlje romantike priča narod, kako je Bog htio stvoriti pakao, pa kad je već bio stvorio, učinio mu se premalenim pa reče: Kad je tako, e onda neka bude – Drežnica! Udivljenjem nas napunja misao, kako se je bogomilstvo još četiri vijeka nakon svoga sloma, prepušteno samo sebi, moglo tako dugo održati. Tom zgodom moramo ujedno požaliti, što su zadnje vijesti o njegovim ostacima, koji su upravo prelazili na islam, više natuknute nego ispričane, često zabilježene bez potrebnih imena ljudi i mjesta, bez točnih navoda vremena, gdjekada bez jasne oznake vrela, kao da se piše o nekoj egzotičnoj pojavi, o nekom čudnom kuriozumu, o kojem se rado strancima pripovijeda i u koji domaći ljudi jedva mogu vjerovati.

Sve te vijesti o tim zadnji patarenima skupio je Mehmed Handžić⁵⁹ i iznio ih na nepune dvije stranice. Fale kod toga gdjekada i najbitnije okolnosti, koje bi stvar mogle učiniti vjerodostojnjom. Tako n. pr. iznosi on mišljenje vladike Kosanovića i povjesničara Azbotha, da je u njihovo vrijeme bilo bogomila oko Kreševa, a ne vidi se ni po čemu, na čemu bi se ono temeljilo. Drugi njegovi izvodi već su potpuniji, ali još uvijek manjkavi i nedovoljno točni. Od Handžićevih svjedoka doznajemo ipak imena triju takvih bogomilskih obitelji. Jedna od njih zvala se je Helež, danas Elez ili Elezović, u selu Dubočanima na Rakitnici; bila je zadnja, koja se je još držala „ludila bogomilskog“, kako tvrdi Bakulin Šematizam Hercegovine god. 1867, i prešla malo godina ranije na islam. Druge dvije bile bi prema narodnoj predaji, koju bilježi Handžić, Milišići u Umoljanima i Novalići na Vrdolju, dakle uvijek u slivu divlje Rakitnice.

⁵⁸ *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1963, 119-124, posebno 121, 124.

⁵⁹ *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo 1940, 32-34.

Martić je, bilježi Jelenić u djelu „De patarenis Bosnae“, poznavao 16 patarenskih obitelji u „Neretvi“ (ime kraja oko rijeke Neretvice u konjičkom kotaru), ali nažalost ne imenuje ni jedne jedine od njih.

Posljednji bogomili bili su, kako po svemu izgleda, „poturi“, izraz za dvovjerce, polu-muslimane i polu-kršćane, izvana jedno, iznutra drugo, kako ih ne samo stari kršćanski nego i muslimanski izvori nazivaju. Radi toga, piše Vid V. Vukasović⁶⁰, slao je Ibrahim-beg Bašagić silom hodže u Drežnicu, jer tamošnji seljaci nijesu imali pojma o islamu. Zvali su se muslimanskim imenima, ali nisu nigda hodili u džamiju i potajno su vršili propise bogomilske vjere. Muhamed Hadžijahić⁶¹ pripovijeda o muslimanskim porodicama oko Rame i Neretve, koje su još dotada sačuvale izvjesne molitve iz bogomilskih vremena pa ih u obiteljskom krugu mole naizust. Običaj da se muslimansko ženskinje u tim krajevima ne pokriva, svodi narodna predaja, koju citira Handžić na prije spomenutom mjestu, na to što je „sultan Fatih došao do Ivana i dotle se svijet isturčio. Zato se do Ivana (dakle sarajevski kraj) pokriva ženskinje po selu, a od Ivana ovamo (konjički kraj!) ne pokriva“. Valjda iz sličnih razloga davale su izvjesne muslimanske obitelji franjevačkim župnicima u Doljanima „redovinu“, pričao je pok. gvardijan i bivši tamošnji župnik fra Anzelmo Alaupović, pa su se osjećale uvrijeđenim, kada bi se neki novi župnik kratio da je od njih primi.

Sve nas to odviše živo sjeća na pojavu *kripto-kršćana u Bosni* XV. i XVI. vijeka, bili oni bogomilskog ili katoličkog podrijetla. U albanskim krajevima bilo je toga još i više, pa su dokumenti arhiva Propagande u Rimu puni svjedočanstava o tomu. Možda je najvažniji razlog tomu, što novi doseljenici, katolici u Prizrenskoj nadbiskupiji nisu mogli dobiti zemlje, ako nisu uzeli muslimanska imena. Oni su ih uzeli i živjeli dalje kao katolici, ali potajno. Pod imenom „*laramana*“ („šarena vjera“) bilo ih je više tisuća još između dva rata u Skopskoj Crnoj gori, a vjerojatno ih ima još i danas.

Glavna tema ove naše radnje jesu *prelazi na islam i otpadi od njega u Bosni u XIX. vijeku*. Počet ćemo najprije s ovim posljednjima. Kako u zemlji pod muslimanskom upravom otpad od islama nije ni zakonski ni praktično moguć, to ćemo pokazati takve pojave ne u Bosni nego u jednoj susjednoj zemlji, koju je sultan upravo bio izgubio, u Srbiji. Nitko se s tom pojmom nije pobliže pozabavio pa nam tako manjkaju potrebna svjedočanstva osim onih, do kojih smo sami došli. Dakako da je ta pojava bila daleko veća i opsežnija nego što naša dva svjedočanstva govore.

Prvi gubitak Turske u XIX. vijeku predstavlja kneževina Srbija. Muslimansko stanovništvo zemlje, uostalom ne odviše brojno i koncentrirano uglavnom po gradovima, počinje polako napuštati Srbiju. Zadnji veliki

⁶⁰ Bilješke o kulturi Južnih Slavena, Dubrovnik 1897, 112.

⁶¹ O islamizaciji bosanskih krstjana, „Obzor“, 31. 12. 1937.

exodus iz Srbije bio je god. 1863. nakon predaje Užica i Šapca Srbima od strane sultana. Muslimani se odatle povlače najvećim dijelom u Bosnu, oda- kle su uglavnom i došli u Srbiju kao nosioci turske vlasti, zemljoposjednici i građanski elemenat.

Glavni dio tih povratnika naselio se u Bosansku Posavinu i Podrinje. Austrijski konzularni izvještaji⁶² govore o tim „muhadžirima“ na zaplijenjenim zemljama Husein-kapetana Gradaščevića „kod Tolise na Savi“, zatim na ušću Bosne u Savu, gdje su bili kmeti Salihbegovića, koji su manjim dijelom bili dignuti sa zemlje da daju mjesta novim došljacima, zatim u Brezovu Polju niže Brčkoga, u Zvorniku i Kozluku, a 150 obitelji odseli u Sjenicu u Sandžaku. Kod svega toga ostaju najvažnija ona prva dva mjesta, izgrađena kao nove „kasabe“ od turskih vlasti, i nazvane u čast vladajućeg sultana Abdul Aziza Donjom (Orašje) i Gornjom Azizijom (Bos. Šamac). U Orašju nalaze se i danas dva dijela (mahale) mjesta: Užičani i Sopčani. Od preostalog muslimanskog stanovništva u Srbiji jedan je dio *prešao na pravoslavlje* u izvanredno teškim prilikama. Kallay o tom piše sljedeće⁶³:

Nakon što su bili poubijani za oružje sposobni Turci u Beogradu (1807), ostale su njihove žene i djeca u gradu, jer nisu imali sredstava, da se iz njega udalje. Nekoje od njih prešle su na kršćansku vjeru i njima su Srbi davali dnevno izvjestan obrok kruha. Ostali su se teško patili i bili su prisiljeni vršiti najteže poslove za održanje golog života. Rodofinikin (ruski izaslanik kod Karađorđa) ipak je sklonio Karađorđa, da najbjednije od njih, na broj oko 200, pošalje Redžep-agu u Oršavu.

Kako se vidi, do prelaza ovih muslimanskih žena i djece na pravoslavlje došlo je u nimalo dičnim prilikama. I da prilike nisu bile tako očajne, ne znam da li bi se ijedna turska žena u Beogradu dala krstiti. Ne možemo ni približno odrediti, koliko je tih novih „pravoslavaca“ bilo. Iz broja za oružje sposobnih Turaka u Beogradu i iz broja onih „najbjednijih“, kojim Karađorđe dade mogućnost da odu u tursku Oršavu na Željeznim vratima, čini nam se, da je broj pokrštenika morao biti više stotina što žena, što djece.

Pavlović u svom djelu o *Sokolskoj nahiji*, kraju između Valjeva i Drine oko tvrdog Soko-grada⁶⁴, spominje na više mjesta Srbe, koji potječu od zaostalih muslimana nakon predaje tog grada Srbima. Ostavši u Srbiji, dali su se krstiti po pravoslavnom obredu. Pavlović donosi niz obiteljskih imena, dobrim dijelom ciganjskih, koja potječu od tih pokrštenih muslimana nakon god. 1863.

⁶² Konz. izvj. Sarajevo 1863., posebno u br. 118 – 6. 1., Res. 41 – 18. 4., Res. 91 – 20. 6. i 137 – 22. 8. 1863., zatim KLAJĆ, *Zemljopis Bosne*, 175.

⁶³ Benjamin KALLAY, *Geschichte des serbischen Aufstandes (1807-1810)*, s predgovorom L. von Thallóczy-a, Wien 1912, 43.

⁶⁴ *Sokolska nahija*, u „Naseljima srpskih zemalja“, XXVI, 335 ss.

Brojniju grupu prelaznika na islam u Bosni od 1850. pa dalje čine politički emigranti mađarske, poljske i njemačke narodnosti, o kojima želimo najprije govoriti i čiji potomci žive još i danas u Bosni.

Nakon sloma ustanka u Poljskoj i Mađarskoj 1848./49. godine bježe mnogobrojni pobunjenici u Tursku. Turska ih prima možda i preko očekivanja dobro. Ona nigdje ne postavlja uvjeta, da bi ti bjegunci imali prihvatići državu vjeru, islam, ali dakako rado pozdravlja, ako se koji od njih za to odluči.

Sudbina izbjeglica nije nikada bez gorčine i tragike. Napuštanje domovine, gdjekada i obitelji, da se spasi goli život, uvjek je bolno. To je redovito skopčano s gubitkom imetka, položaja i zvanja. Dolazak u novu sredinu, tuđu po jeziku, običajima, vjeri i kulturi, te započinjanje života nanovo, mnogo put u izvanredno teškim i ponizujućim okolnostima, izvor je dalnjih jada i nevolja. Stara sredina, ili barem njezin politički režim, ispraća bjegunce neprijateljski. Nova ga dočekuje s puno sumnji i nepovjerenja.

Nije bilo puno drukčije ni u Turskoj, uza sav njezin načelno dobrohotni stav prema novim gostima. Ona je nepovjerljiva čak i prema onim emigrantima, koji su prešli na islam, a tih nije bio malen broj. S druge strane nije neprijateljstvo i progon političkih bjegunaca u Turskoj od strane Austrije bio prestao, najviše od straha pred njihovim eventualnim podhvatom protiv države, iz koje su bili izašli. Ona i dalje nadzire i uhodi bjegunce, traži od turskih vlasti da ih drži u oštrotj disciplini i da ih – kao najmanju mjeru sigurnosti – makne s austrijske granice, posebno iz Bosne i Beograda, ali ne traži njihovo izručenje. Mnogi emigranti se osjećaju nelagodno, možda i nesigurno, pod zaštitom sultana te odlaze dalje. Porta im to ne brani i poštuje njihovu slobodu. Austrijske policijske obavijesti više puta donose, kako transporti poljskih i mađarskih emigranata odlaze iz Carigrada u Englesku. Tako u siječnju 1851. putuje 350 Poljaka⁶⁵, a u srpnju iste godine 100 Mađara.⁶⁶ Slobodarske tradicije prema političkim bjeguncima bile su i tada u Engleskoj vrlo žive.

Velik dio ovih emigranata u Turskoj stupa u njezinu vojsku. Podosta njih dolazi i u Bosnu s Omer-pašom Latasom. On se nada pomoći njih datim turskoj armadi ono, što ona nije dotada imala, modernu, evropski spremu u tehniči ratovanja. Emigranti su uglavnom svrstani u bojne, koje nose čudno, nimalo laskavo ime: „murtat-tabori“, odmetnički ili izdajnički bataljoni.

Austrijski konzul Dr. Atanasković, koji inače stoji u dobrom odnošaju s Omer-pašom, barem u pravilu, piše za njega u Beč, da je to „renegat okružen renegatima“. I doista, Osmaljsko carstvo nije u XIX. vijeku dobilo većeg renegata od Omer-paše, vojskovođe, ministra rata i jedinog turskog pobjednika nad Rusima u svom vremenu, počašćenog slavnim naslovom „Serdar-Ekrema“, bivšeg austrijskog feljbabu-kadeta iz Janje Gore kraj Ogulina. Iako je o njemu dosta pisano, ostaje pokoja crta njegove psihologije nerazjašnjena, a vrijedna razjašnjenja, posebno u pitanju Austrije i njegova renegatstva.

Ako se može vjerovati izjavama lukavog i nepovjerljivog Omer-pa-

⁶⁵ *Polizei Scontro u. Indeks*, I. Sektion, 1851, 91 – 29. 1. 1851.

⁶⁶ *Kao gore*, br. 795 – 10. 7. 1851.

še, on je imao loše mišljenje o svojim mađarskim i poljskim „murtatima“ uz izuzetak bivšeg poljskog grofa Jelinskog (ili Ilinskog) i mađarskog rodoljuba židovske vjere Mahmud- (Muhammed-)Jage Freunda, kasnije pobočnika maršala (mušira) Ismail-paše.⁶⁷ Skender-bega on predlaže za miri-livu (dopukovnika) i povjerava mu važnije vojničke operacije u Hercegovini i na Krajini. Kasnije se taj ženi s muslimanskom djevojkom iz Konjica, ali o njegovim potomcima ništa ne znamo, ukoliko to nisu izvjesne muslimanske porodice u Nevesinju, koje znaju da potječu od izvjesnog poljskog emigranta iz god. 1848. Kad je Skender-beg Ilinski boravio u Travniku 1851. poklanja on konja plemenite arapske pasmine supruzi bana Jelačića, koja se s takvom molbom bila obratila na Omer-pašu. Po konja će kasnije, u lipnju 1851. doći u Travnik mladi satnik Petar Preradović, kasniji general i slavni hrvatski pjesnik.⁶⁸ Ilinski se postepeno oda piću, izgubi naklonost svog gospodara Omer-paše i umre 1861.

Koliko je bilo tih emigranata u Bosni? Na to pitanje ne zna ni austrijski konzul u Sarajevu odgovoriti. Početkom listopada 1850. javlja on u Beč⁶⁹, kako su iz Sarajeva premještena dva bataljona u Hercegovinu, u Stolac i Trebinje. Svaki od njih ima oko 500 ljudi. „Ovi su bataljoni sastavljeni većinom od mađarskih bjegunaca i Omer-paša mi otvoreno priznade, da ih odavde navelaš zato uklanja, da im oduzme priliku da se oni uteknu pod zaštitu konzulata i tako dovedu do nepoželjnih objašnjivanja.“ Svakako je on krivim okom gledao na zanimanje austrijskog konzula za njegove „murtate“. Zato možda treba primiti s rezervom do znanja Omer-pašinu kasniju izjavu, na opetovanje insistiranje Atanaskovića glede broja tih emigranata u turskoj vojsci u Bosni, da ih ima tek 90 s činom nižim od vodnika, te nešto časnika⁷⁰ kojih ne daje broja.

U jednom popisu iz godine 1851.⁷¹ daje Atanasković pregled „dislokacije turskog vojnog zbora u Bosni“. Uz mušira Omer-pašu i 5 brigadnih generala („miri-liva“) nalazi on „pod osobnim zapovjedništvom Omer-paše i bez posebne udjelbe“ slijedeće časnike-emigrante: Muhamed Skender-bega (grofa Ilinskog) kao pukovnika („kajmakam“), dalje pukovnika Mustafu Skender-bega (Fritsch), „bimbaše“ (majore) Tevfik-bega (Fauland), nećak Omer-pašin i Omer-agu (Saits), „Rittmeistere“, konjaničke satnike Mehmed-agu (Lasky), Muhamed-agu (Freund), Jakub-agu (Jakubowsky) i Osmana-agu (Házai) te satnika Emin-agu (Kálmán) i genijskog satnika Murat-agu (Szasz) i Haireddin-agu, bivšeg pravoslavnog svećenika. Tu su nadalje stožerni liječnici Vely-beg (Dr. Gall) i Ali-beg (Dr. Regelsberger), oba u činu pukovnika, zatim

⁶⁷ Konz. izvj. Sar., 275 – 12. 6. 1851.

⁶⁸ Kao gore, 304 – 26. 6. 1851. i 324 – 4. 7. 1851. Preradović odlazi iz Travnika zajedno s nadporučnikom Schöttannom 25. 6. 1851. Banica se zahvalila Skender-begu Ilinskem pismom sa Rijeke, o čemu piše Atanasković u Beč br. 432 od 21. 8. 1851.

⁶⁹ Konz. izvj. Sar., 80 – 3. 10. 1850. U početku se govorilo čak o 4.000 tih „murtata“.

⁷⁰ Kao gore, 79 – 20. 2. 1851.

⁷¹ Kao gore, 1851, f. 181 (prilog).

ranarnik - kirurg Jusuf-aga (Klobatsnik) bez pobliže oznake čina, stožerni ljekarnik Omer-aga (Nadenitsek) i neki Schroder bez oznake muslimanskog imena i čina. Kako se vidi iz popisa, svi ovi časnici, osim možda posljednjega, bili su službeno smatrani muslimanima.

Tim sigurno nije iscrpljen broj svih poturčenih emigrantskih časnika. Dodajemo tek nekoliko imena: Poljak Michael Szaikowski, zatim neki Nuri-beg, koji govori njemački i malo talijanski, taji svoje podrijetlo i preporučuje svoju ženu, još uvijek kršćansku, u zaštitu sarajevskom katoličkom župniku⁷² i Ali-aga Niuni (Mađar Fridolin), koji još nije bio obrezan⁷³ te je kasnije, pošto se nije htio pustiti obrezati, otišao u Beograd da čeka na amnestiju, koju je za njega zatražila njegova supruga.

Jednako kao i Ali-aga Niuni govorio je već spomenuti Nuri-beg sarajevskom župniku da nije obrezan, jer da turske vlasti na tome više ne inzistiraju. Tako je bilo s cijelim nizom drugih turskih časnika iz emigrantskih redova. Kako je međutim sunet strogi islamski propis za pristup islamskoj vjerskoj zajednici, to nam se privremeno *neinzistiranje na obrezanju* turskih vlasti ne čini nikakvom liberalnijom mjerom prema svojim prozelitima nego tek vješto smišljenim potezom, da se oni lakše odluče na taj korak, kojim će se odijeliti od cijele svoje prošlosti.

Nego to „neinzistiranje“ nije dugo trajalo. Sarajevski konzulat prima vijest⁷⁴ da se svi još neosunećeni turski časnici imaju podvrći obrezanju. Nato konzul šalje tumača („dragomana“) Plehacseka u Travnik, da stvar izbližava promatra. Na 18. lipnja 1851. javlja tumač iz Travnika: Sutra je opće sunaćenje. Obavit će ga liječnik Dr. Regelsberger, koji je i sam bio poturčenik.⁷⁵

Kako bečko ministarstvo traži *popis* tih *novih obrežanika*, to ga konzul i šalje u Beč 20 dana kasnije.⁷⁶ Sam popis bio je izrađen u Sarajevu 9. srpnja i. g., a sadržaje uz staro ime i prezime još novo, muslimansko ime, čin, zemlju, u kojoj je dotični rođen, te eventualne opaske. – Evo toga popisa (pri čemu smo sačuvali pravopis pa i pogreške, koje se nalaze u originalu):

Frits	Mustafa Skender	dopukovnik	Sedmogradska (Siebenbürgen)
Kalman	Emin-aga	satnik	Isto
Jacobovsky	Jacub-aga	bojnik	Poljska
Szasz	Murad-aga	konj. satnik	Mađarska
Fauland Ludwig	Tevfik-beg	bojnik	Ogulin u Hrvatskoj vojnoj Granici
Saiz	Omer-aga	bojnik	Mađarska
Leissky	Mehmed-beg	bojnik	Poljska
Zaganesco Dimitri	Haireddin-aga	konj. satnik	Vlaška
Ferdinand Fuchs	?	desetnik (Korporal)	Moravska (bjegunac iz 4. bojne carskih lovaca)

⁷² *Kao gore*, 89 – 10. 10. 1850.

⁷³ *Kao gore*, 324 – 4. 7. 1851.

⁷⁴ *Kao gore*, 263-b – 5. 6. 1851.

⁷⁵ *Kao gore*, 295 – 19. 6. 1851.

⁷⁶ *Kao gore*, 339 – 10. 7. 1851.

Anton Skopi

?

isto samo „Gefreiter“ Isto

Kao primjedba stoji kod prvoga (Frits), da mu je žena ostala u Sedmogradskoj, ali da se je on ponovno oženio u Travniku sa sestrom „doktora kajmakama“, dakle Regelsbergera ili Galla, ne stoji navedeno. – Za Faulanda, sestrića Omer-pašina, piše, da je potajno prešao granicu uz pomoć burzovnog senzala židovske vjere iz Trsta. – Osmi čovjek s popisa Zaganesko bio je pravoslavni svećenik iz Rumunjske („wallachischer Geistliche“), a za zadnju dvojicu poziva se konzul na svoje izvješće br. 290 od 17. 6. 1851. On ne zna, koja su imena njih dva dobila na sunetu.

Za Tevfik-bega Faulanda znamo, da je sin sestre Omer-pašine i pukovnijskog liječnika u Ogulinu (nije poznato, da li je tada bio na životu), da je već zaručen s 8-godišnjom Omer-pašinom kćerkom i da je, kako javlja konzul, neko vrijeme „primao pouke o Koranu“, što bi značilo o islamskom zakonu. Za druge prelaznike ne stoji pisano, da su bili i oni poučavani u vjeri, koju su namjeravali primiti.

Za gornje se prelaze ne može reći, da su bili postignuti nasilnim putem, ma koliko atmosfera turske države i vojske, u kojoj kršćanin nije u to vrijeme mogao biti ni običnim vojnikom, a kamo li časnikom, na njih vršila moralni pritisak. Ovdje se je međutim radilo o posve iznimnom slučaju – da ga nazovemo današnjim imenom – „izbjeglica s pravom azila“, prema kojim je država imala posebne obzire, i u iznimna, reformna vremena, kad je Turska želila pokazati evropskim velevlastima, da nije vjerski uskogrudna i nasilna. Tako je običan vojnik i možda dočasnik, kako po svemu izgleda, mogao zadržati svoju vjeru, ali se kod časnika već tražilo prihvatanje islama. Tako zaključujemo iz činjenice, da su se svi emigrantski časnici odrekli svoje kršćanske ili, gdjekada, židovske vjere i postali muslimanima. Ali ipak je ostao svakom od njih slobodan izbor ili zadržati svoju staru vjeru i ne učiniti časničke karijere ili napraviti karijeru, ali se odreći svoje vjere. I tako je sloboda izbora, doduše stiješnjena i vrlo oteščana, ostavljena, pa nije pravljena nikakva potekoča onima, koji su odbili obrezanje i izjavili da napuštaju i tursku vojsku i tursku zemlju. Već smo kao takvog spomenuli Ali-agu Niunia, a njemu moramo dodati i Mustafu Skender-bega Fritsa (Fric!). On je zatražio svoje „kvitiranje“ iz vojske i izjavio da želi preko Carigrada iseliti u Ameriku.⁷⁷ Možda je tomu nešto doprinijela i njegova nova žena, „sestra kajmakamova“.

Gusto velo šutnje prekriva dramatsku borbu, koja se je odigrala u duši pokojeg od tih prelaznika. Dr. Koetschet na jednom mjestu u svom djelu o Omer-paši Latasu⁷⁸ opisuje, kako je neki vjerski službenik po muslimanskom obredu imao oprati mrtvo tijelo jednog poturčenog poljskog časnika. Pri skidanju odijela nađe mu na prsimu zlatan križić. On ga bez ijedne riječi prijekora dodade kršćanskom sluzi, da ga nekud skloni. Možda je on bio shvatio, kakav je težak udes zadesio tog čovjeka i osjetio za njega svu ljudsku samilost.

⁷⁷ Kao gore, 295 – 19. 6. 1851.

⁷⁸ Erinnerungen aus dem Leben des Serdar Ekrem Pascha, Sarajevo 1895.

Osim ovih islamiziranih poljskih i mađarskih revolucionaraca iz god. 1848. poznaje Bosna, pa i ona XIX. vijeka, čitav *niz drugih prebjega* u Bosnu, koji su primili muslimansku vjeru. Bilo bi odviše dugo iznositi sve pojedine slučajeve. Ovdje ćemo spomenuti samo dva-tri takova.

Takav je n. pr. Adem-agă Đurković, dragoman engleskog konzulata u Mostaru⁷⁹, po svoj prilici vojvođanski Srbin. Takav je također mladi učitelj sa Cetinja, 19-20 godina star, Pero Reljević, koji 1871. svoju sreću traži u Sarajevu. Grčki metropolita u medžlisu iznosi razloge protiv njegova primanja u islamsku zajednicu, valjda najviše političke naravi, ali ih medžlis ne usvoji, iza par dana mladića osuneti i pošalje odmah zatim u Carigrad pod pratnjom, bojeći se valjda crnogorske osvete.⁸⁰

Najodličniji prelaznik bio je međutim Jozo Zdilar-Cvitković, rodom iz Imotskog, koji je god. 1815. primio islam i uzeo ime Sulejman-beg. On je bio rođen i kršten u župi Imotski i uveden u maticu krštenih sv. II, 54.⁸¹ Nije poznato, da li je bio prebjegao u tursku Hercegovinu ili je bio doveden kao zarobljenik. Na svaki način, on je osnivač glasovite begovske *loze Kapetanovića vitinskih* i djed poznatog javnog radnika, pjesnika i sarajevskog načelnika Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka. Slično tako, samo više nego dva vijeka ranije, postao je i jedan zarobljeni zagrebački kanonik osnivačem druge jedne, još važnije begovske kuće, *Filipovića*.

Slučaj prijelaza na islam austrijskog podanika i vojnog bjegunci Petra Zijana god. 1875. unosi nam nešto svjetla u slične ranije prelaze i pokazuje razvoj pravne prakse glede promjene vjere austrijskih državljanima, i posebno vojnih obveznika.

Pošto je generalni konzul Dr. Teodorović radi Zijanova prelaza na islam bio dospio u spor s bosanskim valijom Derviš-pašom, to se je on obratio na austrijsko poslanstvo u Carigradu, da ovo intervenira kod Visoke Porte. Poslanstvo je interveniralo i u dva navrata, 19. 4. i 26. 5. iste godine odgovorilo sarajevskom gen. konzulatu.⁸² Drugi je odgovor posebno zanimljiv.

Po njemu je, na zahtjev poslanstva, veliki vezir Safvet-paša dao bosanskom carskom namjesniku u Sarajevu 1. 5. i. g. upute: „Ubuduće u svim slučajevima, kad jedan austro-ugarski državljanin izrazi turskim vlastima želju da pređe na islam, ima stvar biti raspravljena s carsko-kraljevskim generalnim konzulatom i samo u slučaju, da taj ne izrazi nikakvih poteškoća, smije se prijelaz dozvoliti.“ Ako naprotiv budu iznesene poteškoće, ima namjesnik stvar dostaviti Porti, koja će donijeti odluku u sporazumu s austro-ugarskim poslanstvom.

Pošto ovi novi ustupci turske vlade nemaju retroaktivne snage, to poslanik grof Zichi javlja, da se slučaj Petra Zijana ima rješavati po dotadaš-

⁷⁹ Konz. izvj. Sar., 8 - 5. 2. 1858.

⁸⁰ Kao gore, 72 res. - 16. 12. 1871.

⁸¹ Ante UJEVIĆ, *Imotska Krajina*, Split 1954, 73, nota 136.

⁸² Vidi br. 1172, Carigrad 26. 5. 1875, *Reservat-Cons. Acte Sarajevo*, 1878-78, f. 10 i 17.

njim pravnim običajima. Ti međutim glase, da se prijelaz na islam ima smatrati dovoljnim razlogom, da takvog bjegunca Austrija ne može zatražiti od Turaka za izručenje. A taj se prelaz prema odredbama Požarevačkog mira (1718) ustanavljuje tako, da se učini o njemu izjava u prisutnosti konzulatskog tumača. Kako je međutim Zijan već bio dao izjavu da svojevoljno prelazi na islam, to poslanstvo nema više nikakve mogućnosti, da u njegovu slučaju poduzima bilo kakve daljne korake. Ništa na stvari nije mijenjala ni okolnost što dragoman konzulata nije unaprijed bio obaviješten, o čemu se tu radi, kad je bio pozvan pred medžlis, da primi takvu izjavu.

U aktima sarajevskog konzulata⁸³ nalazi se i pismo Derviš-paše, bosanskog namjesnika, kojim on potvrđuje primitak brzozajnih uputa iz Cari-grada, ali izrijekom veli, da se one odnose tek na austrijske vojne bjegunce. Uza sve to će Pokrajinsko upravno vijeće (Medžlis) i dalje nastaviti sa svojom starom praksom, da će svaki slučaj prijelaza austrijskih državljanina na islam, bili oni u dobi vojnih obveznika ili ne, raspraviti s austrijskim gen. konzulatom.

Prema gornjim dopisima mađarski i poljski emigranti iz 1848. mogli su motivirati svoj prijelaz na islam u prvom redu bojazni, da ne bi bili izručeni austrijskim vlastima. Međutim Omer-paša nije izručio nikoga od tih revolucionaraca u emigraciji. Uostalom, svaka država ima ionako dovoljno mogućnosti, da izbjegne izručenje onih stranih državljanina, bjegunaca s pravom azila ili bez njega, kojih ona ne misli predati.

Valja podvući i okolnost, da Porta nije tražila protuuslugu od Austrije za svoje koncesije glede promjene vjere austrijskih podanika odnosno bjegunaca u Turskoj. To je moglo biti zato, što protivnih slučajeva u Austriji nije bilo ili, još vjerojatnije, što je Turska bila odviše slaba, da u svakom slučaju traži od evropskih velevlasti protuusluge. Veliki bolesnik na Bosporu bio je svjestan svoje pune nemoći.

Međutim pređimo na *prelaznike na islam*, koji nisu nikakvi izbjeglice nego *domaći ljudi*, stanovnici Bosne. I tu ćemo promotriti nekoliko značajnijih primjeraka iz zadnjih desetljeća turske vlade u Bosni i pokušati nadovezati nekoliko općih misli o njima.

Nisu bila prošla ni dva puna mjeseca od dolaska prvog konzula u obnovljeni austrijski konzulat za Bosnu, kada je Dr. Atanasković već mogao pisati u Beč slijedeće:

"Već su se meni utekla za posredovanje i zaštitu dva siromašna kršćanska podanika (Turske), kojima hoće njihovu *12- do 13-godišnju djecu* silom prevesti na islam. Ja sam ih uputio na ovdašnjeg metropolitu, pošto ne znam, ukoliko se ja mogu miješati u ovaj posao. Ja vjerujem također, da ovakva nasilna obraćenja i prozelitstvo ne

⁸³ Odgovor Vilajeta (Zemaljske vlade) br. 141, Sarajevo 26. 6. / 8. 7. 1875., *Res. Cons. Acte*, Sar., 1875-78, f. 13-14.

odgovaraju volji današnjeg ministarstva na Porti.”⁸⁴

Tu se radilo, izgleda, o pravoslavnim *djevojčicama*, koje je netko htio udati protiv volje roditelja za muslimane i pri tom prevesti na islam. Po sve-mu, one su se konačno i poturčile. Takvih slučajeva nije ni tada manjkalo, dok ih je ranije bila sva sila.

Sličan takav slučaj dogodio se je i god. 1860. sa 12-godišnjom kćer-kom austrijskih doseljenika iz Dalmacije *Rozalijom Barić*. Djevojčica je bila dana u službu starcu Hadži Dedi, ali je doskora izjavila, ne pitajući svojih roditelja, da se za njega udaje i prelazi ne islam. Roditelji, posebno majka, poletjeli su konzulu Vasiću da mole pomoći i zaštitu za svoje dijete. Konzul je odmah stvar javio u Beč⁸⁵ i iznio pred namjesnika Osman-pašu. Paša je naj-prije stavio u sumnju austrijsko državljanstvo djevojčice, što bi značilo, da se konzul u slične pojave kod turskih podanika odnosno podanica nema mijesati. Iz kasnijeg lista konzula ministru grofu Rechbergu vidi se, da su njegovi koraci kod vezira ipak donijeli izvjesne plodove.

“Pričao mi je katolički župnik ovaj čas, da je namjesnik njemu ne samo dozvolio nego mu upravo i dao uputu, da smije djevojčicu, koja hoće preći na islam, punih osam dana pohađati. Djevojčica, koja je navodno tvrdokorna u svojoj odluci, morala je dopustiti, da njezina majka, koja je duboko potresena radi otpada kćeri od vjere, s njom osam dana provede noć u istoj sobi.”⁸⁶

Za stvar malodobne Rozalije bilo je zainteresirano i bečko ministarstvo, koje pokazuje svoju nemoć u toj stvari i daje konzulu odgovore,⁸⁷ pune savjeta, kako psihološki postupati s namjesnikom, a također i austrijska internuncijatura u Stambulu. Međutim se ovom žalosnom slučaju korupcije i zavođenja male austrijske podanice gubi svaki trag u arhivu. Po svoj prilici je Hadži Dedo uspio u cijelosti provesti svoju volju i Rozalija je postala muslimanka.

U istim aktima konzulata i ministarstva⁸⁸, u kojim se radi o maloj Rozaliji, iznosi se također i slučaj neke *Andelke Omrčan* („Angelica Omercena“), Bosanke, koja se udala za muslimana i pri udaji prihvatile islam. Kasnije,iza dvije godine, pobjegla je od muža i opet se povratila na katoličku vjeru. Njoj se nije ništa dogodilo, iako islamski zakon, Šerijat, predviđa smrtnu kaznu za svakog otpadnika od islama.⁸⁹ Valjda je nijesu ni smatrali muslimankom. Za svaku sigurnost, Andelka je našla dobro sklonište. Stupila je u službu obitelji austrijskog konzula.

⁸⁴ Konz. izvj. Sar., 89 – 10. 10. 1850.

⁸⁵ Kao gore, 5 – 5. 3. 1860. (akt fali).

⁸⁶ Kao gore, 6 – 16. 3. 1860., Res. Cons. Acte, Sar., 1860-63, f. 13-15.

⁸⁷ 3347/0, Wien 31. 4. 1860 u Res. Cons. Acte, Sar., 1860-63, te konz. izvj. Sar., 8 – 5. 4. 1860.

⁸⁸ Vidi note br. 28 i 30!

⁸⁹ Joseph von HAMMER, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, I, 14. To vrijedi i za pravnu školu Abu Hanife, koju Turci slijede (spom. dj. 5).

Konačno iznosimo i slučaj prelaza na islam jednog člana najuglednije pravoslavne obitelji u Foči Jakšića god. 1860. Kako je u obitelji tog novog muslimana bilo i malodobne djece, umalo nije nastao vjerski rat. U aferu se umiješao i ruski konzul i Crnogorci, koji su često oko Foče pljačkali i sada prijetili, da će je i poklati. Međutim stvar nije imala nikakvih krupnijih posljedica.⁹⁰ Zanimljivo je da protivnici nijesu nijekali pravo prelaza na islam odraslim osobama nego tek nedorasloj djeci.

(U izvornom Draganovićevu tekstu ovdje je prekrižen dio koji govori o Vasfi-hanumi, udovici zemljoposjednika Murad-bega, koja se zaljubila u svoga katoličkog kmeta u selu Vidovicama te s njime prebjegla preko Save i krstila se u Vinkovcima u katoličkoj crkvi.⁹¹)

Preostaje nam još da pogledamo, kako se *vrhovna turska vlast držala u pitanju konverzije na islam*. O tom bi bilo potrebno napisati cijelu studiju. Mjesto toga iznosimo tek nekoliko misli.

Tursko carstvo bilo je islamska vjerska država, s islamom kao državnom vjerom i sultanom kao halifom svih muslimana sunitskog obreda. Kao takvo smatralo je ono svojom dužnošću da širi islam svim zakonitim, po vjeri odobrenim sredstvima. Među ta svakako nije spadalo vjersko nasilje po izreci Kurana: „La ikra fid'din!“⁹² (Nema nasilja u vjeri). Samo pojам „nasilje“ i „sloboda“ nije kod svih i u svim prigodama bio jednak shvaćan. U carstvu je vladala atmosfera stroge legalnosti pa je bilo Šeriat, vjerski zakon, bilo Kanun, državni civilni zakon, normirao svu djelatnost i bio svuda istican. Nego čim dalje tim više, pucao je jaz između zakona i života, teorije i prakse. Posebno je bilo razrovano sudstvo, pošto kadije nisu dobivali plaće nego živjele od pristojbi, naplaćivanih od stranaka. Međutim bio je uvijek otvoren put, barem u teoriji, priziva na vlasti protiv zloporaba privatnika ili od nižih vlasti na više zbog nepodopština onih prvih. A to je često dolazilo do izražaja i u pitanju konverzije na islam, posebno otkada su evropske vlasti došle do riječi kod Visoke Porte i njihovi konzuli po turskim provincijama. Mi smo to na više mjesta u našim izlaganjima i iznjeli.

To je došlo do izražaja i u *reformama sultana Abdul Medžida*. Njegov *Hatihumajum* iz god. 1856. zabranjuje svako nasilno prevodenje s jedne

⁹⁰ Konz. izvj. Sar., 10 – 20. 2. 1861. Grof Giorgi, sarajevski konzul, piše u Beč: „Si je suis bien informé, ce serait surtout le gouvernement ottoman qui aurait provoqué une levée de bouclier de la part des parents et adhérents de la plus riche et la plus influante famille chrétienne de Fotcha, les Jakšić, en favorisant le passage à l'Islam d'un de ses membres et ce qui est encore plus grave, de ses enfants en bas âge.“

⁹¹ Kao gore, Res. 16 – 25. 3. 1871. „... diess ist der erste Fall, dass eine Muslimanerin zum Christentum überreten gewillt (ist), während die Übertritte christlicher Mädchen und Weiber zum Islamismus nichts Neues in Bosnien sind.“

⁹² (Draganović u izvorniku nije ništa ubilježio u ovoj bilježi!)

vjere na drugu. Tri godine kasnije *normira* sultan posebnim zakonom vjerske prelaze, a te zakonske odredbe razašilje austrijska internuncijatura u Carigradu svim konzulatima u Turskoj svojim cirkularom od 7. 3. 1859.

Uza sve to ne prestaju pritužbe stranih vlasti na zlorabu na tom području. Rusi su u tom pogledu posebno aktivni. Radi toga i radi odstranjenja drugih nedostataka pokrajinskih vlasti odlučuje se nepodmitljivi i strogi veliki vezir *Kibrizli* („Cipranin“) *Mehmed-paša* na kružno nadzorno putovanje po Bugarskoj, Srbiji, Bosni i Makedoniji u ljetu 1860. Strani konzuli pripravljali su mu u Sarajevu svečani doček, a ruski konzul snop tužbi na namjesnika Sulejmanpašića. Međutim, na našu žalost, jer bismo tom zgodom doznali i iz Bosne zanimljivih stvari, do puta u Sarajevo nije došlo nego veliki vezir ode iz Niša ravno u Monastir (Bitolj) u Makedoniju. Kibrizli-paša bio je žurno pozvan u Carigrad na savjetovanje navodno oko uvođenja novog naslijednog prava na carsko prijestolje („tahtu“). Od 15 ljudi njegove uže pratnje, viših činovnika, bilo je 5 kršćana raznih konfesija.⁹³

Od cijele stvari nas ovdje najviše zanima, što je paša Kibrizlija pronašao i kako je prosudio u mnogobrojnim slučajevima navodno nasilnih prevođenja na islam. Već spomenuti ruski memorandum od 19. 6. 1860.⁹⁴ govori o islamizaciji silom 15 kršćanskih djevojaka i 20 žena u Trnovu te 18 djevojaka i 9 žena u Ruščku i t. d., ugrabljenih od roditelja i udatih za muslimane. Međutim ima znakova, da je taj ruski prosvjed tendenciozan i pretjeran, pa po svoj prilici ne zaslužuje u dovoljnoj mjeri vjeru. Ali jedan mu je dio bez sumnje istinit.

Kad se je veliki vezir povratio u Carigrad, podnio je sultani izvještaj o rezultatima svog putovanja. U skraćenom obliku predan je dokumentat i predstavnicima velikih sila. Po njemu nije veliki vezir među tolikim u najmanju ruku sumnjivim slučajevima prelaza našao niti jednog jedinog, koji bi bio nasilan ili protuzakonit ili se barem kao takav nije dao dokazati! Da li je to najviši turski državni službenik pisao samo evropskim predstavnicima, da spasi lijepo lice Turske ili je tako izvijestio i sultana, ne znamo. A ako je i sultanu tako pisao, onda vidimo, kako su se provodile u život odredbe Hati-humajuma od strane najjedgovornijeg čovjeka za njegovu provedbu i kako je u praksi izgledala ravnopravnost muslimana i nemuslimana u Ottomanskom carstvu.

⁹³ *Türkei, Berichte*, 1860, vol. 71, br. 36 – 1. 6. 1860, 65 – 12. 9. 1860, 69 – 26. 9. 1860, 70 A-D – 28. 9. 1860 te posebno 74 A-G – 12. 10. 1860. s rezultatima vezirova puta.

⁹⁴ *Varia de Turquie*, XII, 73. – Prigodom puta Kibrisli-paše piše grof Ludolf ministru grofu Rechbergu, kako su navodi o tlačnju kršćanskih podanika Porte i o pogibeljima, koje im prijete od turskog fanatizma najvećim dijelom izmišljotine stranih agenata, a jedno novije izvješće pokazalo je, da se ni austrijski konzularni činovnici nisu znali uvijek sačuvati od pretjerivanja (kao nota 36, br. 73 C – 10. 10. 1860.).

Na kraju još nekoliko misli i konstatacija o vjerskim prelazima na temelju iznesenog i drugog neiznesenog, a proučenog materijala.

Ponajprije konstatiramo, da u ovo vrijeme, zadnja desetljeća turske vlade u Bosni, nismo našli *ni jednog slučaja pravog i direktno nasilnog prevodenja na islam* ili na koju drugu vjeru. Bila su već davno prošla vremena, kad su kršćanski roditelji imali sultanu davati „porez u krvi“, svakog desetog kršćanskog dječaka⁹⁵ za jenjičarsku vojsku, pri čemu bi taj odmah bio obrezan i preveden na islam. U Bosni je prestalo uzimanje kršćanske djece u jenjičare u prvoj polovici XVII. vijeka, a počeli su ih davati sami muslimanski roditelji vidjevši uspjehe i položaje, koje su razni jenjičari kod sultana postigli.

Također nismo našli ni slučajeve nalik na onaj Kolonjin u Andrićevoj „Travničkoj hronici“. Dr Midhat Šamić s pravom ističe, da je Kolonjin slučaj „u potpunosti plod autorove invencije“⁹⁶ Radilo se tu naime o tome, da bi čovjek radi svoje nepromišljene ili nehotične, u pijanstvu dane ili krivo protumačene izjave, da želi postati „turčin“, morao to i učiniti ili podnijeti najtežu kaznu, koja postoji u zakonu. – To međutim nipošto ne znači, da ranije, u starija vremena, nije bilo i takvih slučajeva. G. Hofmann ih spominje više puta u Carigradu⁹⁷, a da ih je bilo i u Bosni, svjedoče stare franjevačke kronike i drugi dokumenti.

Prema tomu, zadnji deceniji turske vlade u Bosni, a možda i cijeli XIX. vijek, *ne pozna slučajeva čisti prisile pri prevodenju s jedne vjere na drugu*, ali isto tako, ako ne još i manje, ni *čiste slobode pri tom činu*. Zar da ima punu slobodu raspolaganja sa svojom vjerom ona najbrojnija kategorija prelaznika, *politički emigranti*, posebno oni Omer-pašini? Bez kruha i ruha, bez imetka i zanimanja, bez znanja jezika i pravnih običaja, u tuđoj, sebi stranoj i nerazumljivoj sredini, potpuno ovisni o milosti i nemilosti turskih vlasti, u vječnom strahu, da ne budu predani u ruke onoj zemlji, protiv koje su bili podigli revoluciju, i tamo suđeni na tamnicu, a možda i na smrt, znajući dobro da ih od izručenja može po međunarodnom ugovoru spasiti u Turskoj samo ako pređu na „tursku“ vjeru, zar onda oni mogu biti smatrani posve slobodnim u donošenju odluke, da eventualno prigle islam?

Pa ni *drugi prelaznici*, ukoliko to nisu činili iz čisto vjerskih razloga, jedva mogu biti smatrani posve slobodnim pri tom činu. Zar oni nisu živjeli u *atmosferi* tihog, ali stalnog moralnog pritiska, u sivoj i čemernoj svagdašnjici „careve krštene raje“, drugo- i trećorazrednih podanika turskog sultana, kojim je istom jedan sultanov Hatišerif u XIX. vijeku zajamčio u teoriji i ne uvijek i u praksi sigurnost života, časti i imanja? Zar oni nisu mogli svojom voljom i preko noći promijeniti svoju sudbinu, postati punopravnim građanima i pripadnicima vladajućeg „turskog“ naroda te si otvoriti put do svih pra-

⁹⁵ HAMMER, *spom. dj.*, I, 56: „... der zehnte Christenknebe dazu als Rekrute ausgehoben ward“.

⁹⁶ *Spom. djelo*, 68.

⁹⁷ Georg HOFMANN S. I., *Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli*, Roma 1935.

va, povlastica i mogućnosti da dođu do položaja, moći i bogatstva? Potrebno je bilo samo jedno: preći na islam i pokušati tamo svoju sreću. Međutim to nipošto ne znači, da se nije moglo oduprijeti toj zamamnoj atmosferi, kako je velika većina i činila, ali ne svi. Po koji pojedinac, posebno labilniji karakter, manje utemeljen u svojoj vjeri, popustio je i prigeo se, odbacio teški teret svoje stare vjere i prihvatio sladi i lakši one nove. Nije to bio slučaj samo u Turskoj nego nerijetko i u kršćanskim državama na Zapadu i Istoku, u nešto starija vremena, a ne će on valjda ni ubuduće posve nestati.

U poredbi s prijašnjim vjekovima bilo je tih slučajeva u Bosni XIX. vijeka malo ne samo radi veće vjerske slobode i već odavno ustaljenih vjerskih fronta nego i radi jedne posebne okolnosti. Tursko carstvo bilo je u propadanju i povlačenju, sudbina muslimana u ograničnim krajevima pa i u čitavim pokrajinama bila je nesigurna pa je primiti islam možda značilo uzeti na sebe veći teret nego korist i izložiti se u budućnosti veliku riziku i opasnosti. I tako je ona nekad toliko privlačna atmosfera izgubila mnogo od svojih draži.

U državama, osnovanim na vjerskoj bazi, prijelaz na državnu vjeru ili otpad od nje dobiva još jedan novi, važni momenat, a taj je *politički* ili, točnije, *političko-socijalni*. Vrijedi to slično za islamske kao i za kršćanske ili druge države. A ako je pak neka vjerska zajednica ili crkva nacionalna, kao što je to slučaj istočnih crkava, onda vjerski otpad ili pristup u njezinu krugu dobiva i svoj *nacionalni momenat*. Oba ta momenta idu onda na uštrb čisto vjerskog momenta, koji bi svakako trebao biti glavni, ako ne i jedini motiv svakog pravog vjerskog prelaza.

Upravo radi gornjih razloga postaje nam razumljivo, zašto pri vjerskim prelazima, koje smo naprijed opisali, *manjka uopće vjerski motiv*, barem onaj dublji, ili ga barem mi na temelju dokumentarnog materijala nijesmo mogli otkriti. To je onda upravo značajka ovakovih konverzija, ukoliko one zaslužuju to ime.

Motiv, radi kojih se vrše prelazi jesu strah, teško ili beznadno stanje, u kom se netko nalazi, želja za boljim položajem i životom, karijera, ženidba i slično, odreda stvari, koje ne spadaju u vjerske razloge.

Posebno nam valja ovdje, a isto tako i u ranijim vremenima, istaknuti česti slučaj *prevođenja žena, djevojaka i nedoraslih djevojčica* s jedne vjere na drugu, obično na islam. Prevođenju mnogo puta prethodi otmica, zavođenje ili krivo svjedočanstvo, a žena ili djevojka kao najmanje zaštićeno ljudsko biće pada mu žrtvom. Muslimanska sredina vrlo odrešito i bezobzirno brani svoje ženskinje. Šerijat uopće ne dozvoljava udaju muslimanke za inovjercu, ali bez poteškoća dozvoljava ženidbu muslimana s inovjerkom, pa i kada ta zadrži svoju vjeru. Položaj im, dakle, nije pred zakonom jednak i kršćanka lakše i češće dolazi u pogibao da izgubi svoju vjeru. Nisu sve kršćanske žene bile junakinje kao što je to bila Jajčanka Lucija Barevac, koja je uza sve zatvore, muke i kriva svjedočanstva spasila svoje kršćanstvo i zasluzila, da joj fra Ljudevit Ivačić u čast složi spis „In sexu fragili victoria“ (Venezia, 1723). Na ovom polju najlakše se događaju nasilja i teške nepravde, koje se ne daju uza svu dobru volju ispričati.

Gdje kada se pojavljuje i *vjerski fanatizam* kao faktor kod prijelaza. Međutim bi bilo krivo misliti, na temelju raznih fanatičnih protu-islamskih pisaca, da muslimansko društvo nije davalо i upravo dirljivih *primjera vjerske širokogrudnosti*. Jedan takav primjer navodi Matija Mažuranić⁹⁸, koga je u po zime na Romaniji „mrtva slabina uhvatila“. Za njega se brinu i Dagi-spa-hija, i handžija, i neki muslimanski trgovci, koji „među sobom rekoše, kako je veliki sevap, stranjskomu čovjeku dati u bolesti“. Najljepše je međutim ono, što je hodža učinio misleći valjda, da mladić ne će ostati živ. On se nage nad njim dva-tri puta i reče: „Moli se, komšija, po svom zakonu!“ A onda uze u ruke Koran pak stade kraj njega učiti.

Tema vjerskih prelaza u Bosni nije nipošto iscrpljena samim prelazima na islam. Bilo je takvih i *između pojedinih kršćanskih konfesija*, ali te su bile jednakо rijetke kao i one na islam, ako ne još i rjeđe. Stara izvješća apostolskih vikara osmanlijske Bosne, jednog Ilijića, Miletića i Šunjića, u pravilu ih donose kao plod svećeničkog rada njihovih misionara. O otpadima s katoličke vjere na pravoslavlje ili koju drugu vjeru oni šute. A da ih je bilo, i to više nego obraćenja, znamo iz raznih studija o podrijetlu i migracijama stanovništva.⁹⁹ Možda apostolski vikari za njih nisu ni znali, jer su se ti prelazi događali u krajevima daleko od katoličkih župa i svećenika pa bi u takvom slučaju katolički vjernik lagano izgubio svaki dodir sa svojim dušobrižnikom i postepeno se popravoslavio. A koji put su njegovi duhovni pastiri za to i znali, ali mu nisu mogli pomoći.

Na svaki način, o tom novom i opsežnom predmetu ne možemo ovde raspravljati. Čitajući izvješća bosanskih biskupa Propagandi u Rim, koja češće puta spominju katoličke uspjehe u obraćanjima, a o neuspjesima ništa ne govore, pada nam na pamet ono, što telal Hamza više kroz Travnik, kako je turska vojska odnijela pobjedu u Crnoj Gori i odsjekla sto osamdeset crnogorskih glava. „A koliko je naših poginulo?“, pitaju ga Travnjani. „E, to će vikati onaj telal na Cetinju.“¹⁰⁰

⁹⁸ DRAGANOVIĆ, *Propast župe Vodičovo*, časopis „Napredak“, Sarajevo 1934, 186-194; Isti, *Iz povijesti župe stupske*, Spomenica župe Stup, Sarajevo 1938, 42, 46.

⁹⁹ (*Draganović u izvorniku nije ništa ubilježio u ovoj bilješći!*)

¹⁰⁰ Ivo ANDRIĆ, *Travnička hronika*, Sarajevo 1958, 198.

(IV.)

Borba između austrijskog i francuskog utjecaja u Bosni

Zaštita katoličkog kulta i elementa pred turskim vlastima, vršena od strane katoličkih velesila, bila je svakako za bosanske katolike pitanje od prvorazredne važnosti. Zato ni incident, koji se na tom polju zbio radi suparništva Francuske i Austrije u Bosni 1853. i koji je po svojim posljedicama potrajan još nekoliko godina, nije bez izvjesne važnosti i interesa.

Francuska je bila prva evropska i k tomu katolička velesila, koja je sklopila s Turskom prijateljske ugovore i poslala svog redovitog poslanika u Carigrad. Upravo toj okolnosti zahvaljuje ona prevlast francuskog jezika i kulture na Bližem Istoku. To je bila samo prirodna posljedica francusko-turskog prijateljstva, dok mu je cilj zapravo bio drugi, političke naravi: praviti neprilike i zaokružiti svog vjekovnog suparnika, Habsburšku dinastiju i državu.

Bečki dvor nema kod sultana svog stalnog poslanika. On ga po potrebi šalje uz veliki trošak i trud. Ipak u Carigradu sjedi i austrijski „rezident“, koji vrši izvjesnu diplomatsku misiju. Kasnije će se on nazvati „internuncijem“ i dobiti s vremenom značaj pravog poslanika.

U kakvima su odnošajima stajali bečki i pariski predstavnik na Zlatnom Rogu i kako su obojica smatrali svojom dužnošću da prave jedan drugom neprilike, lijepo nam pokazuje slučaj prigodnog poslanika Austrije grofa Ludwiga Kueffsteina iz god. 1627. Kad je stigao u Carigrad preko Budima i Beograda („Griechisch Weissenburg“) učestvuje on na Tijelovskoj procesiji u Galati. Tom zgodom čini on sve da „naglasi carev ugled mimo svih ostalih kršćanskih vladara“, što Francuzi „posebno teško snose“. (U Bosni, a valjda i u drugim turskim pokrajinama, u to vrijeme nema ni traga Tijelovskim procesijama. Prva je održana u Livnu 7. 6. 1860. za župnika i kasnijeg mučenika fra Lovre Karaule uz učestvovanje 4000 vjernika). U svom izvješću caru Ferdinandu II. skreće poslanik carevu pažnju na „jači upliv Francuske (u Turskom carstvu), čemu se može doskočiti jedino povećanjem broja katoličkih misionara iz Austrije“¹⁰¹, osobito isusovaca. Da li je poslanika pri tom vodila čista ljubav za katoličku stvar ili interesi Austrije, to je druga stvar. On nije propustio a da ne spomene simpatije i nade u Austriju bosanskih trgovaca u Beogradu, a slično tako i dvojice dubrovačkih poslanika kod Visoke Porte i dubrovačke kolonije.

Kad je 1807. otvoren *francuski konzulat za Bosnu* u Travniku i 1808. *austrijski*, došlo je odmah do borbe i napetosti između njih upravo u pitanju zaštite i pomoći Katoličkoj Crkvi. Trvenja se nastavljaju i dalje sve do odlaška francuskog konzula iz Bosne (1814), dok austrijski ostaje u Travniku do 1817.

Ova diplomatska čarkanja i konkurenca između Francuza Davila (pravo mu je ime Pierre David) i Austrijanca Mitterera (zapravo Paul Mites-

¹⁰¹ Karl Graf KUEFSTEIN, *Studien zur Familiengeschichte*, III (17 Jahrhundert), Wien-Leipzig 1915, 275, 270.

ser) čine važan dio sadržaja Andrićeve „Travničke hronike“. U tom pokušaju romansirane povijesti čine historijski događaji tek vanjski okvir, u kojem umjetnik plete svilene niti svog priopovijedanja i finog psihološkog zapažanja. Dr. Midhat Šamić objektivno i dobrim poznavanjem gradiva analizira u svojoj studiji „Historijski izvori Travničke hronike Ive Andrića“ (Sarajevo 1962., s predgovorom Miodraga Ibrovca), u kolikoj mjeri Andrićovo priopovijedanje odgovara povijesnoj istini. Po njemu su Andrićevi „portreti trojice vezira... sa njihovim fizičkim i moralnim crtama gotovo u potpunosti piščev izum“, a njihovo slikanje „utoliko lakše, što on dobro poznaje Turke i njihov način mišljenja, osjećanja i životu“.¹⁰²

Šamić otkriva i više anakronizama kod Andrića, među kojima i taj, da u vrijeme „Travničke hronike“ uopće nije bilo franjevačkog samostana u Gučoj Gori, osnovana istom 1852., dakle više nego 40 godina kasnije. Za prosvđivanje Andrićevih misli i namjera ta je okolnost beznačajna.

Značajne su međutim druge dvije okolnosti, od kojih je samo prvu zapazio Dr. Šamić: kako je Andrić izmijenio sud kancelara konzulata Chaumette Des Fossés-a o bosanskim franjevcima i kako je prikazan stav Francuza prema Srbima. Taj kod Andrića blago natuknuti stav zapravo je tek krupni *anakronizam*. Francuska Napoleona Buonaparta drži se u srpskom pitanju posve drugčije nego ona Napoleona III. Ova druga, kasnija Francuska upoznata je s Garašaninovim „Načertanijama“, ona prati sa simpatijama i savjetima Garašaninovu propagandnu organizaciju i njezine agente u Bosni i drugdje, kako to propisuje „Ustava političke propagande imajuće se voditi u zemljama slaveno-turskim“, ona na usta tadašnjeg ministra vanjskih poslova putem beogradskog generalnog konzula Segur-Dypeyrona objašnjava Srbima, „koliko su protivni prosvećenosti i dobroshvaćenim njihovim sopstvenim interesima ta njihova neprijateljska osećanja prema jednom tako važnom delu bosanskog naroda kao što su katolici“¹⁰³.

Posve drugčije stanovište zauzima je Napoleon Buonaparte i ondašnja Francuska prema Karađorđevoj Srbiji. Napoleon, turkofil i neprijatelj Rusije, gledao je na Srbiju ne kao na zemlju i narod, koji se bore za svoju slobodu, nego kao oruđe u rukama Rusije, da se njime oslabi Turska, a po njoj, u daljnjim posljedicama, i Francuska. I zato je, piše Prelog¹⁰⁴, „nakana Francuske bila, da iz Dalmacije pošalje jedan pomoćni kor protiv Srba u smjeru Šapca i Beograda i da pomogne tako ugušiti srpski ustank. Ovu nakanu Francuske potvrđuje David u jednom svom izvještaju“. Onaj konzul David i ona Francuska, koji su po Andriću bili tada toliki prijatelji Srba.

Od odlaska austrijskog konzula von Paulitscha iz Travnika (1817) nema u Bosni stranog konzula sve do 1850. Ovaj put je bila prva *Austrija*, koja šalje svog konzula Dr. Dimitrija Atanaskovića u Bosnu u kolovozu 1850. Dvije i po godine kasnije, 28. 1. 1853., stiže u Sarajevo i francuski vicekonzul Eduard Wiett kao šef konzularne agencije u Bosni. Kako je Bosna i njezine

¹⁰² Spom. djelo, 69.

¹⁰³ Izvješće iz Beograda 5. 10. 1852., V. POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 123-124.

¹⁰⁴ Povijest Bosne u doba osmanlijske vlade, II, 22.

mutne prilike pod oštrom lećom evropskih sila, dobiva Sarajevo 1857. još ruski i engleski konzulat s konzulima Hilferdingom i Churchillom, a malo kasnije i pruski s konzulom Dr. Blau-om na čelu. Nas ovdje zanimaju samo austro-francuski odnošaji u Bosni od 1853. pa dalje.

Ništa nas ne iznenađuje, da se samo nastavlja igra, započeta 1808. u Travniku. Već je gen. konzul Segur ranije tužio Austriju, izgleda bez razloga, da ona podstiče bježanje kršćanske raje iz Bosne u svoje zemlje. Wiett i njegova desna ruka tumač Moreau (poljski emigrant Majewski) započinju sa živom agitacijom protiv Austrije, da ona u 40 godina t. j. od odlaska prvog francuskog konzula iz Bosne nije ništa učinila za kršćansko stanovništvo Bosne. Dok su tako govorili pred kršćanima, pred muslimanima su opet izjavljivali, da se ne trebaju ništa bojati Austrije, jer ih štiti Francuska.¹⁰⁵

Bilo je posve prirodno, da su Francuzi pokušali prenijeti svoju borbu protiv Austrije na ono polje, na kojem je ona bila najosjetljivija: na pravo zaštite katolicizma u Bosni.

Nije nam dosta jasno iz dokumenata, kojim je putem došao Wiett do stvaranja *profrancuske struje* među bosanskim franjevcima, ali nam je jasno, da je tu ipak postigao izvjesne uspjehe. Najvjerojatnije je, da je Majewski stupio u kontakt s izvjesnim franjevcima i donio im darove za crkvene svrhe, dok Wiett, koji nije znao ni talijanski ni latinski ni hrvatski, to nije mogao učiniti. Stvar je morala ići vrlo brzo, jer se prvi umjetno stvoreni incident odigrava već na 1. svibnja 1853. Wiett traži odstranjenje glavnog austrijskog prijatelja među franjevcima fra Grge Martića, sarajevskog župnika, s njegova mjesta u Sarajevu. Na francuskoj strani nađoše se odmah provincijal (po drugi put 1851-1854) fra Andrija Kujundžić rodom iz Kreševa i tajnik mu Livnjak fra Lovro Karaula. Njima se kasnije pridružuje i fra Filip Pašalić, također Livnjak, koji će nakon fra Martina Nedića postati bosanskim redodržavnikom (1857-1860). Izgleda da iz livanjskog samostana dolaze glavni „frankofili“ Bosne Srebrenе. Možda radi blizih veza s Dalmacijom, kojom su nekada vladali Francuzi i gdje je posebno živo bilo nezadovoljstvo s austrijskom politikom, a možda i radi posebno vrućih prilika i napetosti između raje i domaćih muslimana, što je nerijetko dovodilo do krvoprolića i ubojstava.

Velika većina franjevaca ostaje ipak na protivnoj strani. Francuska je u Bosni bila slabo poznata i veze s njom jedva su postojale. Velik dio klera primio je svoju naobrazbu u zemljama austrijskog cara. U svojim potrebbama i mukama bosanski franjevci bili su od starine naučni obraćati se na Austriju za pomoć i zaštitu. Stoga je i vrlo razumljivo, da su oni i ostali na staroj liniji, koja je bila filoaustrijska.

Upadica Wiett-Martić dobro je dokumentirana.¹⁰⁶ O njoj govore dva

¹⁰⁵ POPOVIĆ, spom. dj., 120. Atanaskovićeva izvješća od 21. 4. i 31. 7. 1853.

¹⁰⁶ Svi citirani dokumenti nalaze se objelodanjeni kod Dr. B. GAVRANOVIĆA, *Bosna i Hercegovina od 1853.-1870.*, Naučno društvo N. R. B. i H., Građa, knj. IV, Sarajevo 1956, pod brojevima 9 i 10, 13, 16, 14, 15 i 17 (slijedi red dokumenata, kako sam ja u radnji naveo). Uza sav primjereni i pohvalni trud, koji je O. Gavranović uložio u svoju zbirku bosanskih dokumenata valja primjetiti, da je izbor gradi

Atanaskovićeva izvješća u Beč ministru grofu Buol-Schauensteinu br. 756 od 21. 7. i br. 821 od 31. 7. 1853. te latinsko pismo istog konzula redodržavniku Kujundžiću br. 821 od 30. 7. 1853. S druge strane imamo prijepise Wiettova pisma Kujundžiću od 2. 5. 1853. i odgovor provincijalov francuskom konzulu od 10. 5. iste godine te konačno odulji latinski list Kujundžića konzulu Atanaskoviću od 11. 8. 1853. Što više, postoje dva prijepisa Kujundžićeva lista Wiettu, jedan, do kojeg je austrijski konzul došao nekim tajnim načinom iz arhiva redodržave, valjda posredstvom fra Grginim, i drugi, u nešto okrnjenom obliku, koji sam Kujundžić prilaže svom listu konzulu Atanaskoviću.

Afera počinje *Wiettovim listom* provincijalu, kojim traži Martićev premeštaj iz Sarajeva, što je počeo Misu ne čekajući na konzula Wietta, koji je stigao istom, kad je ona svršila. Ne kaže se, da li se tu radilo o nedjeljnoj pučkoj Misi ili nekoj prigodnoj naručenoj od Wietta. Ovo drugo je islučeno, jer bi taj argumenat bio najjača točka optužbe u inače praznoj Wiettovoj optužnici, a on je ipak ne spominje.

Dok prva točka tužbe znači obično traženje dlake u jajetu, druga je zanimljivija i diplomatski snažnija: pošto župnik Martić goji i javno pokazuje svoja prijateljska čuvstva prema Austriji, što se nikako ne sviđa ni francuskoj ni turskoj vlasti kao ni njihovim predstavnicima u Bosni, treba ga svakako maknuti iz Sarajeva, tim više što je on zaprekom da francuski konzul može podržavati bližih veza s katoličkim klerom.

Kujundžićev odgovor Wiettu ne samo da ne pokušava Martića braniti od dijelom nepravednih optužaba, što bi svakako bilo dostoјno pravedna poglavara, nego čak ide i korak dalje: nalazi da je Martić „javno uvrijedio“ najodličnije osobe i pristaje na njegov premještaj. To bi provincijal odmah i izveo, ali ne može, jer je „Martić zapetljan u troškove mloge i dugove porad zidanja sarajevske rezidencije i cerkve, koji troškovi, udaljivši njega, brez naše velike škode razmersitse mučno uzmognu“. Osim toga mogla bi doći u opasnost i svota od 1000 forinti u srebru, koju je obitelj kancelara konzulata Vranican-Dobrinovića bila obećala Martiću radi osobnog prijateljstva. Ali glavna zapreka ostaje fra Grgino prisno prijateljstvo s austrijskim konzulom Atanaskovićem. „Ovi bi njegovo udaljenje iz Sarajeva mogo smatrati kano sebi usperkos, koja točka moglabi nanieti na sve Katoličanstvo Bosansko gorke posljedice. Da druge ošutimo: Što bi bilo od našega Sjemeništa u Djakovu? gdise ove godine na novo poče vospitavati naša mladež duhovna.“

Na kraju lista iznosi redodržavnik „načelja, koja u vladanju nami podložnih obderžajemo“: vjernost prema „pridobrom Sultanu“ i „interesi Vlade

bio gdjekada ponešto svojevoljan ispuštajući druge još važnije dokumente i da je na drugim mjestima donosio prijevode mjesto originala, kako je to upravo slučaj u pismu Wietta Kujundžiću od 2. 5. 1853. i odgovora Kujundžića i Karaule Wiettu od 10. 5. t. g. Kod Gavranovića se nalazi n. pr. samo Atanaskovićev njemački prijevod ovog zadnjeg lista i to prema skraćenom Kujundžićevom prijepisu za austrijskog konzula i to još netočno datirana (kod Gavranovića 5. 5. 1853.). – Pri daljnim navodima Gavranovićevih dokumenata služit ćemo se kraticom: Gavranović, BiH, br...

Turske nami od Boga date“, ljubav prema kršćanskim, izvanskim vladama, koje štite katoličku vjeru u Bosni te nemiješanje u političke rasprave. Od Martića traži ekvidistanciju od obje kršćanske (katoličke) sile: „Zatim da ne pristrano goji sa dva Consulata prijateljstvo kano prinužno za stvar katoličku u Bosni“.

Kujundžićovo pismo, iako načelne naravi, pisano je s mnogo afekta i po kojim nezgodnim izrazom. Međutim nezgodnost lista iskače posebno iz točke, koju Kujundžić u prijepisu svog lista za Atanaskovića ispušta, a što ovaj dobro zna iz drugog vrela: prijedlog Wiettu, da on isposluje kod Huršid-paše zapovijed, da se Martić ima smjesta odstraniti iz Sarajeva. Drugim riječima, mjesto muškog preuzimanja odgovornosti za jednu odluku, koju poglavarski smatra pravednom, sakrivanje iza vezirovih leđa i prebacivanje vlastite odgovornosti na drugoga. I zato će Atanasković u svom latinskom pismu dva puta istaknuti tu neugodnu i slabo časnu okolnost, koja ponešto kompromitira provincijalovu iskrenost (konzul čak piše u Beč, da je Huršid-paša u povjerenju rekao dragomanu Plehačeku, da su provincijal i njegov tajnik Karaula više navaljivali na njega za tu zapovijed protiv Martića nego i sam Wiett, ali da on nije htio na te intrige pristati). I zato Atanasković može završiti svoj list redodržavniku nelaskavim riječima:

„Prijе negо što završim moram navesti, da je Huršid-paša, odbijajući po svojoj razboritosti, čestitosti i prijateljskom raspoloženju prijedlog glede odstranjenja fra Grgina iz šupljih razloga, pokazao više pronicavosti i poštenijeg osjećaja od onih, koji nisu smatrali da im je ispod časti učiniti takve pokušaje.“

Trebalo je skoro tri mjeseca, dok je Atanasković dobio u ruke prijepise gore spomenutih pisama i shvatio aferu u cijelom njezinu opsegu. On nato 30. 7. 1853. piše redodržavniku Kujundžiću *latinski list*, sadržajan i uvjerljiv, a dan kasnije svom nadležnom ministru u Beč.

U svom pismu redodržavniku austrijski konzul diplomatski vješto i s mnogo razloga pobija obje poznate optužbe protiv Martića. Glede druge optužbe – Martić svojom sklonosti Austriji i njezinu konzulu vrijeda vicekonzula (Wietta), što više i samog pašu te je smetnjom dobrih veza između Wietta i bosanske franjevačke misije – odgovora Atanasković slijedeće:

„Vi, Mnogopoštovani, kler i kršćanski narod u Bosni, vi ste svi otomanski podanici. Dužnost vam je pokazati i vršiti nepokolebitvu vjernost i lojalnost prema vašem vladaru i vrhovniku. – Međutim je rimokatolički kult prema svečanim ugovorima pod zaštitom Austrije. Bosansko svećenstvo iskusilo je i neprestano iskusuje tolika i takva dobročinstva od strane Austrije. Ako dakle, prepostavivši, kako rekosmo, vjernost i privrženost zakonitom vladaru zemlje, može biti govora o većoj sklonosti i simpatijama prema stranim vlastima, onda bi one imale biti upravljene prema Austriji. Austrija je velika i moćna. Austrija je susjedna sila. Sam priprosti narod, kršćanski kao i turski, po svom prirodnom nagonu shvaća da prije svega treba sa svojim susjedom podržavati prijateljske i blize od-

nošaje. U bolesnom mozgu, u bolesnoj duši i u sebičnosti pojedincu mogu se roditi protivne sklonosti, ali narod u Bosni kušati „po-francuzit“ bilo bi isto što prati crnca (da postane bijelcem). Ako fra Grgo i s njim velika većina bosanskog svećenstva, o čemu ne sumnjam, koja je ponajviše dobila svoj odgoj u Austriji neiscrpivom blagosti i dobrohotnosti njezina (sv.) cara, ne žele biti nezahvalni te pokazuju svoju sklonost prema svom dobrotvoru, mora se čovjek čuditi, da Vi, Oče i O. Karaula to smatrati zabludom i zlodjelom. Dakle, kad se pokaže nov i još nedovoljno prokušan prijatelj, treba starom, vjekovima prokušanom prijatelju i dobročinitelju okrenuti leđa?

Redodržavnik *Kujundžić*, ne tajeći svoje velike potištenosti i žalosti, za koju opet krivi „jednog svog podložnika, koji bi svojim starješinama morao biti samo na utjehu“, fra Grgu Martića, odgovara austrijskom konzulu pismom od 11. kolovoza t. g. Odgovor je dug i pisan u neprilici. Na prvu točku optužbe protiv fra Grge, što nije s Misom čekao na dolazak francuskog vicekonzula, kao i na predbacivanje Atanaskovićevo o koracima provincijala kod Huršid-paše, nema uopće odgovora. Stvaran odgovor u tim stvarima bilo bi vrlo teško dati.

Zato je odgovor manjeviše usredotočen na točku, da franjevci moraju iskazivati dužnu čast i francuskom konzulu, a ne samo austrijskom, ili kako se to ljepše i uvijenije veli, „ne samo predstavnicima austrijskog i francuskog cara nego svih ostalih kršćanskih država, dajući pri tom uvijek prednost vjernosti i podložnosti, koju duguju Gospodaru zemlje nama odozgor danom“.

On svih kršćanskih država, priznaje provincial, počast i zahvalnost ide u prvom redu Austriji. „Ne da se nijekati, što i mi ktonu priznajemo, Nj. Veličanstvo Austrijski Car punim pravom može od nas zahtijevati posebnu čast i zahvalnost, i radi zaštite, zajamčene svečanim ugovorima i pružene nam češće puta od prejasnog Austrijskog Doma, i radi dobročinstava, iskazanih nam u razna vremena pa i danas dalje iskazivanim, i, najviše, radi odgoja redovničko-svećeničkog podmlatka“. A onda provincial, nastojeći se izvući iz neprilike dodaje, kao da je netko od njega tražio ono, što slijedi: „Ja ipak tvrdo držim, da nije ni Njegovog Veličanstva ni uzvišene austrijske Vlade niti ikoga drugoga visoka namjera, da dok mi iskazujemo dužnu počast, poštovanje i zahvalnost, druge vladare preziremo ili omalovažujemo.“

Toj se misli *Kujundžić* vraća i kasnije naglasujući, kako danas nema nikakva neprijateljstva između Turske, Austrije i Francuske i kako je nalog sultana, izražen na usta valije, da franjevci nastoje nepristrano iskazivati sličnu čast i činiti slične usluge sarajevskim konzulima kao prijateljima Porte. I dok oni nastoje izvršiti tu zapovijed svog vladara, ne znači to nipošto da oni okreću leđa svom starom zaštitniku i dobročinitelju, da se dodvore novom i nepoznatom.

Osim toga Bosna treba dobročinitelja. Ovaj čas se nalazi u gradnji deset crkava i kad bi za svih deset tražili novac od Austrije, bilo bi to drsko i svi bi im se smijali. A Bosna je na zapadu, u Francuskoj, Belgiji, Španjolskoj

i drugdje manje poznata nego Hotentoti, Australci i Novaja Zemlja. Sad je došao u Sarajevo francuski konzul, putem kojega Francuska upoznaje našu zemlju. Franjevci su već dobili pomoć, a još većoj se dalje nadaju. „Ne bi pravčinio, tko nam zavidi na takvoj prilici. A ne vidim ni to, kakva bi pogibao mogla odatle nastati po austrijsku politiku. Mi nismo nikada bili političari niti smo se u politiku miješali... I radi toga, kada bi kome palo na pamet, čega neka nas Bog očuva, da bi što pokušao protiv našega Vladara (sultana) ili protiv austrijskog prava zaštite, mi bismo ga svi prezreli kao luđaka.“ Ne radi politike nego radi svog položaja i svojih vjerskih potreba dužni su franjevcima biti zahvalni austrijskom caru, ali i tražiti daljne dobročinitelje među kršćanskim vladarima.

Ovakvom umovanju nema se što prigovoriti. Stvari su ispravno postavljene, samo im polazna točna nije istinita: nitko nije tražio od bosanskih franjevaca, da ne poštuju francuskog konzula i da od njega ne traže pomoć za gradnju crkava, a još manje da ga preziru ili omalovažuju. Ali austrijski konzul morao je braniti pozicije i nije mogao dopustiti, da jednaka čast i zahvalnost bude iskazana Francuskoj kao i Austriji, državi zaštitnici katoličkog kulta i elementa u Bosni, kako je to u svom prvom pismu Wiettu redodržavnik bio tražio, a kasnije, u ovom drugom, od toga već odustao, ili da s vremenom prvo mjesto zauzme Francuska i istisne Austriju u njezinu zaštitničkom pravu u Bosni. Izmjenom pisama između Atanaskovića i bosanskog redodržavnika stvari su opet postavljene na svoje mjesto bez obzira na to, da li je doista u početku bilo izvjesnih političkih tendencija i namjera kod bosanskih frankofila.

A tih je tendencija, uza sve pranje ruku od svake politike, ponešto i bilo. Zar su možda franjevci kao jedina inteligencija i jedini vođe katoličkog naroda mogli biti izvan svake politike? Zar to nije bila politika, doduše režimska i legitimistička, ali ipak politika, kada su Kujundžić i Karaula u sporazu s Huršid-pašom radili na tom, da u Sarajevu osnuju tiskaru i pokrenu novine, koje bi imale pobijati nepovoljno pisanje susjednog tiska u austrijskim zemljama, dakle posebno u Hrvatskoj, Dalmaciji i Vojvodini, o prilikama u Bosni i držanju organa turske vlasti, pisanja, koje je, uostalom, bilo velikim dijelom točno i kršćanskoj raji korisno? Atanasković zna¹⁰⁷, da je sultanova dozvola za tiskaru i novine već bila stigla, ali bi novine imale biti pisane pola turskim, a pola „narodnim jezikom“. A s tom prorežimskom politikom sigurno se nisu slagali mnogi franjevci ne samo revolucionarni Jukić i Knežević nego i svi oni, koji su težili i radili na tome, da se Bosna jednom oslobođi od turskog jarma. Nije li upravo glavni razlog njihova neslaganja s Austrijom bila zapravo ta austrijska politika „suvremeniteta Nj. Veličanstva Sultana nad Bosnom i integriteta njegovih zemalja“? Samo, izgleda, izvjesni crkveni ljudi smatraju politikom tek ono, što nije za vladu i režim, a ne i ono, što se čini njima u korist.

Čitava mučna rasprava redodržavnika s austrijskim konzulom slomi-

¹⁰⁷ Konz. izv. Sar., br. 928 – 31. 8. 1853. (GAVRANOVIĆ, BiH, br. 22).

la se na glavi fra Grge Martića. Njegov starješina nastoji uvjeriti konzula, da će eventualni premještaj uslijediti iz kanonskih i političkih razloga, pošto je Martić postao opasnim za provinciju, a ne zato što je on prijatelj Austrije. Razlozi nisu točno označeni nego se samo na njih čini fina aluzija, o čemu bi fra Grgo imao ispitati svoju savjest. Njegov premještaj uslijedio je tek slijedeće godine i to za župnika u Ponijevo (Novi Šeher) kraj Žepča. Tu je on i ostao sve do provincijala fra Blaža Josića (1863), kada se je fra Grgo opet mogao vratiti u Sarajevo.

Možda nije „*austrofilstvo*“ fra Grge Martića i „*frankofilstvo*“ Kujundžića i Karaule bilo ni toliko veliko ni toliko duboko, kako bi to na prvi pogled moglo izgledati. U velikom požaru Sarajeva (1852), kada je sav Latinluk, katolički dio grada s crkvom i župnim stanom bio pogorio, dobio je Martić od austrijskog konzulata na raspolažanje iznajmljenu kuću Mustaj-paše Babića, pô sata hoda od Sarajeva, gdje je on dosta mjeseci stanovao i vršio svećeničku službu. Za nevolju i dobrotom konzula Atanaskovića bio je on dulje vremena njegovim drugom za stolom.

S druge strane Kujundžić prije početka rasprave o Martiću na zahtjev Wietta, a i kasnije govori sa zahvalnošću i poštovanjem o austrijskim dobročinstvima. Međutim njegova profrancuska politika, koju Atanasković više pripisuje „inače vrijednom čovjeku“ fra Lovri Karauli nego „slabašnom“ Kujundžiću¹⁰⁸, zavrjeđuje svaku pažnju i počitanje. Sigurno nije bio samo časomični interes vezati se uz ambicioznu i bogatu Francusku. Bio je još daleko veći, *trajni interes ne predati se slijepo i bezizlazno u ruke jednoj stranoj vlasti*, ma koliko ona izgledala prijateljska i katolička. Najgora je politika izgubiti slobodu duha i akcije, pogotovo kada su bosanski franjevci, u prvom redu njihovi „ilirci“, imali iskustva, kako je Austrija znala postupati s Hrvatima i slavenskim narodima uopće. Ali da ta sloboda nije bila izgubljena, pokazuje upravo pokušaj bosanskih „frankofila“. O tome će i Austrija ozbiljno voditi računa te će kasnije izdati upute sarajevskom konzulatu, da on oprezno i s poštovanjem, a nikako nasilno i direktno mora postupati s bosanskim franjevcima¹⁰⁹, bojeći se opet sličnih pokušaja.

Godina 1854. i nastup novog provincijala fra Martina Nedića (1854-1857) prošli su razmjerno mirno. Ne nalazimo dokumenata o novim čarkanjima na crkvenoj fronti austro-francuskog suparništva. Jednako austrijski konzulat i bosanski franjevački provincijalat nešto su naučili iz oštrog sukoba prošle godine. Samo odnošaji između oba „katolička“ konzulata u Sarajevu ostaju loši te se i dalje samo pogoršavaju.

Godina 1855. donijela je izvjesne nove, *latentne sukobe*, ali u nešto promijenjenom obliku. Ovaj puta se *otima Srbija*, iza koje u pozadini stoji Francuska, *za simpatije i suradnju franjevaca*. Službena Srbija bila je uvažila one visoke francuske preporuke o držanju prema katoličkom elementu u Bosni, postavljene joj, kako smo prije vidjeli, putem beogradskog gen. konzula Segur-Dypeyrona. A to je značilo, prije svega, predobitni bosanske franjevce.

¹⁰⁸ *Kao gore*, br. 756 – 21. 7. 1853. (GAVRANOVIĆ, BiH, 10).

¹⁰⁹ Vidi notu 21.

Za svog *glavnog agenta u Bosni* odabrala je srpska vlada Banjolučanina *Tomu Kovačeviću*. Za njega piše Atanasković¹¹⁰, kako je on bio poslan u Ugarsku kao franjevački klerik, ali je on umjesto toga pošao u Srbiju, prešao na pravoslavnu vjeru i stupio u službu srpske vlade. On je postavljen za glavnog organizatora srpske propagande u Bosni (to znamo iz drugih vrela). Sastavljač je drugog nacrtu „Ustave političke propagande imajuće se voditi u zemljama slaveno-turskim“ (1850), o čemu Atanasković još nije imao dovoljno jasnih predodžaba. On ga u istom pismu smatra „ungefähr Sinnesgesetze des bekannten Franziskanermönchs Jukics“, koji je konzulu jedan od slavenskih ekstremista među subraćom („einer der slavischen Ultra's“). Ova približna poredba („ungefähr“) Jukića s renegatom i plaćenim Garašaninovim agentom Kovačevićem tek ima izvjesne tanke razloge: Jukić je jednako oduševljen za oslobođenje Bosne od turskog jarma kao i Kovačević i on radi na slozi katolika i pravoslavnih, kako to traži i Garašanin, ali nije nipošto ni Srbin ni pravoslavac, kakvim je postao Kovačević i ima za budućnost Bosne posve druge planove nego što ih predviđaju Garašaninova „Načertanija“.

Atanasković u svom gornjem izvješću ministru Buol Schauensteinu od 17. siječnja 1855. piše, kako je ministru već moralno biti poznato iz obavijesti austrijskog generalnog konzula u Beogradu pukovnika pl. Radosavljevića, da je srpska vlada poslala Tomu Kovačeviću provincijalu Nediću i biskupu Šunjiću da traže od njih jednog franjevca za katoličkog dušobrižnika u Srbiji. Tako je isto, piše Atanasković, i knez Miloš Obrenović tražio od provincijala fra Marka Ostojića god. 1826., ali mu je taj odgovorio, da mu ne može udovoljiti molbi zaradi pomanjkanja svećenika u Bosni.

Austrijskom konzulatu u Sarajevu bilo je nadalje poznato, da je Kovačević donio 100 dukata za potrebe Katoličke Crkve u Bosni, točnije, za gradnju samostana i crkava, te zlatan sat biskupu i neki sličan dar Nediću.

Mjesec dana kasnije izvješćuje Atanasković¹¹¹ Beč, da je saznao, da su razgovori Kovačevića s biskupom i provincijalom na Brestovskom trajali dva dana i da su obojica njih, pošto Srbija ne spada pod njih nego pod nadležnost biskupa Strossmayera, poslali u Đakovo trojni prijedlog za dušobrižnika u Beogradu.

Nadalje Atanasković govori o pisanju zagrebačkih „Narodnih novina“ od 27. 1. 1855. br. 22. Tu se donosi *dopis iz Bosne* o misiji Tome Kovačevića i ne štedi s „hvalospjevima srpskoj vladi“. Ona je pokazala, da „ne goji nikakve nenaklonosti prema katolicizmu i upravo ovaj čin će mnogo doprinijeti, da ljubav i ujedinjavanje među dva srođna plemena bolje uspijeva“ (citat prema prijevodu Atanskovićeva izvješća). Konzul citira i drugi dopis istih novina o progonima u Bosni. Kako u to vrijeme rat na Krimu traje, spominje dopisnik, da u njemu Bošnjaci ne učestvuju u turskoj vojsci, ali se raduju, što navodno „nije samo zauzet Sebastopol, Rusi potpuno potučeni nego i car Nikola za bradu povučen i zatvoren u kavez“. „Turci su ponosni, da se kršćani za zaštitu njihova Korana bore i krv lijevaju, a doći će već vrijeme, kada će i svi đauri

¹¹⁰ Konz. izvj. Sar., br. 64 – 17. 1. 1855. (GAVRANOVIĆ, BiH, br. 37).

¹¹¹ Kao gore, br. 168 – 14. 2. 1855. (GAVRANOVIĆ, BiH, br. 39).

Prorokov Koran priznati i njemu se priključiti.“

Atanasković misli, da je pisac vjerojatno Nedić, a Popović¹¹² je za to već siguran. Međutim to neće nipošto tako biti. Ona dva dopisa niti stilom niti idejama *ne odgovaraju Nediću*. Osim toga najviši predstavnik provincije nije se mogao upuštati u takvu sklisku i opasnu novinsku reklamu. Čini nam se, da pisca imamo najprije tražiti u samom Kovačeviću, komu dopisi svojom pličinom, svojom mržnjom na muslimane i bučnom reklamom za srpsku stvar najbolje odgovaraju. Ostalo bi samo pitanje, tko mu je pribavio pristup do „Narodnih novina“, ukoliko ga on već prije nije imao.

Ovom zgodom treba baciti pogled i na prirođeno *srpsko osjećanje konzula Atanaskovića*, inače vjernog službenika bečkog cara, koje ipak dolazi do izražaja u njegovim izvješćima iz Sarajeva. Govoreći o Kovačeviću i Jukiću, koji idu za „znanstvenom izobrazbom bosanske mladeži bez razlike vjere“ ističe on, da im je namjera „in ihnen den Gemeinsinn als Stammverwandter, als Glieder einer und derselben Familie zu wecken und zu festigen“. Popović¹¹³ to prevodi po smislu, a jedan dio i doslovno („jedne te iste srpske porodice“), umećući pri tom riječ „srpske“, koje Atanasković nema, iako ju je možda mislio.

Drugi puta opet Atanasković piše u Beč¹¹⁴: „Kiamil-paša je zabranio bosanskim kršćanima da se po svojoj narodnosti nazivaju Srbima. Grčko-nesjedinjeni (stari austrijski izraz za pravoslavne) moraju se zvati ‘Grcima’ (‘urumi’), a rimo-katolici ne više ‘Latinima’, kako je izgleda dosada bio običaj, nego ‘katolički narod’ (‘catolik mileti’).“ – Pri tome izgleda, da je za sve bosanske kršćane bilo staro i nacionalno ime Srbi, jer konzul najprije govori o kršćanima u Bosni uopće, ne razlikujući katoličke grupe od pravoslavne. U daljnjem izvađanju već postavlja tu razliku. Kod pravoslavnih ne spominje njihovo staro i službeno ime pred turskim vlastima, a kod katolika spominje („Latini“), pa bi izgledalo, da je prvima to službeno ime bilo „Srbi“. Međutim to nikako ne stoji, a najmanje u XIX. vijeku, kada su pravoslavci bili za tursku vlast tek „urumi“. Kiamil-paša, dakle, ne ukida srpsko ime nego tek naglasuje ono staro, koje je dotada bilo i koje je pod uplivom propagande iz Beograda sve češće bilo zamjenjivano novim, nacionalnim imenom, kod pravoslavaca, srpskim. Uostalom, kako smo već prije rekli, tipično turski odnosno orijentalni izraz „milet“ ne znači direktno nacionalnu zajednicu, narod, nego tek pripadnike jedne organizirane vjerske zajednice, n. pr. armenske kršćane ili pravoslavni puk, koji pripada carigradskoj patrijaršiji odnosno katolički Rimu. – Odatle nam postaje jasno, kako je i Atanasković jedan od onih, koji su, više spontano nego namjerno, stvarali u Beču dosta rašireno mišljenje, da su bosanski kršćani svi bez razlike Crkve, kojoj su pripadali, zapravo po narodnosti tek Srbi.

Kako je svršila Kovačevićeva misija god. 1855. u Bosni?

U prvi čas izgledalo je kao da je izvanredno uspjela. Stvoren je di-

¹¹² Spom. dj., 125.

¹¹³ Spom. dj., 124.

¹¹⁴ Konz. izvj. Sar., br. 137 – 10. 2. 1853.

rektni dodir Srbije sa službenom Crkvom u Bosni i sa franjevačkom redodržavom u skoro prijateljskoj atmosferi. Izašli su članci u Zagrebu, koji su odriješili srpsku vladu od prigovora vjerske nesnošljivosti i neprijateljskih namjera prema Katoličkoj Crkvi. Izgledalo je, da su srpskoj nacionalnoj propagandi širom otvorena vrata u katolički elemenat u Bosni.

Međutim taj povremeni uspon, koji je obećavao daljne, još više vrhunce, pretvorio se u silaženje, u neuspjeh i u osjetljiv poraz. Uza sve izlaženje u susret srpskoj vlasti od strane Strossmayera i bosanskih franjevaca, nije moglo doći do imenovanja franjevca za katoličkog dušobrižnika u Beogradu. „Kneževska vlast u Srbiji... pokazala se tjesnogrudnom u pogledu vjerske slobode, kada se je 1855. radilo da bosanski franjevci preuzmu pastoriziranje katolika u Srbiji.“¹¹⁵ To je, dakako, ostavilo mučan dojam u Bosni. Odviše se je vezala srpska nacija na srpsko pravoslavlje kao nacionalnu i državnu vjeru. I samo odašiljanje jednog otpalog katolika da pregovara sa službenim predstavnicima Crkve i Franjevačkog reda i da im bude tumačem najboljih namjera srpske vlade prema katoličanstvu bio je politički promašen korak, koji ih je prije mogao utvrditi u sumnjama nego u pouzdanju prema tom novom prijatelju.

Inače je godina 1855. protekla mirno i bez novih zapletaja na našem specifičnom polju. Odnošaji između austrijskog i francuskog konzula su se pogoršavali i broj sitnih „neprijateljskih“ čina množio¹¹⁶, ali je svećenstvo ostalo posve po strani tih diplomatskih natezanja. Ne samo Atanasković nego i Huršid-paša tuži se na intrige konzula Wietta i njegovo miješanje u nutarne poslove turske uprave pa mu čak pripisuje i svoj premještaj u prosincu 1855. iz Bosne u Tesaliju.¹¹⁷

Za vrijeme provincijalstva fra Martina Nedića (1854-1857) vlada puni mir u odnošajima provincije prema oba konzulata katoličkih velesila. Dijelom je to sigurno zasluga ovog razboritog i taktičnog redodržavnika.

Do zadnjih i konačnih napetosti dolazi istom koncem 1857. Konzul Atanasković umire u Sarajevu (zakopan na vrlo svečan način 4. 2. 1857.), a njegov naslijednik von Rössler stiže u Sarajevo koncem srpnja iste godine. Na stolici redodržavnika sjedi fra Filip Pašalić, intimni prijatelj fra Lovre Karaule, „čije su nam frankofilske tendencije i ideje poznate iz prijašnjih izvješća ovog ureda“, piše sarajevski konzulat u Beč nakon fra Filipova izbora.¹¹⁸ Novi provincijal drži se prema austrijskom konzulu vrlo rezervirano, ali korektno te nema nikakvih nesporazumaka. Tumač francuskog konzulata Moreau-Majewsky putuje po Posavini i proučava prilike, posebno u rodnoj župi fra Martina Nedića Tolisi, gdje je saslušao veći broj seljaka.¹¹⁹ Međutim austrijski konzulat ne stavlja na to nikakva prigovora niti sumnje.

¹¹⁵ Dr. GAVRANOVIĆ fra Berislav, *Uspostava red. kat. Hierarhije*, 39; *Franjevački Vjesnik* 1939., br. 3, 81.

¹¹⁶ Konz. izvj. Sar., XXXI – 22. 8. 1855.

¹¹⁷ *Kao gore*, br. L – 31. 10. 1855. i br. LVII – 19. 12. 1857.

¹¹⁸ *Kao gore*, br. 18 – 13. 5. 1857.

¹¹⁹ *Kao gore*, br. 30 – 17. 6. 1857.

Već smo ranije spomenuli ponešto preuzetni list konzula von Rössleru ministru grofu Buolu (Res. 52 od 2. 10. 1857.), kojim on olako uzima profrancuske tendencije izvjesnih članova Bosne Srebrenе i samodopadno uvjejava visoku gospodu u Beču, kako je „svaka zabrinutost bezrazložna“. Cijela afera nije drugo nego „sitne zavisti mog predšasnika (Soretića) i vicekonzula Wietta“. Ne će proći ni puna dva mjeseca, a da von Rössler ne će teško požaliti ove svoje napuhane i nepravedne sudove. Poučit će ga o tome, i teško uznemiriti događaji o sv. Kati, crkvenom godu u Kreševu.

Na dan zaštitnice samostanske crkve u Kreševu (25. 11. 1857.) sastalo se podosta franjevaca na proslavu. Tom zgodom je došlo do *izjave* bivšeg provincijala, sada gvardijana *O. Andrije Kujundžića* pred sabranom braćom, koja će austrijskog konzula jako uznemiriti i navesti na to, da je odmah javi ministarstvu u Beč.¹²⁰

Po tom njegovu izvješću bili su biskupi Šunjić i Barišić zadovoljni s njegovim radom. Njegov otvoreni način općenja s turskim vlastima – on ima pouzdanja u Portu i traži ga i od drugih – kojim on ravno a ne zaobilaznim putem iznosi sve predmete, donio mu je prigovor nekolicine franjevaca, da on „službu protektora katolicizma u Bosni uime svoje vlade vrši neovlašteno“.

Tako je na spomenutoj proslavi, veli on, gvardijan Kujundžić, poznat radi svog protuaustrijskog raspoloženja, rekao u prisutnosti svoje redovničke subraće, „da je glasom zaključaka posljedne Pariške konferencije prestala svaka isključiva zaštita stranih sila u turskim pokrajinama pa moj (t. j. Rösslerov) postupak nije više na mjestu i da je sada franjevcima slobodno obraćati se u svojim potrebama na kojeg god od stolijućih konzula velesila“. Kujundžićev utjecaj na mlađu generaciju franjevaca velik je ne samo radi starosti i obnašanih časti u redu nego i radi njegova despotskog značaja, pa može nanijeti štete austrijskim interesima. Ne imajući novih uputa za takve prilike konzul se služi starima, kao onim iz Jukićeva slučaja 1852., koje glase: „Sa svom važnošću i odlučnošću treba odbiti pokušane tvrdnje, da katoličko svećenstvo u Bosni ne stoji pod austrijskom zaštitom.“ – Za ovaj incident u Kreševu i „novi duh“ među fratrima krivi von Rössler vicekonzula Wietta, po svoj prilici neopravdano, koji se nedavno povratio iz Parisa.

Ministarstvo vanjskih poslova u Beču smatralo je stvar važnom i žurnom te je već 15. prosinca iste godine dalo *svoj odgovor Sarajevu*.¹²¹

„Zaštita, koju Austrija vrši u Turskoj s obzirom na katolički kult, osniva se dijelom na odredbama ugovora i dijelom na stvarnim prilikama, osobito u pograničnim turskim pokrajinama uz naše carstvo, u kojim smo mi kao susjedna država na poseban način pozvani da promičemo vjerske interese katoličkog pučanstva, prilikama, koje su se tokom vremena stvorile prešutnim pristankom Porte.“

Taj „zaštitnički utjecaj“ Austrije imao se je u prošlosti boriti s raznim zaprekama.

120 *Kao gore*, Res. 18 – 1. 12. 1857; u GAVRANOVIĆA, BiH, br. 54.

121 *Reservat-Consulat-Acte Sar.*, 1850-1859, f. 921-922.

“Pojačanje ovog upliva može se samo postepeno (riječ u originalu podvučena!) postići i mora se pri tom na svaki način postupati s velikim oprezom izbjegavajući najbrižljivije sve, što bi moglo izgledati kao izravno miješanje bilo u odnosa tamošnjih redovnih svećenika-franjevaca prema njihovom crkvenom natpastiru bilo u odnosa katoličkog svećenstva prema turskoj lokalnoj vladu.

Ovaj nam se oprez čini dvostrukom potreban upravo radi poznatih tendencija francuskih agenata na području Katoličke Crkve u Orientu, da se ne izložimo prigovoru, da mi sami činimo ono, što smatrano, da druga katolička velesila nama iza leđa čini.

Gornja načela ima konzul uzeti za stalno ravnalo u svom ponašanju. A što se tiče izjava O. Kujundžića, pustiti ih na miru i nikakvih daljnjih koraka u tom pogledu ne poduzimati.

Na kraju još primjećujemo, da pozivanje spomenutog franjevca na stipulacije poslijednjeg Pariškog ugovora počiva na zabludi, jer u njemu uopće nema govora o pravu zaštite (stranih) vlasti s obzirom na vjerske odnose u Osmanlijskoj državi.”

Značajno je, kako ministar grof Buol Schauenstein ponešto neodređeno, pozivom na prešutno stečena prava, i oprezno govori o austrijskom pravu zaštite katoličkog kulta u Bosni kao da sam osjeća, da ono nije dovoljno utemeljeno i još manje sigurno. Posebno treba paziti, da se franjevci ne osjetе čim povrijeđeni.

Po želji ministra nije von Rössler dalje poticao pitanja one izjave gvardijana Kujundžića, a taj sam ili bilo koji drugi franjevac još manje. Te godine kao i slijedećih nema više pitanja o austrijskom pravu zaštite, a ni francuska se konkurenčija u tom predmetu više ne osjeća. Za razliku od svog pretčasnika Nedića, koji raznim prigodama stoji u životom kontaktu s austrijskim konzulatom i izrazuje mu toplu zahvalnost kao n. pr. prigodom nesretne „Plehan-ske afere“ god. 1855., pri čemu je poginuo derventski hodža Hasanija, po svoj prilici suludi starac, napadač s oružjem u ruci na živote plehanskih franjevaca¹²², Pašalić je „izvanredno šutljiv“ i potpuno zakopčan u dodiru s konzulom von Rösslerom. On n. pr. prikazuje svoje putovanje u svrhu sabiranja sredstava po Francuskoj i Sjevernoj Italiji za gradnju crkava kao „službeni put u Rim, gdje će dugo morati ostati“. Njegova sabirna akcija, da udovolji potrebama vrlo žive građevne djelatnosti, koja je „otela maha među svećenstvom“ („um der unter der Geistlichkeit so sehr Überhand genommen Baulust zu genügen“), bila je na široko zasnovana. Redodržavnik uzima u konzulatu vizu za svoja dva pratioca, mlada svećenika fra Franu Čičića iz kreševskog i fra Petra Tepeluka iz sutješkog samostana, dok trećeg, fra Andriju Vidovića iz Fojnice, provodi, kako izgleda, pod tuđom vizom navodnog „fra Giacoma iz Travnika“. Provincijal „sve ovo drži pred njim u tajnosti“, tvrdi von Rössler, „ali on, uza sve to, nije promijenio svog držanja prema franjevcima“.¹²³ Nije

¹²² *Kao gore*, god. 1855, f. 684-702 (pisma Nedića, Strossmayera, Bečkog ministarstva vanjskih poslova i t. d.).

¹²³ Konz. izvj. Sar., Res. Br. 7 – 28. 2. 1858.

nam poznato, kako je ta krupna Pašalićeva akcija uspjela.

Pašalić je i dalje pun sumnji i nepovjerenja prema Austriji. Sredinom 1859. izjavljuje konzulu, da je sjemenište bosanskih klerika u Đakovu u opasnosti.¹²⁴ Na to odgovara sam ministar grof Rechberg¹²⁵ u pismu konzulu u Sarajevo, upitavši prije biskupa Strossmayera za informacije, da su „takva nagoviještanja i izjave P. Pašalića, koje treba požaliti, potpuno bez razloga“.

Kasnije otpadaju izvjesne sumnje i ustručavanja provincijala Pašalića. Posebnom molbom od 11. rujna 1859.¹²⁶ obraća se Pašalić na bečku vladu, da pomogne misiju bosanskih franjevaca u Bugarskoj obilnim novčanim sredstvima. U Bugarskoj se javio jak pokret prema Katoličkoj Crkvi i upravo bosanski franjevci mogli bi tu najviše učiniti. Dok provincijal daje religiozne razloge svoje akcije, dotle konzul von Rössler nalazi, da je ona i sa političkog stanovišta korisna, pa je preporučuje. Po skorom isteku svojeg provincijala misli se P. Pašalić posvetiti gostinjcu sv. Jurja u Carigradu (Galata), što se doista i dogodilo, osim u slučaju višeg naloga, da se opet posveti bugarskoj misiji, do čega nije došlo.

Za Pašalićevih nasljednika u redodržavništvu fra Ante Vladića (1860-1863) i fra Blaža Josića (1863-1866) nema više trzavica s austrijskim konzulom. Vladićevo mišljenje i stav prema Austriji pokazuje njegov prvi list sarađevskom konzulatu nakon izbora za bosanskog redodržavnika.¹²⁷ A Josićevim nastupom omogućen je i povratak fra Grge Martića, čije je odstranjenje bezuvjetno tražio francuski vicekonzul Wiett.

¹²⁴ Konz. izvj. Sar., br. 24 – 5. 7. 1859.

¹²⁵ Br. 9090 od 19. 8. 1859, u Res. Cons. Acte Sar., 1850-1859, f. 1414-1415.

¹²⁶ Konz. izvj. Sar., br. 44 Res. – 17. 11. 1858. (GAVRANOVIĆ, BiH, br. 117).

¹²⁷ Pismo Vladića (Res. Cons. Acte Sarajevo, 1860-63, f. 84) otpravniku konzulata Konradu Wassitschu, kojim mu najavljuje svoj izbor za redodržavnika i šalje popis župa i svećenstva, glasi ovako:

Prisvjetli Gospodine!

Uzimam si sreću izvestiti Vaše počitano Gospodstvo, da sam u općenom Vieću ove Deržave Redovničke izabran i učinjen Deržavnik-Provincial ove Srebreno Bosanske Deržave. Zadužena me dakle osjetjam Vašoj Visokoj Osobi dužni naklon izjaviti moj i ove moje Deržave, koja je čversto obvezana vjekovične zahvalnosti u svakom slučaju Vašemu Prisjajnom Dvoru i njegovu medju nama Punomoćnom Presentantu nesamo rijeću (!) nego i dielima iskazivat. Budući dakle daste Vi sada u ovomu Kraljestvu Othomanskoga ogranka, koji i sveti zakon katolički, i Deržavu redovničku toliko brani, čuva, nadariva, i podupira, zato i da mene, i ostalu moju Bratju Vašoj obrani priporučujem, i odahnost moju prikazujem. Fra Stipo Parok (Ljubić u Sarajevu, dodao pisac) pisomije Vašu želju za imat Popis pravi župah u kojim Fratri pribivaju, i koje na koji manastir spadaju. Dakle u listu ovde obaška rečeni Popis šaljem, ako budete opširnije olli drugojačije izjasnenje zahtievat, serčano ču Vas poslužiti.

Počitanje moje opetovano ponavljam, Vašoj mogućoj obrani mene priporučujem, i na svaku zapovid pripravan jesam.

U Fojnici 24. kolovoza 1860.

Sluga Fr. Anto Vladić Provincial

Gavranović¹²⁸, čije mišljenje slijedi i V. Popović¹²⁹, tvrdi, da je „franjevačko starještinstvo nastojalo jednom prigodom da *pravo protektorata nad katolicima u Bosni mjesto austrijskog preuzme francuski konzul u Sarajevu*“. To međutim nikako ne stoji. Ne postoje o tom službenom činu nikakvi akti niti u bečkom niti u pariškom Državnom arhivu (ministarstva vanjskih poslova). Gavranović ne zna reći, ni kojom bi to zgodom bilo. To je bilo moguće ili za provincijalata fra Andrije Kujundžića prigodom sukoba god. 1853. ili na početku Pašalićeva 1857. Sačuvana korespondencija, posebno već komentirani odgovor Kujundžića Atanaskoviću od 11. 8. 1853., takvu akciju ne samo da ne potvrđuje nego je naprotiv isključuje. Drugi incident, iz god. 1857., tiče se govora Kujundžića, koji tada već nije provincijal nego gvardijan u Kreševu, a ne provincijala Pašalića. Nije vjerojatno ni da je Kujundžić poduzimao bilo kakve korake u pravcu prenošenja protektorata s Austrije na Francusku, a da ih je i učinio, bila bi to tek njegova privatna akcija, za koju u tako krupnoj, međunarodnoj stvari nije imao nikakva ovlaštenja. A što o protektoratu Austrije nad bosanskim katolicima misli Pašalić, rekao nam je kasnije, prema Rössleru, u svom spomenutom pismu glede namjeravane bugarske misije, kojom bi „došlo do jačanja katoličanstva u slavensko-turskim zemljama i posebno bosanskih franjevaca, koji bi se po odgoju i zahvalnosti za primljena dobročinstva od strane c. k. vlade morali osjećati duboko obvezanim. Pomanjnjem ovog nastojanja Austrija bi ne samo ispunila jednu svoju vjersku dužnost nego bi i proširivanjem svog prava protektorata nad katolicima dosegla jedno od najdjelotvornijih sredstava protiv izrađanja religiozno-ruskih nastojanja u politička...“¹³⁰

Jedini direktni navod, na koji bi se Gavranović¹³¹ mogao s pravom pozvati, što on i čini, bila bi izjava francuskog konzula Rupeau-a (on se zapravo zove Rousseau!) fra Grgi Martiću nakon njegova povratka na sarajevsku župu god. 1863., ukoliko bi ta izjava odgovarala stvarnosti. Imade i drugih fra Grginih tvrdnja u njegovim „Zapamćenjima“, napisanih u dubokoj starosti, koje su netočno donesene.¹³² Konzul je navodno tvrdio, kako je franjevačko starještinstvo „preko ondašnjeg konzula (Eduarda Wietta) bilo poduzelo korake lišiti se protektorata austrijske vlade i dobiti Francusku (razumije se, za zaštitnika). I Vi ste tude po srijedi bili.“ Kako rekosmo, nema za to nikakva dokumentarnog dokaza. Osim toga Martić tu nije nikako „bio po srijedi“, jer bi se on protiv takvog nastojanja borio rukama i nogama. Konačno, izvjesno nezadovoljstvo i razgovori u konzulatu još nisu nikako „službeni koraci“.

Na upit konzula Rousseau-a odgovorilo mu je njegovo ministarstvo o tom problemu, kako Martić tvrdi, slijedeće: „Buduć da Austrija ima ekskul-

¹²⁸ GAVRANOVIĆ, *Uspostava red. Hierarhije*, 39.

¹²⁹ V. POPOVIĆ, *spom. dj.*, 121.

¹³⁰ Konz. izvj. Sar., br. 21 Res. – 11. 9. 1859. (*Res.-Cons.-Acte Sarajevo, 1850-1859*, f. 1462).

¹³¹ GAVRANOVIĆ, *spom. dj.*, 40. – U svim konzularnim izvješćima god. 1863. nema o tome ni spomena.

¹³² N. pr. kod KREŠEVLIJAKOVIĆA, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878*, 29.

zivno pravo protektorata supra cultum catholicum u Bosni po traktatima karlovačkog i požarevačkog mira, zato se Vi ne možete ispravno u to mijesati. Međutim kad god Vam ti dobri fratri pristupe moliti kaku potporu od Vas i od naše vlade, to ste im slobodni učiniti po smislu naše općenite protekcije katoličanstva u svem Orijentu.“

A franjevci, glasom svih sačuvanih dokumenata, nisu ništa drugo ni tražili, što je također austrijskom konzulu eventualno moglo biti neprijatno. Bogata i velikodušna *Francuska davalu je daleko veće potpore nego siromašna* i nerijetko finansijskim krizama pritisnuta Austrija. Wiett je svoje prve korake među bosanski kler popratio obilnim darovima. Radilo se o pomoći od 13.000 franaka, ali je od tog predao tek manji dio, 5000 Fr. provincijalu Kujundžiću i tajniku mu Karauli, a 3000 groša, nešto više od 600 Fr. novom provincijalu Nediću, i to po manje povoljnem kursu, o čemu izvješće Atanasković bečku vladu 3. 6. 1854. Po svoj prilici je Wiett postepeno isplatio i ostali dio poklonjene svote franjevcima, ali za to nemamo direktnog dokaza.

Primjer, kako je Francuska darivala, navodi nam grof Giorgi god. 1861.¹³³ u svom francuskom pismu grodu Rechbergu: francuska vlada dala je katoličkoj školi u Mostaru za tekuću godinu 20.000 franaka, a obvezuje se, da će i ubuduće pomagati ovu ustanovu znatnijim svotama. Tu je obavijest primio od ministra Thouvenela vršilac dužnosti konzula Moreau. I zato austrijski konzul Gjorgjić (Giorgi) ostaje uznemiren: „Kraj ovakve činjenice postaje svako umovanje dokono!“ Austrija ne može izdržati novčane konkurencije Francuske (čini nam se, da cijela bosanska biskupija nije dobila odjednom tolike pomoći kao samo ova katolička pučka škola). Austriji, po Gjorgjiću, ne preostaje ništa drugo nego da svojim intervencijama čini katoličkom kleru i narodu usluge kod turskih vlasti. Pojavili su se drugi „compétiteurs“, da istinsnu carev zakoniti utjecaj na Bosnu i Hercegovinu. Treba odmah intervenirati kod Sadr'azama (velikog vezira), da se konačno uredi pitanje crkve u Tolisi, koja je već bila dobila dozvolu za gradnju, ali joj se neprestano stavlja preke.

Gjorgjićev savjet bio je jedno moguće rješenje. Nebrojene austrijske intervencije kod turskih vlasti vršene od strane konzula i konzularnih agenta pa sve tamo do poslanika (internuncija) u Carigradu na korist kršćanske raje i kršćanskih crkava teško bi se mogle novcem platiti. Često puta je pribavljanje dozvole za gradnju neke crkve stajalo više nego čitava njezina gradnja. U dramatskoj „Plehanskoj aferi“ iz god. 1855. mogao je internuncij barun Prokesch samo jedno pisati: „Ja vidim samo jedan način, kako da se ublaži zakonska osuda na smrt (trojice franjevaca): platiti krvarinu.“¹³⁴ Tako je onda on i učinio, točnije posredovao.

¹³³ Konz. izvj. Sar., br. 44 – 27- 9- 1861. – Francuska i dalje novčano pomaže. Jedno rusko izvješće iz Bosne, koje spominje austrijski poslanik Chotek iz Petrograda 22. 4. 1870. (GAVRANOVIĆ, BiH, br. 195) piše: „Ali nije samo Austria aktivna u ovom pravcu. I Francuska se trudi oko širenja katolicizma u Bosni obilnim pri-pomoćima, podizanjem škola i bolnica.“

¹³⁴ Res. Con. Acte Sar, 1850-1859, 311. 1856., f. 711.

Na kraju jednu riječ o onomu, koji je cijelo pitanje francuskog protektorata nad bosanskim katolicima bio uzvitlao, vicekonzulu Eduardu Wiettu.

Imao je potpuno pravo. Austrija nije mogla novcem konkurirati drugim velevlastima, pogotovo ne Francuskoj. Evo malo ilustracije. Kad je Franjo Josip u travnju i svibnju 1875. pohodio Dalmaciju, primio je u Dubrovniku Derviš-pašu i tursku delegaciju iz Sarajeva, a zatim i generalnog konzula Dr. Teodorovića. Car je podijelio odlikovanja turskim predstavnicima, a konzulu Teodoroviću ostavlja 1600 forinta „za crkve i škole“ u Bosni ne ograničujući se kod toga samo na katoličke. Od konzula je zatražio da mu predloži za odlikovanje one franjevce, koji su ga bili došli pozdraviti u Imotski.¹³⁵ Kolajne su imale nadomjestiti ono, što carska blagajna nije mogla dati.

Na kraju jednu riječ o onomu, koji je cijelo pitanje francuskog protektorata nad bosanskim katolicima bio i uzvitlao, vicekonzulu Eduardu Wiettu (ime mu austrijski konzuli gdjekada pišu i Viette ili Viett). Dok je njegova zemlja vodila hostilnu politiku prema Austriji, posebno dok je ona protiv nje i ratovala kao zaštitnica Piemonteza, dotle je Wiett vješto i neumorno pravio austrijskom konzulu nepriliku za neprilikom i priredivao na izazovan način proslave francuske pobjede nad Austrijom. Međutim se prilike mijenjaju, a s njima i Wiettovo držanje. Iz susjedne Hrvatske šire se po Krajini fantastični letci pod potpisom Napoleona III., kojim se narodi pozivaju na ustanak protiv Austrije i stvaranje nove neke države od Bosne, Vojne Krajine, Srbije i Crne Gore do Poljske s jednim bosanskim ili poljskim knezom na čelu.¹³⁶ Letci se dostavljaju ne samo pravoslavnim nego i muslimanskim prvacima među kojim i glasovitom buntovniku Aliji Kadiću u Bužim. Wiett intervenira kod turskih vlasti, niječe Napoleonov potpis (letci su očito talijansko maslo) i traži hvatanje njihovih širitelja. Odnošaji Wietta s austrijskim konzulatom već su posve normalni pa konzul grof Giorgi na odlasku Wietta za konzula u Skadar piše o njemu u Beč: „*éspirt distingué et moderé*“.¹³⁷

(Priredio: dr. Robert Jolić)

Napomena priređivača:

Dolazio sam u napast da Draganovićev tekst popratim i kritičkim opaskama, pa da i neke stvari ispravim, ali sam od toga odustao držeći da je ipak bolje objaviti samo izvorni tekst bez ikakvih zahvata na njemu. U tekstu je tako ostavljen čak i pravopis kakav je bio u Draganovićevu vrijeme (točnije, kakvim je on pisao). Ispravljene su samo očigledne tipkarske pogreške.

Prema svemu sudeći većina je tekstova nastala početkom 60-ih godina 20. stoljeća – iako se Draganović u najvećoj mjeri služi predratnom li-

¹³⁵ Konz. izvij. Sar., br. 24 – 7. 5. 1875.

¹³⁶ Pismo zapovijedajućeg generala Šokčevića iz Zagreba 27. 10. 1860., Res. Cons. Acte Sar., 1860-1863., f. 55-56. – Isto i od strane zapovjednika Vojne Krajine u Karlovcu gen. Palfy-a, 24. 11. 1860., br. 799, isti Res. Cons. Acte, f. 44.

¹³⁷ Konz. izvij. Sar. od 12. 7. 1865.

teraturom (zacijelo mu na Zapadu, gdje je tada živio, i nije bilo lako doći do poratne literature iz komunističke Jugoslavije). Sigurno je da bi i sam Draganović, kad bi sada radio na konačnom uobličavanju teksta i pripremi za tisak, neke stvari promijenio te ga dao na suvremenu lekturu. Kako njega međutim nema, sve je ostavljeno kako je ostalo iza njega, pa nije rađena niti uobičajena jezična lektura.

Draganović je neke dijelove teksta želio istaknuti pa ih je rukom podvukao isprekidanim crticama. Mi smo ovdje te dijelove teksta prepisali košim slovima (*italic*) te na taj način pratili izvorni tekst.

Očito je da je Draganović u tisku želio podrubne bilješke (*fusnote*) označiti na poseban način, ali je u izvornom tekstu takav sustav uspio provesti samo u II. poglavlju. Upravo prema tome uzorku provedeno je citiranje u svim poglavlјima. Mjestimice je bilo potrebno u autorovoj podrubnoj bilješci navod *Isto zamjeniti punim podatkom o autoru ili djelu na koje se upućuje*.

Ne mogu ipak odoliti a da ne upozorim na barem dvije-tri pogreške. Prvo, nakon preseljenja biskupa fra Rafe Barišića u Hercegovinu i njegova odreknuća od bosanskog apostolskog vikarijata (1846./47.), vikarijatom nije upravljaо fra Blaž Josić, „provincijal... bez biskupskog karaktera“ (kako piše Draganović), nego fra Andrija Karačić, apostolski provikar, i to s biskupskim karakterom. O tome je Karačića obavijestio kard. Ph. Fransonius, prefekt Propagande, 24. rujna 1847. Karačić je službu provikara obnašao dok 1854. apostolskim vikarom nije imenovan fra Marijan Šunjić (usp. JAKO BALTIĆ, *Godišnjak od događaja crkvenih, svietskih i promine vrimena u Bosni, Sarajevo-Zagreb*,² 2003., 203, 211, 250-253; usput, Baltić opisuje mnoge događaje o kojima piše i Draganović, ali je očigledno da njemu Baltićev ljetočip nije bio poznat).

Dруго, na dva mjesta Draganović, kada je riječ o uspostavi crkvene hijerarhije u Bosni i Hercegovini (1881.) navodi i mostarsko-duvanjskog biskupa (fra Paškala Buconjića), koji je istom prilikom imenovan i trajnim upraviteljem Trebinjske biskupije. To međutim nije točno: mostarsko-duvanjskom biskupu uprava Trebinjske biskupije povjerena je tek 9 godina kasnije (1890.), a dotada je navedenom biskupijom upravljaо dubrovački biskup (od 1839. god., kad je papa biskupiju povjerio na upravu dubrovačkom biskupu; dotada je imala vlastitog biskupa ili kapitularnog vikara) (usp. *Tisuću godina Trebinjske biskupije*, prir. Ivica Puljić, Sarajevo, 1988.).

Govoreći o „izlasku iz getta“ Draganović argumentira da je biskup (apostolski vikar) u Bosni sve do sredine 19. stoljeća bio u pozadini te da stvarno nije predstavljaо katolike pred turškim vlastima. Ipak, tu ulogu predstavnika nije vršio niti provincijal, kako misli Draganović, nego zapravo gvardijani triju preostalih samostana u Bosni. Barem bi se takav zaključak mogao donijeti na temelju brojnih izvještaja iz ljetočipa bosanskih franjevac, kao i na temelju drugih izvora (usp. Andrija ZIRDUM, *Filip Lastrić – Oćevac 1700 – 1783.*, Zagreb, 1982., 27, bilješka 62). Također Zirdum ispravno primjećuje da su već s nastupom apostolskog vikara fra Marka Dobretića i njegovim slanjem pisma carici Mariji Tereziji za zaštitu bosanskih katolika (oko 1775.)

„apostolski vikari prestali biti tek obični franjevci s biskupskom čašću“ (usp. Andrija ZIRDUM, *Filip Lastrić – Oćevac 1700 – 1783.*, Zagreb, 1982., 34) te pomalo počeli postajati predstavnici katolika i pred turskim i drugim (kršćanskim) vlastima.

Draganović spominje i izvještaj Urbana Cerrija, tajnika Kongregacije de Propaganda Fide, iz 1680. god. Čini se da je taj izvještaj o provinciji Bosni Srebrenoj bio u velikoj mjeri napuhan i netočan (usp. Jerko MIHALJEVIĆ, *Hercegovački slučaj u svjetlu dokumenata*, Humac, 1976., 14-23).

Dakako da bi se o Draganovićevim gore donešenim člancima moglo pisati još puno opširnije i izraziti sumnju i u još neke njegove navode i zaključke, ali to prepuštamo onima koji će i sami pisati tekstove o navedenim temama. Cilj nam je bio izvući iz zaborava trud i djelo vrsnoga povjesničara, koji se osobito potudio prebrati brojne dokumente, osobito u bečkom državnom arhivu i prezentirati sliku otomanske Bosne (i Hercegovine) u posljednjim desetljećima turske vlasti na tome prostoru.

Manje poznate riječi

apostazija (*grč.*) – otpad (od vjere)

apostolski vikar (*grč.-lat.*) – biskup u misijskim krajevima (kakva je bila Bosna u otomansko vrijeme); vikar se redi međutim na titulu neke utrnuće biskupije, a ne grada ili područja u kojem obnaša biskupsku službu

apostolski vikariat – „biskupija“ u misijskim krajevima

armada (*španj.*) – vojska, oružana sila

Asiški Patrijarh – sv. Franjo Asiški (1181./82.-1226.), utemeljitelj Franjevačkog reda

beatifikacija (*lat.*) – proglašenje nekoga blaženim (ili svetim)

binjiš (*tur.*) – grimizni ogrtač

bolesnik na Bosporu – naziv za Otomansko Carstvo u 19. st., kada je bilo samo sjena nekoć moćnoga carstva i kada je postojalo samo još zahvaljujući nekim zapadnim silama, kojima nije bilo u interesu da nestane s karte svijeta

bujruntija (*tur.*) – pismena zapovijed pašina ili valijina

c. k. – (skraćeno) carsko-kraljevska (misli se na austrijsku habsburšku vladu ili druge ustanove)

čibuk (*tur.*) – cijev lule, kamiš, lula s dugom cijevi

dragoman (*grč.-ar.*) – službeni tumač u konzulatima na Istoku

đauri (kauri) (*ar.*) – nevjernici (muslimanski naziv za kršćane)

ekvipaža (*franc.*) – opremanje potrepštinama, snabdjevanje svim potrebnim

eparhija (*grč.*) – biskupija (u pravoslavnim Crkvama)

ezan (učiti ezan) (*ar.*) – pozivati vjernike na molitvu (s minareta)

fanarioti – Grci iz Fanara, carigradske četvrti; ovdje: pravoslavni biskupi, rodom Grci, koji su do visokih crkvenih službi dolazili miteći turske vlasti te ih obnašali i u Bosni

feljbaba (feldvebl) (*njem.*) – dočasnik u austrijskoj vojsci
 ferman (*perz.*) – pismena zapovijed turskog cara (sultana)
 Galata – četvrt Carigrada, na Zlatnom rogu, u kojoj su živjeli kršćani
 halifa (kalif) (*ar.*) – naslov duhovnog poglavara muslimana, koji se smatra
 nasljednikom Muhameda
 harač (*tur.*) – glavarina (porez koji se naplaćuje od muške glave; u Otoman-
 skom Carstvu od kršćana)
 hijerarh (*grč.*) – vrhovni svećenik; ovdje: (pravoslavni) biskup
 isusovci – katolički crkveni red koji je utemeljio Ignacije Loyola 1540. god.
 kadija (*ar.*) – sudac
 kajmakam (*tur.*) – namjesnik (zamjenik vezira); sreski načelnik; u turskoj
 vojsci: pukovnik
 kasaba (*tur.*) – gradić; varošica
 Koran, Kur'an – muslimanska sveta knjiga; učiti Koran – moliti iz Kurana, či-
 tati Kur'an
 kvitiranje (*lat.*) – potvrda primitka novca (ovdje: prilikom napuštanja vojne
 službe)
 lazarići – katolička kongregacija koju je osnovao sv. Vinko Paulski u Parizu
 (samostan Saint-Lazare) 1625. god.
 mazbat/a (*ar.*) – zapisnik ili protokol koji sadržava neki zaključak, pismeno
 izvješće opširnog sadržaja
 medžlis (*ar.*) – vijeće, savjet, odbor; ulema-medžlis – glavno državno vijeće
 (u Sarajevu) na čelu s vezirom, u kojem su u 19. st. osim musliman-
 skih prvaka sjedili i predstavnici kršćana
 miljet (*ar.*) – narod, nacija; zapravo: „religija“
 mirski kler (*rus.*) – svjetovno, biskupijsko svećenstvo u pravoslavnoj Crkvi,
 za razliku od redovništva (*rus.* mir – svijet)
 muhadžir (*ar.*) – izbjeglica, emigrant; iseljenik
 mujezin (*ar.*) – džamijski službenik koji na minaretu „uči ezan“, poziva na
 molitvu
 mula (*ar.*) – učen čovjek; ovdje: kadija u većim gradovima
 mušir (*ar.*) – maršal (naviši vojni čin)
 Porta – v. Visoka Porta
 prelat (*lat.*) – naziv visokog crkvenog dostojanstvenika; biskup
 prior (*lat.*) – poglavatar samostana nekih redova
 Propaganda – skraćeno za: Congregatio de Propaganda Fide (u nas se pre-
 vodi kao: Kongregacija za širenje vjere), vatikanska kongregacija
 nadležna za misijske zemlje (kakva je bila i Bosna i Hercegovina pod
 turskom vlašću)
 prozelitizam (*grč.*) – snubljenje nekoga da prihvati neku drugu vjeru (proze-
 lit – novoobraćenik na neku vjeru)
 redodržava – (franjevačka) provincija, područje kojim upravlja provincijal
 redodržavnik – (franjevački) provincijal, poglavatar franjevačke zajednice na
 nekom području (primjerice u Bosni)
 renegat (*lat.*) – čovjek koji je promijenio svoje uvjerenje i prešao u protivni

- tabor; odmetnik, otpadnik
senzal (*ar.*) – mešetar, burzovni posrednik
serasker (*perz.-ar.*) – glavni vrhovni komandant (u ratu zapovjednik cjelokupne turske vojske)
sevap (*ar.*) – dobro djelo koje zasljužuje Božju nagradu
stipulacija (*lat.*) – pogodba, ugovor
sunet, sunećenje (*ar.*) – obrezivanje (vjerski obred inicijacije kod muslimana)
suniti (*ar.*) – pretežna većina muslimana (za razliku od šijita)
telal (*ar.*) – javni objavljavač, dobošar, izvikivač novostâ na ulici
trapisti – crkveni red koji je osnovan 1663.; nastali su reformiranjem cistercita koji su pak nastali reformom benediktinskoga reda; u Bosni najpoznatiji po samostanu Marija Zvijezda u Banja Luci; proizvode u svijetu poznati sir „trapist“; imaju zavjet šutnje
valija (*ar.*) – sultanov namjesnik, upravitelj vilajeta, guverner jedne pokrajine (primjerice Bosne) u Ottomanskom Carstvu (isto što i vezir)
Vaseljenski patrijarhat – pravoslavni patrijarhat sa sjedištem u Carigradu, koji ima prvenstvo časti ispred svih (nacionalnih) pravoslavnih patrijarhata ili Crkava
veliki vezir (*ar.*) – prvi ministar u Ottomanskom Carstvu, premijer, predsjednik Vlade (Visoke Porte)
vezir (*ar.*) – ministar, guverner jedne pokrajine, upravitelj vilajeta (isto što i valija)
vilajet (*ar.*) – pokrajina, provincija u Ottomanskom Carstvu, područje kojim upravlja valija
Visoka Porta – vlada Ottomanskog Carstva (na čelu koje je veliki vezir)
vladika – pravoslavni episkop, biskup
zakon – ponekad u značenju i: vjera

ZADAĆA NOVE EVANGELIZACIJE U AKTUALNOM DRUŠTVENOM KONTEKSTU BiH

Uvod

Nije nipošto lako uočiti sve silnice i povezati sve sastavnice koje čine aktualni društveni kontekst Bosne i Hercegovine. Riječ je o višeslojnom i vrlo kompleksnom društvu čija je socijalna i sociološka slika dobrano potresena. Stoga je tu sliku teško vidjeti cjelovito i jasno s bilo koje točke promatranja.

Zahvaljujući načelno jasnome poslanju Crkve i definiranoj svrsi evangelizacije, moglo bi se učiniti mogućim naznačiti bar neke vidove zadaća nove evangelizacije u spomenutome kontekstu. Međutim, ostaje otvorenim i pitanje u kojoj je mjeri sama Crkva, nakon svega što se s njom i u njoj, ne samo u posljednja dva desetljeća dogodilo, još sposobna za sve ono što su prepostavke nove evangelizacije.

Sve to ne umanjuje potrebu pokušaja propitivanja, traženja i načinjenja načina na koji bi Božja poruka cjelovitije zahvatila ljudsku danost, najprije same Crkve a onda i društva. Naime, očito je da društveni kontekst ne može postati ljudskiji, što je urgentna potreba bosansko-hercegovačkoga društva, bez duhovnoga ozdravljenja čovjeka. Tu Crkva ima svoje poslanje koje se nužno pretvara u novu evangelizaciju. Zbog naravi i svrhe ovog interventa, ali i činjenice da se ja stručno ne bavim ovim područjem, temu mi je moguće tretirati samo u kratkim naznakama. Čestitam Fakultetu na organiziranju ovih godišnjih kolokvija. Uvjeren da može ponuditi teme vrijedne promišljanja, njima se ova katolička visokoškolska ustanova, na sebi svojstven način, pridružuje snagama koje se ne mire s rezignacijom i idejom da se u ovoj zemlji ne može ništa dobra učiniti.

Ovo izlaganje sam podijelio u četiri kratke natuknica.

1. Nova evangelizacija

Bilo je potrebno pola stoljeća da bi se od ideje o potrebi nove evangelizacije¹ preko svijesti o njezinoj urgentnosti² prispjelo njezinoj konkretnoj primjeni.³ Čini se da je upravo papa Pavao VI. koji je, nalijevajući sabor-ske nove mjehove vinom nove interpretacije starih i uvjiek novih teoloških sadržaja i crkvenih normi, naznačio temeljno značenje nove evangelizacije

¹ Usp. PAVAO VI., *Insegnamenti VI* (Vaticano, 1969.), 316.

² Usp. BENEDIKT XVI., „Homilija na zatvaranju specijalne sinode biskupa Bliskog istoka 24.10.2010“, *Osvervatore Romano*, 25-26. 10. 2010., 8.

³ Usp. BENEDIKT XVI., Motu proprio *Ubiicumque et semper*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/apost.letters/documents/hf_ben-XVI_apl_20100921_ubicumque-et-semper_it.html (10.09.2010.).

označivši je kao „davanje novog odgovora na nove potrebe“.⁴ Iz novosti interpretacije i teološkoga bogatstva ovoga velikog Pape zahvaćali su i zahvaćaju do danas, često i nesvesno, ne samo njegovi nasljednici nego sveukupna postsaborska teologija i crkvena praksa.

Na tome tragu će, prije deset godina, biti rečeno da nova evangelizacija ne treba „izmišljanje ‘novoga programa’. Program već postoji: to je onaj koji oduvijek proizlazi iz evanđelja i žive predaje“.⁵ Međutim, sam pojam „nova evangelizacija“ će uvesti papa Ivan Pavao II. prigodom pastoralnog po-hoda Poljskoj.⁶ „Padom velikih protukršćanskih sistema na europskom kontinentu, nacizma i zatim komunizma, postavlja se hitan zadatak, da se ponovo ljudima Europe ponudi oslobođiteljska poruka Evanđelja. Što se Zapad više odvaja od svojih kršćanskih korijena, to više postaje misijski teren, u obliku raznolikih ‘areopaga’“⁷.

Uza sva nastojanja da ga se pobliže definira, pojam nove evangelizacije će ostati „ne uvijek jasan i definiran“⁸ jer ona „ne znači obvezu izrade jedinstvenog i jednakog oblika za sve uvjete“⁹. Naprotiv, riječ je o sposobnosti Crkve „znati čitati i odgonetati nove pojave ... da bi u njih ušla i pretvarala ih u mesta svjedočenja i naviještanja Evanđelja“¹⁰ pomažući društвima i cijelim kontinentima „odrediti ponovno svoju budućnost u susretu s osobom i porukom Isusa Krista“.¹¹ Zadaća nove evangelizacije bi se, prije svega, imala shvatiti kao napor same Crkve da prepozna, upozna i prihvati novonastalo stanje. Nakon što upozna i prihvati stanje u kojem se, mimo ili protiv svoje volje, našla, Crkvi se otvaraju preduvjeti da u tome novonastalome stanju i okolnostima svjedoči i naviješta. Nova evangelizacija se, dakle, odnosi, najprije, na samu Crkvu. Ne dovodeći u pitanje ništa od onoga što je primila kao sadržaj naviještanja i svjesna da ne može mijenjati uvjete u kojima je pozvana svoju zadaću izvršavati, Crkvi ostaje napor propitivanja o prikladnosti vlastitoga poimanja i prihvaćanja svijeta u kojemu joj je živjeti i djelovati.

2. Stanje Crkve u BiH

Bez mogućnosti i, u ovome osvrту, bez potrebe upuštati se u analizu stanja Crkve u BiH, čini mi se potrebnim upozoriti na neke oznake toga stanja da bi se uočila i naznačila zadaća nove evangelizacije. Naime, uspjeh nove

⁴ PAVAO VI., *Insegnamenti VI*, 316.

⁵ IVAN PAVAO II., *Ulaskom u novo tisućljeće* (Zagreb: KS, 2001.), 37.

⁶ Usp. „Homilija na misi u svetištu Sv. Križa“, *AAS* 71 (1979.), 865.

⁷ IVAN PAVAO II., *Nadolaskom trećeg tisućljeća* (Zagreb: KS, 1996.), 64, br. 57.

⁸ SINODA BISKUPA, „Nuova evangelizzazione per la trasmissioe della fede cristiana, Lineamanta n. 5“, www.vatican.va/roman-curia/synod/documents/10.11.2011.

⁹ BENEDIKT XVI., *Ubiicumque et semper*, uvodni dio.

¹⁰ SINODA BISKUPA, „Nuova evangelizzazione per la trasmissioe della fede cristiana, Lineamanta n. 6“.

¹¹ IVAN PAVAO II., „Ecclesia in Europa n. 2“, *AAS* 95 (2003.), 650.

evangelizacije, kako god da se shvati, prvenstveno je vezan uz stanje duha u samoj Crkvi. Jasno, govor o stanju Crkve u BiH moguć je gotovo isključivo na temelju subjektivnoga opažanja, dojmova i zaključivanja. Zato taj govor ne može biti cjelovit a, vjerojatno, ni objektivan. Naime, nedostaju, čini mi se, trijezna i nepristrana proučavanja a onda i procjene stanja naše Crkve i njezina mjesta i uloge u društvu.

Ono što se čini očitim i neospornim jest činjenica da se Crkva u BiH već desetljećima nalazi u stanju straha i tjeskobe. Naime, prijetnje izvana i suprotstavljenosti iznutra urodile su, možda i nesvesnim, ali stvarnim osjećajem ugroženosti. Istina, takvu dijagnozu je teško potkrijepiti navodima iz službenih tekstova jer su, uglavnom, pisani pod vidom stanja kakvo bi trebalo biti ili kakvim se želi, a ne kakvo stvarno jest. Međutim, gotovo redovito pozivanje na povijesna stradanja,¹² koje kao da je u vremenima posljednjega rata i porača kulminiralo,¹³ rezultiralo je svojevrsnim otklonom od stvarnosti i društva u kojem se živjelo i živi. Jedan velik dio svoje povijesti Crkva u BiH je živjela u društvu za koje je vjerovala i željela da je provizorij. Svaki improvizorij se, često i nesvesno, protivi dugoročnim planiranjima i bezrezervnoj zauzetosti. Međutim taj naš provizorij traje više od pola milenija. Iako u dobroj mjeri zbog okolnosti i stanja Crkve razumljivo, ovo svojevrsno samoisključivanje iz društva onemogućilo je njezino sudjelovanje u životu toga društva, kao i adekvatno praćenje, razumijevanje i prihvatanje promjena u njemu.

Usredotočena na vlastito preživljavanje i očuvanje vjere i vlastitoga

¹² „... bosanski biskup ... zbog životne opasanosti ... prenio svoje sjedište u Đakovo ... Nakon oslobođenja Slavonije ispod turske vlasti ... stanje bosanskih katolika postalo je još nesnošljivije ...“, *Pastirska poslanica bosansko-hercegovačkih biskupa*, Sarajevo, 1981., 7 i 9.

„Danas boravimo po šumama poput divljih zvijeri, pošto smo napustili pet glavnih samostana, jer nismo mogli nadonositi Turcima jela i pića ... Uvijek nas tuku, muče, vrše bezbrojna nasilja i zlostavljanja nad nama.“ „Fra Martin Brguljanin 1655. Kongregaciji za raširenje vjere“, Ignacije GAVRAN, *Suputnici bosanske povijesti* (Sarajevo-Zagreb: Svetlo riječi, 1990.), 63-64.

„Ni povijest Crkve, makar bila zapisana na tvrdi kamen, nije nam uspjela prenijeti poruku koliko je puta Crkva u Bosni i Hercegovini bila bacana u prah i pepeo i odrezivana poput mladice kad god je ponovno nicala iz skrivena korijena. Bila je to povijest borbe između života i smrti, nade i tjeskobe. ... svome smiraju ide još jedan težak i po posljedicama koban rušilački vihor u kojem smo ... stradali kao nikad dosada, da nama se poput Damaklova mača, po tko zna koji put, nije prijeteće pitanje našeg fizičkog opstanka.“ „Poslanica biskupa BK BiH, Sarajevo, 26. siječnja 1995.“ *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1990-1997* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 1997.), 97 i 83.

¹³ Usp. *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1990-1997* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 1997.) i *Pastirske poslanice, izjave i apeli biskupa Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine (1997.-2009.)* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 2009.).

puka, Crkva, zapravo, sve do najnovijih vremena nije ni mogla, a ni nastojala oko nekakva izravnog utjecaja na događaje u društvu. S tako neprijateljskim društvom ona nije surađivala, nego se od njega čuvala. Taj obranaški stav je s vremenom postao svojevrsnim uvjetnim refleksom i trebat će vremena da ga se oslobodimo. Koliko god moglo izgledati čudnim, u svjetlu rečenoga je razumljivo da se Crkva bolje snalazila dok joj je pristup društvenim događajima bio onemogućen nego kada je, s demokratskim promjenama, dobila punu slobodu govora u zamjenu za slobodu djelovanja. A to je samo cijena kojom je plaćen stoljetni odnos društva prema Crkvi i Crkve prema društvu. Ostaje otvorenim pitanje kakvom se pokazala vjera puka, ali i umješnost vodstva Crkve u vremenu izlaska iz sakristije. Usudio bih se ustvrditi da se vodstvo Crkve, vođeno bogobojažnošću i čovjekoljubljem više nego teološkom vizijom vlastite uloge ili nekim programom, u svojemu djelovanju nije iznevjerilo evanđelju niti se ogriješilo o čovjeka. Međutim, ne bih se usudio ustvrditi da je dostatno prepoznalo znakove i zahtjeve vremena i do kraja izvršilo svoju ulogu na planu šire društvene zajednice u vremenima sveopće kušnje ljudskosti. Naime, tradicionalna vjera puka nije tome puku bila dostatnim nadahnućem i snagom za djelovanje u skladu s evanđeljem.

I zbog toga se ne bih usudio ustvrditi da je aktualno stanje katoličkoga puka i položaj Katoličke crkve u bosansko-hercegovačkome društvu takvi kakvi jesu danas samo zbog neprijateljskog djelovanja drugih. A to se uvriježeno mišljenje pretvara u dodatnu zapreku pozitivnome odnosu Crkve prema stvarnosti društva u kojemu živi.

3. Stanje bosansko-hercegovačkog društva

Koliko god se bosansko-hercegovačko društvo s pravom moglo gledati, prije svega, kao složeno zbog svojih razlika i suprotstavljenosti, to nije jedini i za vjernika ne bi smio biti prioritetni vid i pristup tome društvu. Istina, negativno povjesno pamćenje, zločini ratova, nepravde i nasilja porača, kao i mira, uvelike su zasjenile pozitivne strane i mogućnosti ovoga društva i dobrano usporavale pa i zaustavljale njegov napredak. Ljudi čiju viziju svijeta prožima i oplemenjuje vjera u Boga ljubitelja čovjeka, razlike toga svijeta i njegovih društava, između ostaloga, prepoznaju i prihvataju kao izraz i potvrdu Božje dobrote. I to ne samo one nacionale i kulturne razlike nego i vjerske. Prihvatajući i pozitivno uvažavajući vjerske razlike, vjernik ne dokazuje samo spremnost poštovati čovjeka i njegovo dostojanstvo nego potvrđuje vjerodostojnost i autentičnost svoje vjere.

Uz ideološku netrpeljivost, nacionalnu zagriženost i socijalnu isključivost, političku i ekonomsku besperspektivnost kontekst ovog društva je u velikoj mjeri danas opterećen nejasnim i nedorečenim mjestom i ulogom vjere i religije. To je ostavilo i ostavlja previše prostora za ciljano svrstava-

nje vjerskih zajednica i Crkava među čimbenike negativnih naboja.¹⁴ Budući da se zloraba opravdanih razlika posve negativno odražava na svagdašnji život ljudi, sve veći broj građana ove zemlje počinje razlike vjere, pa i samu vjeru, doživljavati kao nešto u sebi negativno. Za razliku od protuvjerskih i protureligijskih fenomena u zapadnoeuropskim sredinama čiji protagonisti odbacuju ideju Boga i transcendencije, u bosansko-hercegovačkom društvu se sve više javljaju protivnici Crkava i vjerskih zajednica koji brane čistoću ideje Boga od onoga što, prema njihovu shvaćanju, čine Crkve i vjerske zajednice.¹⁵ I zbog toga smo, bojim se, sve više pred opasnošću u komunizmu svikle samo izokrenute hipokrizije. Naime, tada se velik broj građana javno ponašao prema vjeri neodređeno, a privatno i u krugu obitelji je živio svoje vjersko uvjerenje. S padom komunizma skoro svi ti ljudi su se javno svrstali među vjernike, ali i zbog gore naznačenih razloga oni sve manje žive prema načelima vjere koju deklarativno isповijedaju.

Sve to zahtijeva pročišćenje mesta i uloge vjere i religije u životu čovjeka i društva. Aktivna uloga Crkve tu ne bi smjela izostati.

4. Šanse i mogućnosti nove evangelizacije

Iz rečenoga proizlazi da je nova evangelizacija u kontekstu bosansko-hercegovačkog društva ne samo moguća i potrebna nego nužna i Crkvi i samome društvu. Da bi se njezin zamah plodno osjetio i pozitivno utjecao i na aktualno stanje ovoga društva, bilo bi, prije svega, nužno da Crkva, a to znači mi, njezini članovi evangeliziramo sebe a onda i svoj odnos prema tome društvu. Jedan od preduvjeta je svakako evanđeoski i saborski odnos prema svijetu. A to znači uvjerenje da je svijet a napose čovjek, uz sve svoje anomalije i devijacije, vrijedan jer ga je Isus Krist otkupio i nudi mu božansku perspektivu. Tko vjeruje u Krista, ne može se distancirati od svijeta!¹⁶

Nova evangelizacija u kontekstu bosansko-hercegovačkog društva ima velike šanse, uz prepostavku određenih i nužnih promjena u shvaćanju i djelovanju same Crkve. Spomenut će samo neke, čini mi se, temeljne zapreke. Neprijeporno je i donekle razumljivo da saborska slika Crkve ne korеспондира s onom u kakvoj živimo mi, i to od njezina vrha do dna i obratno. Bojim se da je duh struktura naše Crkve i odnosi u njima, u mnogo čemu, bli-

¹⁴ „...teško je promišljati religijsko i etičko, kada je u pitanju aktualnost bosansko-hercegovačkog društva, a ne dati za pravo francuskom filozofu Janu Baudrillardu, koji kaže da je zlo potpuno prirodno, dok je postojanje dobra u sferi čuda“. Dino ABAZOVIĆ, *Religija u tranziciji* (Sarajevo: Rabic, 2010.), 8.

¹⁵ „Vjera je ta koja spaja izvana, a razdvaja unutar BiH“. D. ABAZOVIĆ, *Religija u tranziciji*, 10.

¹⁶ „...nema ničega uistinu ljudskoga, a da ne bi našlo odjeka u njihovu (Kristovih učenika) srcu“. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, „Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*“ (Zagreb: KS, 2008.), br. 1.

že tridentinskim nego drugovatikanskim viđenjima Crkve a napose svijeta.¹⁷ Vjera puka je tradicionalna, u smislu da vjernici malo razumiju od onoga što vjeruju, a naučeni su da svoju pripadnost Crkvi shvaćaju i žive na distanciji. Razlog tomu je, dijelom, činjenica da se Drugi vatikanski sabor održavao i provodio dok je naša Crkva bila iza željezne zavjese. Međutim, bojim se da je glavnina težišta na vjekovima stjecanom mentalitetu koji je daleko lakše uočiti nego ga promijeniti. Ali je sigurno da on više ne samo da nije sposoban ponuditi iskorak nego je sve manje i nama samima razumljiv i prihvatljiv, a one „izvana“ odbija. Zato bi međuodnose u crkvenim strukturama i između njih valjalo učiniti transparentnima i prožeti iskrenošću i evanđeoskom jednostavnošću.¹⁸

Koliko god bila pritiskivana činjenicom očite neizvjesnosti, tjeskobno zabrinuta za svoju budućnost, kao da ona sama i sav svijet nisu Božji, i s osjećajem ugroženosti i smrtne zabrinutosti za sebe, Crkva će teško biti znakom nade. A Bog joj je, unatoč svemu, kao i kroz cijelu povijest sačuvao temelj nade. Taj temelj je, ako se smije tako govoriti, opipljivo nazočan u još nepotrošenoj privrženosti i velikoj raspoloživosti preostalog puka. Iako u opadanju, broj svećeničkih i redovničkih zvanja dostatan je za kvalitativan zaokret i snažan zamah i zahvat ove Crkve prema društvu u kojem je Bog poziva biti svjedokom boljega, Njegova svijeta. Specifična zadaća nove evangelizacije bi se, za naše prilike, sastojala u traženju načina kako nepokolebljivu vjeru otaca u razumljivu i prihvatljivu obliku prenijeti na nove generacije.

A da bi taj, po mojemu mišljenju, važan i nimalo lak kvalitativni pozitivni zaokret prema bosanko-hercegovačkome društvu bio moguć i plodan, bilo bi, nadalje, nužno površni politički odnos prema društvu zamijeniti teološkim. U tome smislu Crkva, kao sluškinja spasenja čovjeka i navjestiteljica nade, ne može više društvo niti njegove sastavnice poimati i tretirati ni kao neprijatelje¹⁹ niti kao konkurente, nego kao stvarnost kojoj je poslana i s kojom treba surađivati u svemu što je dobro i na korist čovjeku. Iskreno priznanje da i u ovako sekulariziranome svijetu nije sve samo bolesno i bezbožno, a još važnije da u Crkvi nije sve samo sveto i pobožno, može uroditи drukčijim

17 „Jedan ‘izam’ koji je opet naš unutarnji problem je i klerikalizam. Duhovna vlast zna se izroditи u aroganciju i zatvorenost, a to je velika zapreka novoj evangelizaciji. To je naš ‘izam’ koji one zarobljene drugim ‘izmima’ odbija od Krista. Zatvaranje je loše: ti ljudi utopljeni u bezbožni svijet propadaju bez nove evangelizacije. Dalibor RENIĆ, *Glas Koncila*, 17 (2011.), 9.

18 „Odbacimo intrige, manipulaciju istinom, glumljenu izvanjsku uljuđenost“. Tonino BELLO, *Vegliare nella notte* (Cinisello Balsamo: Edizione San Paolo, 1995.), 10.

„Crkvi treba, očito, više mudrosti, iskrenosti, povjerenja, odgovornosti i ljudskosti, a manje (puno manje) dodvoravanja, brzopletih osuda bližnjih, pokrića za vlastito promaknuće, isticanja i zloporaba.“ Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet* (Sarajevo – Zagreb: Svjetlo Riječi, 2005.), 103.

19 „... ljubiti Boga ne znači nemati povjerenja u svijet. Naprotiv“. Tonino BELLO, *365 finestre aperte sull’eterno* (Leumann: Elledici, 2009.), 253.

odnosom prema svijetu.²⁰ To, međutim, ni u kojem slučaju ne znači identifikaciju koja bi joj onemogućila kritičku slobodu. Zbog prijetećih političkih uvjeta za katolički puk u našoj zemlji Crkva može ne uočiti „opasnost da svoju evanđeosku poruku prilagodi ljudskim zahtjevima i tako je izrodi“ ili „da postane služavkom države i njezinih dnevnih političkih potreba“.²¹

Čovjeku u BiH i društvu u kojem je, kako smo naznačili, stavljen na ozbiljnu kušnju treba evanđeoske istine da mu Bog nudi i jamči spasenje. I to onu vrstu eshatološkog spasenja koja svoje odrednice ima na ovome svijetu i na njega, ne samo teorijski nego posve konkretno pozitivno utječe. Bosansko-hercegovačko društvo i sva njegova aktualna bremenitost mogu i trebaju postati Crkvi izazovom i prilikom da dokaže iscijeliteljsku snagu evanđelja. U tome vidu višenacionalni, višekulturalni i viševjerski karakter ovoga društva ne bismo smjeli promatrati kao opasnost i osiromašenje nego kao izazov i obogaćenje. A taj temeljno evanđeoski pristup valja očitovati empatijom, blizinom i konkretnim djelima prema čovjeku jer je čovjek. Bojim se da je teško naći puno mjesta na kugli zemaljskoj na kojima je ljudima lijek nepatvorenoga evanđelja potreban kao danas u Bosni i Hercegovini! Ali u primjeni toga lijeka način primjene je gotovo jednako važan kao i sam lijek.

Zaključak

Blaženi Ivan Pavao je osjetio potrebu i nadahnuće da pojам nova evangelizacija prvi put spomene u komunističko-ateističkome okružju. Bosansko-hercegovačko društvo je, uz to iznutra razarajuće iskustvo, prošlo i ono ratno. Crkva novu evangelizaciju u kontekstu toga društva može najuspješnije provesti evangelizirajući svoje članove i njihov odnos prema svijetu i ovome društvu. Time će izravno doprinijeti moralnome ozdravljenju i duhovnom uzdignuću samoga društva.

A što to bosansko-hercegovačkome društvu i Crkvi u njemu treba mimo i više od onoga za čim je tragalo i rano kršćanstvo sažimajući cilj svoga djelovanja u „tri osnove Božje poruke: nada života – početak i svršetak naše vjere; pravednost – početak i svršetak suda; ljubav u radosti i veselju – savršenstvo djela pravednosti“²² Prva i sadašnja vremena kršćanstva kao da se nekom nostalgijom dozivaju, a nova evangelizacija bi htjela naučiti od one prve kako snagom staroga evanđelja odgovoriti na izazove novoga poganstva.

Čovjek postmodernog i postmetafizičkog vijeka nije se oglušio samo na ljudske riječi, za koje je shvatio da su, većinom, u službi prevare. Kolateralna šteta ove gluhoće je i nezainteresiranost za navještaj i poruku Božje riječi.

²⁰ „Odnos između Crkve i svijeta ... se ostvaruje kroz četiri uzastopna i dopunjavajuća vjernička čina: upoznavanje svijeta, pomirenje sa svijetom, oprštanje svijetu i ljubav prema svijetu.“ Ž. MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, 114.

²¹ Jakov JUKIĆ, „Nove teorije sociologije religije – izazov našoj vjeri“, *Crkva u svijetu* 26 (1991.), 34.

²² *Pseudobarnabina poslanica* 1,5 u F. X. FUNK, *Patres apostolici* 1,2.

Izvaran fatamorganama, on je u opasnosti umrijeti od egzistencijalne žedi na rubu oaze. Crkva je novom evangelizacijom pozvana vratiti se materijaliziranoj poruci solidarnosti i sveljudske univerzalnosti kroz koju će i gluhi napisati Božju stvarnost.

PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG

KRŠĆANSKO SVJEDOČENJE U MULTIRELIGIJSKOM SVIJETU – PREPORUKE ZA PONAŠANJE

Uvod

Misijsko poslanje spada u bit Crkve. Naviještati riječ Božju i svjedočiti je svijetu temeljno je za svakog kršćanina. U isto vrijeme, potrebno je činiti to prema evanđeoskim načelima, uz puno poštovanje i ljubav prema svim ljudskim bićima.

Svjesni napetosti između pojedinaca i zajednica različitih religijskih uvjerenja, kao i različitih tumačenja kršćanskog svjedočenja, Papinsko vijeće za međureligijski dijalog (PVMD), Svjetsko vijeće Crkava (SVC) i - na poziv SVC-a - Evangelički svjetski savez (ESS) sastajali su se kroz pet godina da razmišljaju i prirede ovaj dokument koji služi kao niz preporuka za ponašanje u kršćanskom svjedočenju diljem svijeta. Cilj ovog dokumenta nije teološka izjava o misijskom poslanju, nego upućivanje praktičnih smjernica u vezi s kršćanskim svjedočenjem u multireligijskom svijetu.

Cilj je ovog dokumenta ohrabriti Crkve, crkvena vijeća i misijske urede u razmišljanju o njihovim sadašnjim postupcima i da upotrijebe preporuke iz ovog dokumenta u priređivanju, gdje je prikladno, vlastitih smjernica za svjedočenje i poslanje među onima koji pripadaju različitim religijama te među onima koji ne isповijedaju nikakvu posebnu vjeru. Nadamo se da će kršćani diljem svijeta proučavati ovaj dokument u svjetlu svojih vlastitih postupaka pri svjedočenju svoje vjere u Krista – riječju i djelima.

Podloga za kršćansko svjedočenje

1. Kršćanima je povlastica i radost obrazlagati nadu koja je u njima te činiti to blago i s poštovanjem (usp. 1 Pt 3,15).
2. Isus Krist je vrhunski svjedok (usp. Iv 18,37). Kršćansko svjedočenje uvijek je dioništvo u Njegovu svjedočenju koje dobiva oblik naviještanja Kraljevstva, služenja bližnjemu i potpunog darivanja samoga sebe, makar taj čin darivanja vodio do križa. Kao što je Otac poslao Sina snagom Duha Svetoga, tako su vjernici poslati da svjedoče riječju i djelovanjem o ljubavi trojediničnog Boga.
3. Primjer i nauk Isusa Krista i prve Crkve trebaju biti uzori kršćanskog poslanja. Kroz dva tisućljeća kršćani su nastojali slijediti Krista dijeleći s drugima radosnu vijest o Božjem kraljevstvu (usp. Lk 4,16-20).
4. Kršćansko svjedočenje u pluralističkom svijetu uključuje zauzimanje za dijalog s ljudima različitih religija i kultura (usp. Dj 17,22-28).

5. U nekim je sredinama živjeti i naviještati evandelje teško, zapriječeno ili čak zabranjeno, ali Krist kršćanima povjerava da vjerno i solidarno nastave svjedočiti o njemu (usp. Mt 28,19-20; Mk 16,14-18; Lk 24,44-48; Iv 20,21; Dj 1,8).
6. Ako se kršćani zalažu neprikladnim metodama vršiti poslanje, služeći se zavaravanjem i sredstvima prisile, izdaju evandelje i mogu drugima nanositi boli. Takva zastranjenja traže pokoru i podsjećaju nas na potrebu trajne Božje milosti (usp. Rim 3,8).
7. Kršćani tvrde, dok su oni odgovorni za svjedočenje o Kristu, da je obraćenje u konačnici djelo Duha Svetoga (usp. Iv 16,7-9; Dj 10,44-47). Oni priznaju da Duh puše tamo gdje hoće, na način koji ne može kontrolirati nijedno ljudsko biće (usp. Iv 3,8).

Načela

Kršćani su pozvani držati se sljedećih načela dok nastoje izvršavati Kristov nalog na prikladan način, posebno u međureligijskom ozračju:

1. *Djelovati u Božjoj ljubavi.* Kršćani vjeruju da je Bog izvor svake ljubavi i stoga su pozvani da u svojem svjedočenju žive životom ljubavi i ljube bližnjega kao samoga sebe (usp. Mt 22,34-40; Iv 14,15).
2. *Naslijedovati Isusa Krista.* U svim vidovima života, a posebice u svojem svjedočenju, kršćani su pozvani da slijede primjer i nauk Isusa Krista dijeleći s drugima Njegovu ljubav, slaveći i časteći Boga Oca u snazi Duha Svetoga (usp. Iv 20,21-23).
3. *Kršćanske vrline.* Kršćani su pozvani ponašati se pošteno, s ljubavlju, milosrdno i ponizno te nadvladavati drskost, podcenjivanje i omalovažavanje (usp. Gal 5,22).
4. *Djela služenja i pravde.* Kršćani su pozvani djelovati pravedno i ljubiti nježno (usp. Mih 6,8). Nadalje su pozvani služiti drugima te postupajući tako, prepoznavati Krista u svojoj najmanjoj braći i sestrama (usp. Mt 25,45). Djela služenja, kao što su osiguravanje školovanja, zdravstvene njegе, karitativnog pomaganja te djela pravde i javne zaštite, sastavni su dio svjedočenja evanđelja. Izrabljivanje siromašnih i potrebitih nema mjesta u kršćanskem djelovanju. Kršćani u svojim djelima usluživanja trebaju raskrinkavati i suzdržavati se od svakog oblika mamljenja, uključujući financijske poticaje i nagrade.
5. *Razabiranje u službama zdravstvene njegе.* Kao sastavni dio svojega svjedočenja evanđelja kršćani vrše zdravstvene službe. Pozvani su da razabiru dok obavljaju te službe, poštujući potpuno ljudsko dostojanstvo te pazeći da ranjivost osoba i njihova potreba za ozdravljenjem ne budu izrabljivani.
6. *Odbacivanje nasilja.* Kršćani su pozvani odbacivati sve oblike nasilja, čak socijalne i psihološke, uključujući zloporabu moći u svojem

svjedočenju. Oni također odbacuju nasilje, nepravednu diskriminaciju ili tlačenje kod bilo koje religijske i sekularne vlasti, uključujući oštećenje ili rušenje bogomolja, svetih simbola i tekstova.

7. *Sloboda religije i vjere.* Religijska sloboda – uključivši pravo na javno ispovijedanje, prakticiranje, širenje i mijenjanje vlastite religije – izvire iz samog dostojanstva ljudske osobe koje se temelji na tome da su sva ljudska bića stvorena na Božju sliku i priliku (usp. Post 1,26). Stoga sva ljudska bića imaju jednaka prava i odgovornosti. Gdje se bilo koja religija upotrebljava za političke svrhe, ili gdje se događa religijski progon, kršćani su pozvani da se proročkim svjedočenjem zauzimaju raskrinkavajući takve pothvate.
8. *Međusobno poštovanje i solidarnost.* Kršćani su pozvani djelovati zajedno sa svima ljudima u međusobnom poštovanju, promicanju pravde, te zalaganju za mir i zajedničko dobro. Međureligijska suradnja je bitna dimenzija takva djelovanja.
9. *Poštovanje svih osoba.* Kršćani priznaju da evanđelje dovodi kulture u pitanje ali i obogaćuje ih. Čak i kad evanđelje dovodi u pitanje neke vidove kulture, kršćani su pozvani na poštovanje svih osoba. Kršćani su također pozvani u vlastitim kulturama razabirati elemente koje evanđelje dovodi u pitanje.
10. *Odricanje od lažnog svjedočenja.* Kršćani trebaju govoriti iskreno i s poštovanjem; trebaju saslušati da bi upoznali i razumjeli vjere i vjerničke prakse drugih te se preporuča da priznaju i poštuju ono što je u njima istinito i dobro. Svaki komentar ili kritički pristup treba iznositi u duhu međusobnog poštovanja, pazеći da ne svjedočimo lažno u vezi s drugim religijama.
11. *Osigurati osobno razabiranje.* Kršćani trebaju priznavati da je mijenjanje osobne religije odlučan korak koji treba biti popraćen dostatnim vremenom za primjерeno razmišljanje i pripravu, u procesu gdje je zagarantirana puna osobna sloboda.
12. *Izgrađivanje međureligijskih odnosa.* Kršćani trebaju nastaviti s izgradnjom odnosa poštovanja i povjerenja s osobama različitih religija tako da omogućuju dublje međusobno razumijevanje, pomirenje i suradnju radi općeg dobra.

Preporuke

Treće savjetovanje, koje su organizirali Svjetsko vijeće Crkava i Papinsko vijeće za međureligijski dijalog u ime Svetе Stolice uz suradnju Evangeličkog svjetskog saveza te uz sudjelovanje delegata veoma širokog kruga kršćanskih vjerničkih obitelji (katolici, pravoslavci, protestanti, evangelici i pentekostalci), nakon što je u duhu ekumenske suradnje marno pripravilo ovaj dokument za razmatranje Crkvama, nacionalnim i regionalnim konfesionalnim tijelima i misijskim organizacijama te osobito onima koji djeluju u

međureligijskom ozračju, **preporuča** da ta tijela:

1. *Prouče pitanja iznesena u ovom dokumentu te ondje gdje je prikladno formuliraju smjernice za ponašanje u vezi s kršćanskim svjedočenjem koje će biti primjenjive u njihovu posebnom ozračju. Gdje je moguće, to treba učiniti ekumenski te uz savjetovanje s predstavnicima drugih religija.*
2. *Izgrađuju odnose poštovanja i povjerenja s osobama svih religija, posebice na institucionalnim razinama, između Crkva i drugih religijskih zajednica zalažući se za trajan međureligijski dijalog kao sastavni dio njihova kršćanskog zauzimanja. U nekim sredinama, gdje su godine napetosti i sukoba prouzročile duboka sumnjičenja i raskid povjerenja među zajednicama i u zajednicama, međureligijski dijalog može pružati novu prigodu za rješavanje sukoba, uspostavu pravde, iscjeljivanje pamćenja, pomirenje i izgradnju mira.*
3. *Potiču kršćane da jačaju vlastiti religijski identitet i vjeru dok produbljuju svoje poznavanje i shvaćanje različitih religija te da to čine također uzimajući u obzir perspektive sljedbenika tih religija. Kršćani trebaju izbjegavati krivo predočavanje vjere i prakse kod sljedbenika drukčijih religija.*
4. *Surađuju s drugim religijskim zajednicama zauzimajući se interreligijski u promicanju pravde i općeg dobra, gdjegod je to moguće, iskazujući solidarnost s osobama koje su u situaciji sukoba.*
5. *Pozivaju svoje vlade na osiguravanje primjerenog i sveobuhvatnog poštovanja religijske slobode, uviđajući da se u mnogim državama religijskim institucijama i osobama prijeći vršenje njihova poslanja.*
6. *Mole za svoje bližnje i njihovu dobrobit uviđajući da je molitva sastavni dio ovoga što jesmo i što činimo, kao i Kristova poslanja.*

Dodatak: nastanak dokumenta

1. U današnjem svijetu raste suradnja među kršćanima te među kršćanima i sljedbenicima drugih religija. Papinsko vijeće za međureligijski dijalog (PVMD) u ime Svetе Stolice i Program Svjetskog vijeća Crkava za međureligijski dijalog i suradnju (SVC-MRDS) stekli su iskustvo takve suradnje. Primjeri tema na kojima su u prošlosti surađivali PVMD i MRDS su: međureligijski brak (1994.-1997.), međureliгиjska molitva (1997.-1998.) i afrička religioznost (2000.-2004.). Ovaj dokument je plod njihove suradnje.
2. U današnjem svijetu rastu međureliгиjske napetosti, uključujući nasilje i gubitak ljudskih života. Politika, ekonomija i drugi faktori igraju određenu ulogu u tim napetostima. Kršćani su također ponekad uključeni u te sukobe, namjerno ili nenamjerno, kao oni koji su progonjeni ili kao oni koji sudjeluju u nasilju. Kao odgovor

na to PVMD i MRDS odlučili su obraditi ta pitanja u zajedničkom procesu pripremajući svima prihvatljive preporuke za ponašanje u kršćanskom svjedočenju. SVC-MRDS pozvalo je Evangelički svjetski savez (ESS) da se uključi u ovaj proces i oni su to učinili s radošću.

3. Na početku su održana dva savjetovanja: prvo u mjestu Larianu, Italija, od 12. do 18. svibnja 2006. pod naslovom „Tvrdimo, dok svatko ima pravo pozivati druge na razumijevanje svoje vjere, da to ne smije biti vršeno kršenjem pravâ drugih i njihove religiozne osjetljivosti. Sloboda religije traži od nas jednakost u nezaobilaznoj odgovornosti da poštujemo vjeru drukčiju od naše te da je nikada ne ocrnjujemo, klevećemo niti iskriviljujemo u svrhu isticanja superiornosti naše vjere“.
4. Drugo međukršćansko savjetovanje održano je u gradu Toulouseu, Francuska, od 8. do 12. kolovoza 2007. kao razmišljanje o istim ovim pitanjima. Temeljito smo raspravljali o pitanjima: *obitelj i zajednica, poštovanje drugih, ekonomija, tržište i suparništvo te nasilje i politika*. Pastoralna i misijska pitanja u vezi s tim temama postala su podloga za teološko razmišljanje i za načela koja smo iznijeli u ovom dokumentu. Svako je pitanje važno za sebe te zaslužuje više pozornosti od ove koju smo joj posvetili u ovim preporukama.
5. Sudionici trećeg (međukršćanskog) savjetovanja sastali su se u Bangkoku, Tajland, od 25. do 28. siječnja 2011. te usvojili zaključni oblik ovog dokumenta.

Napomena prevoditelja: Papinsko vijeće za međureligijski dijalog objavilo je ovaj dokument 28. lipnja 2011. Zainteresirani mogu naći engleski izvornik i službene prijevode na velike jezike na internetskoj adresi Vatikana.

(S engleskog preveo: Mato Zovkić)

PSIHOLOG KAO NAVJESTITELJ BOŽJE RIJEČI

Mijo NIKIĆ, *Očima psihologa teologa*, Znak biskup Josip Lang, Zagreb, 2011., 296 str.

Kada čitatelj uzme u ruke neku knjigu prvi put, nastoji steći prve spoznaje o njoj tako što je na brzinu prelista. U vezi s knjigom *Očima psihologa teologa* Mije Nikića odmah me je obradovala činjenica što ima dva kazala: *Kazalo imena* (str. 276-278) i *Kazalo pojmove* (str. 279-296). Bonaventura Duda je znao reći da čitatelj, tijekom čitanja knjige, treba napisati i svoje vlastito kazalo. Ja sam priredio *Kazalo biblijskih navoda* koje mi je dobro došlo za ovaj kratki osvrt na knjigu s biblijskog gledišta. Rado ga ustupam za sljedeće izdanje ove vrijedne knjige. Drugo njezino izdanje, uvjeren sam, brzo ćemo doživjeti.

Na početku knjige *Očima psihologa teologa*, na čak 5 stranica, nalazi se detaljan sadržaj knjige (str. 4-8). Predgovor (str. 9-11), odmah nakon toga, napisao je p. Mirko Nikolić, glavni urednik *Glasnika Srca Isusova i Marijina*, koji čitatelja s ponosom informira da su članci ove knjige objavljivani u tom časopisu u razdoblju od čak deset godina (2001.-2011.). Zatim sam autor na jednoj stranici (str. 12) donosi biblijski citat iz Mudr 9,10-11 i uokvirenu intri-

gantnu posvetu svoje knjige. Posvetio ju je Osobi koja ga je najviše „izranila“ i koja ga najviše voli.

Između tih pripremnih dijelova i spomenutih kazala (str. 13-275) smješteno je raskošno zdanje knjige od 118 članaka, svojevrsnih meditacija. Članci su raspoređeni u 18 tematskih cjelina, poglavla. Da bi čitatelj mogao barem naslutiti raskoš ove knjige, navodim naslove tih poglavla i samo broj meditacija u svakom pojedinom poglavlju:

I. Bog - Najveća ljubav (6 meditacija); II. Isus Krist - Jedini Spasitelj (8 meditacija); III. Duh Sveti - Branitelj i Tješitelj (5 meditacija); IV. Božić - Bog s nama (4 meditacije); V. Uskrs - Isusova pobjeda (3 meditacije); VI. Čovjek - Velika tajna (7 meditacija); Vjera - Sila koja pobijeđuje svijet (8 meditacija); VIII. Nada - Zadnja umire (5 meditacija); IX. Ljubav - Ostaje zauvijek (9 meditacija); X. Smrt nema zadnju riječ (4 meditacije); XI. Po križu do svjetla i radosti (5 meditacija); XII. Istina - Oslobođa i pobijeđuje (5 meditacija); XIII. Molitva - Druženje s Bogom (3 meditacije); XIV. Sloboda - Dar Božji (5 meditacija); XV. Obraćenje - Novo rođenje (7 meditacija); XVI. Emocionalna inteligencija (13 meditacija); XVII. Psihologija - Psihoterapija (8 meditacija); XVIII. Život (13 meditacija). Meditacije, članci prvih 15 cjelina (poglavlja) temelje se na teologiji, a u trima posljednjim poglavljima pre-

težno na psihologiji. Time je sasvim opravdan naslov knjige *Očima psihologa teologa* u kojem bi se ipak mogao zamijeniti redoslijed dviju znanosti u naslovu tako da bi se knjiga mogla nazvati *Očima teologa psihologa*. Međutim, ne treba na tome inzistirati jer u svakom teološkom dijelu ove knjige imamo psihologije i u svakom psihološkom dijelu ima teologije.

Mijo Nikić, hrvatski i internacionalni pisac (naime, uz hrvatski on objavljuje na barem još dva jezika), svoju knjigu *Očima psihologa teologa*, protkao je, i svojstveno gradio, na biblijskim tekstovima iz Staroga i Novoga zavjeta. Prepostavlja sam, a onda sam se provjerom i uvjerio, da rado otvara spise Ljubljenog učenika. Ipak, između svih biblijskih pisaca, najčešće se druži s tekstovima Apostola naroda. Pavao je u svoje vrijeme poznavao i doživljavao u živo teškoće i pitanja svojih suvremenika i u konkretnosti ondašnje stvarnosti odgovarao je na ta pitanja otvoreno i jasno. Ta je činjenica očito razlog što se naš autor lako prepoznaće u Pavlovim tekstovima.

Pisac knjige *Očima psihologa teologa*, uporabom biblijskih tekstova, nije imao namjeru nastupiti kao profesionalni egzeget. Ne primjenjuje na biblijske citate suvremene egzegetske metode i pristupe, ne pokušava, primjerice, otkriti u njima neki ili sva četiri smisla na patristički način...

U svojem iznošenju biblijske poruke, on prepostavlja cijeli taj znanstveni proces.

Poneki od 118 članaka u 18 tematskih cjelina ove knjige ima već u naslovu biblijski tekst (npr. str. 13), no moju pozornost zaukupile su dvije njegove karakteristične uporabe biblijskih teksta.

Prvi način bih nazvao anticipiranim biblijskim izlaganjem. Autor naime najprije izlaže aktualizirani smisao nekog od biblijskih tekstova, a tek na završetku to svoje izlaganje *okruni* izravnim i preciznim navođenjem samoga teksta.

Drugi način odnosi se na ona izlaganja u kojima autor prepostavlja biblijski sadržaj, u biblijskom smislu teku njegova tumačenja, ali čini da ti biblijski tekstovi ostanu samo implicitno prisutni u tekstu. Čitatelj, kojega pisac cijeni i ima u njega povjerenja, lako će detektirati o kojem je biblijskim tekstovima riječ.

Autoru knjige *Očima psihologa teologa*, već iskusnom piscu, bliska je semantika riječi, pokazuje izrazitu lakoću i spontanost u semiotici tkiva svake svoje meditacije. S gledišta hermeneutike riječi, biblijske, Božje riječi, egzeget će možda tu i tamo zastati zbog poneke antropomorfističke sintagme (usp. str. 19). No, kako će „*homo loquens*“ (J. G. Herder) drukčije govoriti o Bogu ako ne na „ljudski način“. Uostalom i sam

je Bog tako progovorio, kako kaže dogmatska konstitucija o božanskoj objavi *Dei Verbum* (usp. DV 12).

Naslov knjige *Očima psihologa teologa* podsjeća čitatelja da će u knjizi, uz puno teologije, naći obilje materijala iz psihologije. Piscu, međutim, nije bio cilj prirediti za svojega čitatelja razne informacije iz tih dviju znanosti. Obje te znanosti, i psihologija i teologija, koje on profesionalno poznaje, njemu su u stvari samo sredstvo u ovoj knjizi. Služeći se njima, on želi pripremiti svojega čitatelja da postane zapravo otvoren i spreman za izlječiteljsku Božju riječ.

Prema jednoj noveli, pitali su nekog rabina: „A gdje je Božja riječ? Je li ona na nebu s anđelima? Ili je u svitku...?“ Odgovorio je: „Božja riječ živi u govoru onoga koji o njoj poučava i već u srcu osobe koja o njoj želi čuti“.

Paul Ricoeur pak tvrdi da stvarnoga autora pisanog djela čitatelj može susresti jedino u tekstu samoga djela. Pod tim vidom parafraziram dio maloprije navedenih rabinovih riječi. Božja riječ boravi u govoru, tj. u tekstu ove knjige. Božja riječ se ne vraća k Bogu bez ploda, kako piše prorok Izaija (usp. Iz 55,10-11). A sam pisac knjige *Očima psihologa teologa*, Mijo Nikić, jest u njoj teolog, jest psiholog, ali, barem ja tako mislim: više nego teolog, važnije nego psiholog, u ovoj svojoj knjizi

on je navjestitelj, navjestitelj Božje riječi.

Pero Vidović

RAZMIŠLJANJE O BOGU U VREMENU POSTMODERNIZMA

Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija: refleksija o raspravi oko Boga*, Naklada Ljevak, Zagreb 2010, 181. str.

Terry Eagleton je autor koji nije nepoznat našem, balkanskom čitateljskom populu. On je britanski profesor koji već niz desetljeća predaje književnost na sveučilištima u Velikoj Britaniji. Njegovo najnovije djelo, koje je objavljeno u Zagrebu *Razum, vjera i revolucija*, djelo je iz religiologije, a nije proizašlo iz pera teologa. Ova disciplina je umnogome nepoznata na našem govornom području jer obuhvaća multidisciplinarni pristup proučavanju religije, pri čemu takovrstan način proučavanja polazi izvana, te se vlastito vjersko uvjerenje ostavlja po strani. Eagleton, iako je formalno teoretičar književnosti, upustio se i u pustolovinu pisanja o religiji. Do sada su objavljene njegove sljedeće knjige na našem jeziku: *Književna teorija* (SNL, 1987.), *Ideja kulture* (Jesenški i Turk, 2002.), *Teorija i nakon nje* (Algoritam, 2005.), *Sveti teror* (Jesenški i Turk, 2006.) i *Smisao*

života (Jesenski i Turk, 2008.).

Djelo *Razum, vjera i revolucija* sastoji se od Predgovora, nakon kojeg slijede četiri iscrpna poglavlja, a na kraju knjige stoji Kazalo.

Prvo poglavlje knjige naslovljeno je znakovitim naslovom *Šljam Zemlje*. Autor kroz cijelokupnu knjigu suprotstavlja dva djebla - *Bog nije velik*, Christophera Hitchensa i *Iluzija o Bogu*, Richarda Dawkinsa - te izravno kritizira njihove teorije o teologiji, potrebi vjere u vremenu liberalizma, politici, te odnosu religije i znanosti. Vjera i znanost se međusobno ne isključuju, nego su to dvije različite potrage, ne govore često o istoj vrsti stvari, pa su zato ponekad u suprotnosti. Vjera danas nudi svrhu, jer svjedoci smo jurnjave za bogatstvom i uživanjem, koji su svrha samima sebi, zaključuje autor. Transcendentnog Boga zamjenjujemo „svemogućim čovjekom“, koji postaje središtem svijeta. Vjera nam je potrebna u ovom bezbožnom vremenu jer nudi nadu, kada je moral, vjerenje u Vrhovno biće postalo dosadno i nepotrebno. Zanimljiva je autorova tvrdnja kako je Bog sa svojom slobodom izvor ateizma i vjere jer nam je omogućio da ga prihvatimo ili odbacimo.

Eagleton jako potencira ljubav koju propagira kršćanstvo, jer Bog voli svakog muškarca i ženu bez obzira na njihovu moralnu izopačenost i grijehu. Od njih se

samo traži da vjeruju. Zanimljiva je kritika kršćanstva i Isusa kao ne-heroja, nekoga tko ne treba ovaj svijet, tko je apolitičan, ali ga opravdava stavom da je smak svijeta očekivao svaki čas. Isus je, kako autor kaže, imao pogrešan smisao za povijest. Ipak, kršćanstvo nudi spasenje jer je izgradilo koncept svakidašnjeg života. Vjerovati ne znači samo prisustvovati obredima, nego posjetiti bolesnika, nahraniti siromaha, zaštiti jadnika, i to je ono čega svaki kršćanin treba biti svjestan.

Samoodricanje je put k spasenju, ali samo ako vodi k ostvarenju većih ciljeva. Zanimljiv je njegov stav o celibatu: „Celibat nije neprijateljski nastrojen spram spolnosti. Celibat je žrtva, odricanje, a žrtva znači napuštanje nečega što držite dragocjenim. Celibat je revolucionarna opcija, jer je njegova svrha postizanje obilnijeg života...“ (Eagleton, str. 33). Terry svim snagama zagovara religiju, ali onaku kakva je u osnovi i što zagovara, i stoji na strani milijuna muslimana čiju vjeru nakon 11. rujna kleveću rasisti Zapada. Rasizam je iznova stekao intelektualni ugled. Kao rezultat brutalnog kapitalizma, koji ne treba vjeru, javlja se pokret New Agea, koji nudi duhovno utočište bogatim pojedincima. Njegovi sljedbenici su skloni nerealnosti, jer kako kaže Terry: „Novac stvara nerealnost.“ No, taj pokret ne nudi rješenje, niti ideju

da se nešto promijeni, ne uključuje mase. S druge strane, tu su pokreti islamskog radikalizma i kršćanskog fundamentalizma koji su pokreti masa, nastoje promijeniti svijet, ne odbacuju modernitet, nego samo ono što je u njemu i samo štetno, npr. kemijski rat. Na kraju poglavlja autor zaključuje da je religija danas u usponu i da bitno određuje naše doba.

Nakon prethodnog poglavlja slijedi drugo poglavlje naslovljeno *Izdana revolucija*. Ovdje autor otkriva da su oni koji o religiji raspravljaju, njezini najveći neznaci, što se odnosi na dvojac Ditchens, kako on slobodno naziva Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa. „Ditchens na temu teologije je poput nekoga tko polaže pravo na naslov književnog kritičara time što komentira kako u romanu ima lijepih dijelova, a isto tako ima i nekih zastrašujućih, a na kraju sve je jako tužno.“ Iz navedenog citata se razotkriva duhoviti prikaz ovih teških stavova o religiji, politici, liberalizmu, liberalnom načinu življenja. Dalje autor smatra da u djelu *Bog nije velik*, postoji opsežan opus krivotvorenog kršćanstva i slobodnog izokretanja povijesti, kao na primjer teza da Židovi nisu nikako mogli lutati pustinjom 40 godina. Terry krivi kršćansku vjeru zbog postojanja ovakvih njezinih kritičara, zbog toga što je postala vjerom imućnih, ne mari zbog podjele na siromašne i bogate,

što jadikuje nad smrću zametka, ali ne mari zbog ubijene djece u Iraku.

U nastavku kritizira politiku SAD-a spram ostatka svijeta, s posebnim osvrtom na zemlje Istoka. Jedino što populus traži od ove svjetske sile jest sekularna pravda, koja će nadjačati religijski teror. U knjizi stoji: „Islamisti naprosto ne vjeruju da će im zapadni zakon...ikada donijeti pravdu.“ (Eagleton, str. 108) Ili: „...Bez golemog koncentracijskog logora poznatog kao Pojas Gaze, nije nemoguće da bi tornjevi Blizanci i dalje stajali na svome mjestu.“ (Eagleton, str. 110) Autor kao iz bunta govori o nedostacima današnjeg kršćanskog društva, ne govori o esencijalnoj kršćanskoj vjeri.

Sljedeće poglavlje nosi naziv *Vjera i razum*. Stav današnjih liberala da je vjera u potpunosti lišena razuma potaknuo je autora da napiše ovo iscrpljeno poglavlje i da jednom zauvijek odgovori na sva škakljiva pitanja suodnosa vjeronamjena i razuma. On smatra: „Vjera, bilo kakva vjera, nije stvar izbora. Često sebe zateknemo kako vjerujemo u nešto prije no što svjesno odlučimo. Riječ je o tome da smo predodređeni da vjerujemo i da tome nismo u mogućnosti da umaknemo.“ (Eagleton, str. 139) Pohvalno je da Eagleton uočava jedan specifičan problem vezan uz odnos vjere i znanja, koji se već stoljećima sveprožima kroz

povijest teologije i filozofije. Vjera i razumno znanje su neupitno povezani, jer ne bi imalo smisla mahati prikupljenim dokazima o nekoj stvari ako ne vjerujemo u one koji su ih skupili, ako nemašmo kriterije toga što vrijedi kao pouzdan dokaz, a to je pitanje vjere. Ipak, autor veli sljedeće: „Čitavo pitanje vjere i znanja, kudikamo je složenije nego što slute racionalisti.“ (Eagleton, str. 119) Na pitanje da liberali ne vjeruju ničemu što vrijeda zdrav razum te da je svaka vjera slijepa, odgovara kako takvi pojedinci odbacuju čak i svoju osobnu vjeru, kao što je vjera u ljudsku slobodu, gnušanje prema političkim tiranima... Na kraju Eagleton zaključuje da se znanost, ma koliko poricala, služi određenim člancima vjere, kao i svaki drugi oblik spoznaje. Ovo priznaju postmoderni skeptici i ateisti jer ne postoji samo religiozno vjerovanje.

Kultura i barbarstvo naslov je posljednjeg poglavlja ove knjige u kojem nas autor podsjeća zašto u XXI. stoljeću dolazi do reaffirmacije vjere u profanom svijetu te govori o zbivanjima na tom polju nakon 11. rujna. Poхvalno je što Eagleton objašnjava da radikalni islamski pokreti, koji su postali eufemizmom za terorizam ovoga doba, nisu motivirani toliko vjerom koliko politikom, a da islamisti znaju iznimno malo o vlastitoj vjeri.

Određenje današnjeg libe-

ralnog društva je tzv. „kreativna ravnodušnost spram onoga u što ljudi zapravo vjeruju“, odnosno da ljudima treba omogućiti da se slobodno drže svojih uvjerenja i u tome im ne smetati.

U djelu biva kritiziran liberalni način življenja, koji je u suprotnosti s humanim načinom. Također je na stranicama ovog djela sveprisutna kritika licemjerno-dvoličnog Zapadnog svijeta u kojem se propovijedaju jedne vrijednosti, a živi se u potpuno drukčijim načinom življenja. Terry Eagleton kritizira već davno uočene probleme suvremenog čovjeka, a to su materijalizam i individualizam.

Negativna strana knjige ogleda se u preteškoj osudi Zapadnog čovjeka jer i među zapadnjacima, kojima pripada i Eagleton, ima iznimno dobrih, humanih ljudi te na toj strani svijeta uistinu postoji društveno-pravni sustav koji umnogome dobro funkcioniра, ali je, ipak, duhovno drukčiji od onog u ostatku svijeta. No, bitno je poznavati razloge takva njegova stava, koji su bitno određeni nakon 11. rujna.

No, mnogo je pozitivnih stvari koje možemo pronaći u ovom djelu. Autor je na strani vjere kroz cijelu knjigu i obećava da će ju braniti svim snagama, jer u vremenu u kojem živimo intelektualci čine mnogo da ju marginaliziraju. Pozitivan je duh kojom knjiga zrači jer prožeta je ironičnim i duhovi-

tim pristupom spram teorija onih koji vjeru napadaju, a Boga isključuju iz dimenzija profanog svijeta. On jednostavno kaže da takvi ljudi nisu dovoljno kvalificirani da bi pisali ili govorili o Bogu. Nemoguće da knjiga ostavi čitaoca ravnodušnim. Nekoga će možda i razbjesniti, mnoge nasmijati, ali općeniti će dojam biti pozitivan.

Ova knjiga je izvrstan prijevod s engleskog jezika koji je načinio Dinko Telećan. No, Eagletonov jezik u knjizi oscilira, pa je tako sveprisutan znanstveni jezik, uz povremenu uporabu jednom intelektualcu veoma nedoličnih riječi, koje su iznimno vulgarne, te ne zaslužuju prisutnost na stranicama teksta.

Ova knjiga je uglavnom pisana na fonu analitičke filozofije, čiji je utemeljitelj znameniti filozof Ludwig Wittgenstein, na kojega se Terry Eagelton nerijetko poziva. Ta struja u filozofiji sveprisutna je i u teologiji i religiologiji, što je vidljivo iz sadržaja ove knjige.

Nužno je istaknuti da ovo djelo nije prvo ove vrste na hrvatskom jeziku. Do sada je o ovoj problematici pisao sada već po-kojni Željko Mardešić, i to posebno u njegova dva posljednja djeła *Lice i maske svetog* i *Rascjep u svetome*. Osim Jukića, danas na hrvatskom govornom području za ovu tematiku imamo mladog i nadarenog profesora Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu dr. Tončija Matulića, u čijem je no-

vijem djelu *Metamorfoze kulture*, Glas koncila, Zagreb, 2009. podrobno obrađena tematika kojom se Eagleton bavi, i to na puno zavidnjem i dubljem nivou. Inače to Matulićevi djelo već je doživjelo dva izdanja. Također, tu su i djela dr. Adnana Silajdžića *Musliman u Traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka i El Kalem, Sarajevo, 2006. i *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Fakultet islamskih nauka i El Kalem, Sarajevo, 2006. gdje je također, iznimno dobro razmatrana potonja tematika. Djelo Terryja Eagletona *Razum vjera i revolucija* uopće nije novina u našim religiološkim i teološkim krugovima, no svakako možemo naglasiti da može itekako poslužiti studentima religiologije, teologije, filozofije u njihovu studiju i kritičkom promatranju.

Knjigu je izdala Izdavačka kuća Ljevak iz Zagreba u ožujku 2010. godine. Djelo je originalno napisano na engleskom jeziku *Reason faith and revolution, Reflections on the God debate*, 2009. godine. Knjiga sadržava do 181 stranicu i 70 podrubnih bilježaka.

Orhan Jašić i Šejla Mujić

SMRT ILI ŽIVOT: „JA DOBIVAM U SVAKOM SLUČAJU“

Božo ODOBAŠIĆ i drugi, *Volim ljude. Spomen na mons. Marka Josipovića*, Vrhbosanska nadbiskupija – HKD Napredak, Sarajevo, 2010., 194 str.

U nekoliko sljedećih stranica bit će riječi najprije o životu i radu prof. Marka Josipovića, te o spomen-knjizi o njemu *Volim ljude* - kao svojevrsnoj komemoraciji.

„Ovdje ja, eto mene odmah“ - tako su započinjali česti telefonski večernji pozivi koje je mons. Josipović upućivao iz Kaptola u Bogosloviju. I doista, za nekoliko minuta započinjali bi razgovori o brojnim temama. I uvijek je nedostajalo vremena. Kada su nakon osmog svibnja 2009. telefonski pozivi prestali, još uvijek smo gledali u vrata: kad će se pojaviti poznati nasmijani lik, ali – mrtvi ne govore.

Tko je imao priliku češće razgovarati, a osobito živjeti uz Marka Josipovića, mogao je čuti njegovu omiljenu frazu „Volim ljude“, a da to za njega nije bila samo obična fraza nego dnevno potvrđivana stvarnost. Bile su to dvije riječi koje vjerojatno najbolje ocrtavaju njegov odnos prema drugima. Bio je to stav koji je izvirao iz iskrenih dubina osjećaja i pretvarao se u životno ponašanje. I svi su to osjećali. Zato je valjda

najtočniji i najbliže istini podnaslov knjige *Volim ljude. Spomen na mons. Marka Josipovića*.

Između 1948. i 2009. godine stoji 60 godina njegova osmišljena života i ustrajnoga rada da bi iza sebe ostavio tragove vrijedne poštovanja. Mnogima su njegovi životni podaci poznati, ali prisjetimo ih se bar u osnovnim crtama. Rodni Gornji Kladari, škola u Modrići koja mu je i župa, te položena matura 1967. godine na zagrebačkoj klasičnoj gimnaziji, bila su mjesta formacije, da bi potom započeo studij filozofije i teologije u Đakovu i završio u Sarajevu. Nakon ređenja 1973. u Prozoru, nalazimo ga u Travniku kao kapelana, te je nakon dvije godine osvanuo u Rimu na *Gregorijani*, najstarijem rimskom sveučilištu iz 1553. g., *Collegium Romanum*, kako je na početku nazvano, a potom na *Angelicumu* gdje postiže doktorat iz filozofije 1985., tri godine nakon što je pozvan u Sarajevo.

A sarajevska Teologija je prof. Josipovića željno očekivala na kojoj je preko 27 godina predavao filozofske predmete (1982.-2009.). U međuvremenu je uz predavanja obavljao i brojne druge funkcije koje su ga iscrpljivale, jer on ništa nije radio polovično. Spomenimo bar neke njegove uloge: rektor Bogoslovije između 1993. i 1996., a potom nakon razdvajanja Teologije od Sjemeništa i dekan Teologije u dva izbora, 1996.-2006. Bio

je član Središnje uprave Napretka kao i zauzeti član Vrhbosanskoga kaptola. Kada je nakon povratka „ratne“ teologije iz Bola na Braču (zbog rata), pokrenut 1997. godine časopis teologije *Vrhbosnensis*, do čega mu je bilo osobito stalo, bio je glavni urednik kroz više od 11 godina; ne samo urednik nego i korektor i popravljač tekstova, bilješki, literature, i bankar koji je nalazio novac i isplaćivao troškove tiskanja. Sve je to dodatno plaćao čestim noćnim radom dočekujući zorу za radnim stolom i ne štedeći zdravlje. Urednik je niza *Radovi* i brojnih drugih izdanja kojima se Teologija danas može ponositi. Josipovićev rad oko izdavačke djelatnosti, na Teologiji nije prolazio bez problema pa i opstrukcija, osobito u posljednje vrijeme njegova života. Uza sve to, autor je ili urednik mnogih knjiga i članaka; sudionik na znanstvenim susretima u BiH i u inozemstvu te suradnik u istraživanju *Hrvatske filozofske baštine*. Josipovićeva opsežna bibliografija nalazi se na kraju knjige *Volim ljude i Philosophia perennis* (prir. Željko Pavić).

Od drugih aktivnosti valja navesti i to da je bio prvi postulator u postupku beatifikacije Drinskih mučenica i nadbiskupa Stadlera. Ne možemo ne spomenuti ni Josipovićev uloženi veliki trud oko pripremanja Teologije za podizanje na razinu fakulteta, što je uglavnom i priveo kraju, ali

nije dočekao. I pritom je doživljavao nerazumijevanja, jer su svi znali što bi trebalo uraditi, ali je to on uradio. Njegovo uzdignuće na čast počasnog prelata pape Ivana Pavla II. nije bilo slučajno.

Bolest je međutim činila svoje. Nakon nekoliko operacija u Aachenu i Sarajevu te višegodišnjeg vidnog oporavka nakon liječenja, doživljava nove zdravstvene probleme. Dogovoren je za 8. svibnja 2009. i prijevoz posebnim vozilom iz Njemačke, uz liječničku pratnju, na daljnje liječenje u grad Aachen, ali je toga dana preminuo. Pokopan je u Gornjim Kladarima tri dana kasnije, 11. svibnja. Bio je to dostojan oproštaj od čovjeka kojega se nije moglo ne poštovati.

Spomen-knjiga o njemu, *Volim ljude*, odražava mali dio uvida u život i oproštaj od mons. Josipovića. Izdavači su Vrhbosanska nadbiskupija i HKD Napredak, godine 2010. Iako se na početku knjige nalaze imena trojice priređivača, mora se priznati da je glavni dio posla obavio prof. Odo Bašić. Ono što odmah upada u oči, jesu brojne fotografije u knjizi koje neposredno upotpunjaju tekstove i govore o opisanim činjenicama. Ima ih ravno stotinu; moglo ih je biti i više i manje, ali fotografije se rado gledaju jer osim teksta ljudi obično vole i vizualne pokazatelje opisa.

Na nepunih 200 stranica, knjiga je podijeljena u osam dije-

lova ili poglavlja; osim predgovora i kratkog životopisa, tu se nalazi: oproštaj u Sarajevu, sprovod u Gornjim Kladarima, komemoracije, sjećanja, izrazi sućuti, biobiografija, drugi o Marku te život kroz fotografije.

Ova je knjiga spomen na život i smrt. Na sprovodnoj misi u sarajevskoj sjemenišnoj crkvi, šest je govornika isticalo pokojnikov zanosan, ustrajan i radostan život koji je utkao u vrhbosansku Crkvu; spominjana je zahvalnost za zauzeti rad, a osobito stvaranje atmosfere zajedništva s drugima. Govorili su o njegovoj energiji koju je ulagao u rješavanje konfliktata, o ponosu koji je pokazivao pazeći i na to da nikoga ne uvrijedi, a da pritom rekne što treba reći. Sa zahvalnošću su govorili o „odgovornosti prema svemu što mu je bilo povjerenovo“ (s. 33.), o prijateljstvu, doprinisu u radu na Teologiji i Nadbiskupiji. Jedan je govornik istakao pokojnikov ponos na Bogosloviju i pritom dodao: „Kad te već ne ispraćamo iz katedrale, mi smo ponosni da Te ispraćamo iz ove naše sjemenišne crkve“ (38). Drugi je naglasio kako je „svjedočio vedrinu nad našim uskoćama i tom vedrinom oslobođao i ... pobjeđivao: od bolesti, stereotipa, straha, zaledenih ljudskih odnosa“ (39).

Oproštajne govore u G. Kladarima izrekli su: modrički župnik Kopić, kard. Puljić, biskup mons. Komarica, zatim dugogo-

dišnji prijatelj svećenik iz Aache-na Heribert August, profesori Aračić iz Đakova, te Topić i Odo-bašić iz Sarajeva. Opet je naglašena zahvalnost pokojniku, isticana je njegova želja počivati u Posavskoj grudi. Kasnije je održano i pet komemoracija ili misa zadušnica: u Sarajevu, Mostaru i Aachenu. Priloge svojih sjećanja napisali su za knjigu prof. Zovkić te prof. Željko Pavić koji je naglasio kako se pokojnik nije žalio na bolest, pa kaže: „Marko Josipović nikada nije bio bolestan – uvijek je bio zdrav, za razliku od nas mnogih“ (121). Samo pismeno poslanih sućuti bilo je 38 iz BiH, Hrvatske, Njemačke, Italije, Australije, Ugande. Župljani jedne župe zahvaljuju pokojniku što je rješavao njihove župne probleme te daju: „Žao nam je ako su naši problemi negativno djelovali na njegovo zdravlje. Molimo oprost od Boga i crkvene zajednice“ (145).

Na život, smrt i sahranu osvrnuli su se i neke novine, časopisi i internetske stranice. Samo dvije od izjava: Otišao je svećenik kojega su svi voljeli; i druga: bio je skroman, radin, strpljiv, ne sklon isticanju (165/166). - Njegovom smrću, ljudi su zaista bili iznenadjeni i ožalošćeni.

Mi o drugima lijepo govorimo obično nakon smrti. Tada netko plače, netko pokojnika hvali, drugi mu zahvaljuju na primljenoj pomoći. Nasreću, uglavnom brzo zaboravimo nesporazume ili

uvrede s jedne i druge strane, sjećamo se samo lijepih i radosnih trenutaka. Zato je valjda i nastala poznata izreka: *De mortuis nil nisi bene* – o pokojnima samo dobro. Samo anđeli i pokojnici ne grieše. Dakako, i pokojni je Marko za života imao svojih ljudskih slabosti i nedostataka, ali se ništa od toga ne može pripisati njegovoj zlobi ili gajenju nekih loših i promišljanih osjećaja; bili su to trenuci koji su brzo pali u zaborav. Takvim su ga doživljavali svi koji su ga poznivali.

Za kraj, mora se spomenuti jedna njegova tipična i zadivljujuća izjava. Izgovorio ju je u Aachenu, između dviju operacija. Evo što je rekao: „Ja dobivam u svakom slučaju. Ako budem smio još malo ostati u ovom životu, dobivam život s vama u ovom lijepom svijetu i mojim obljeđenim poslovima. Ako bih umro, tada se nadam dobiti vječni život. Što me, dakle, može prestrašiti?“ (92, 94). Uz tako duboku vjeru, svaki je komentar suvišan.

Životna svjeća Marka Josipovića se ugasila u 61. godini života i 36. svećeničkog služenja, ali titraji plamena te svijeće ostali su i dalje prisutni. Prisutni su prije svega među onima prema kojima je gajio nepatvoreno i nemamjeno prijateljstvo. Oni pak koji Marka Josipovića nisu dublje poznivali, moći će dijelove odsjaja njegova duha i tragove njegove duše naći zabilježene u brojnim

tekstovima, njegovim i o njemu. I u dvjema knjigama: *Volum ljudi* i *Philosophia perennis*.

Tomislav Jozic

ZBIRKA ČLANAKA O JAKOVLJEVOJ POSLANICI

Mato ZOVKIĆ, *Jakovljeva poslanica u Bibliji i Crkvi*, Hrvatsko biblijsko društvo – Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb – Sarajevo, 2011., 312 str.

Pojavljivanje nove knjige prof. dr. Mate Zovkića nije nikakva novost. Ovo je samo jedna u nizu knjiga ovog marljivog i vrsnog bibličara (da budem precizan radi se o 17. knjizi).

Knjiga je plod dugogodišnjeg rada i proučavanja Jakovljeve poslanice (od 1978., dakle skoro 35 godina proučavanja) i stoga ne treba sumnjati u studioznost i vrijednost ovog djela. Naime, kako sam autor ističe, Jakovljevom poslanicom se bavi od 1978. godine. Nakon završetka poslijediplomskog studija na Papinskom biblijskom institutu u Rimu nabavio je „komentar katoličkog bibličara Franza Mussnera o Jakovljevoj poslanici i počeo polagano studirati“ te je za „studente Vrhbosanske teologije u Sarajevu priredio komentar tog novozavjetnog spisa te ga više puta prolazio sa studentima“ (str. 7-8). No tek nakon

dvadesetak godina (točnije 2001. godine) počinje objavljivati egzegetske teme iz ove poslanice – što je još jedan dokaz studioznosti. Tek nakon temeljite pripreme, uočio je da ima što reći i ponuditi katoličkoj čitalačkoj publici. Međutim, ovo nije kraj proučavanja profesora Zovkića Jakovljeve poslanice. Kako sam kaže, ova knjiga je samo priprava „za komentar Jakovljeve poslanice“ kojoj se sada želi posvetiti. To je naučio „od drugih bibličara koji su o Jakovljevoj najprije pisali članke i monografije, a zatim komentar, nakon što su uznapredovali u istraživanju“ (str. 8).

U knjizi je skupljeno deset članaka prof. Zovkića od kojih je većina objavljena u raznim teološkim časopisima ili zbornicima radova. Prva su dva članka ili poglavlja ove knjige, neobjavljena, uvodna. Prvo poglavlje nosi naslov „Jakovljeva poslanica – mudrošno-socijalni spis Novoga zavjeta“ u kojem autor uvodno govori o Jakovljevoj poslanici (sadržaju, književnoj vrsti, piscu), a na kraju donosi i svoj novi prijevod ovog biblijskog spisa. Drugo poglavlje, također neobjavljeni članak, nosi naslov „Jakovljeva u Crkvi nekoć i danas“. Autor ističe da se u prvim stoljećima Jakovljev spis rijetko koristio jer nije nudio dokaze u „kristološkim i trinitarnim raspravama“, a uz to je u moralnim pitanjima citirao Stari zavjet kao svetu knjigu „Židova i

kršćana i time preporučivao dijalog sa Židovima“ (str. 45), što u prvim stoljećima nije bilo naglašeno. (Vjerujem da je i proučavanje ovog spisa pomoglo prof. Zovkiću da uzraste u dijaloškoj svijesti, koju neumorno promiče na bosansko-hercegovačkom području.) U razradbi ovog članka, Zovkić spominje autore koji su citirali ovaj spis u patrističkom razdoblju (od Origena, Atanazija i Ćirila Aleksandrijskog do monaha koji su u Jakovu „nalazili jasnu i izazovnu podršku za bijeg od grešnog svijeta te borbu protiv đavla i svladavanja samog sebe“ [str. 47]), te komentare ovog spisa tijekom srednjeg vijeka (Beda Časni), kao i srednjovjekovne teologe, poput Tome Akvinskog koji je u Jak 5,13-15 video novozačetni dokaz za materiju, formu i djelitelja bolesničkog pomazanja. Na Tridentskom saboru Jakovljeva poslanica je postala važan spis posebno kao potvrda nauka o opravdanju, te sakramenta bolesničkog pomazanja (Sabor korišti izraz „posljednje pomazanje“), kojeg je Krist „nagovijestio prigodom slanja apostola ... da propovijedaju ... i mažu bolesnike (Mk 6,13), a proglašio ga Jakov (Jak 5,14)“ (str. 52). Autor pak ističe da se egzegeti slažu da je prvo cilj mazanja bolesnika „ozdravljenje nemoćnika“ i zato Drugi vatikanski sabor taj sakrament naziva „bolesničko pomazanje“ (str. 52). Nakon prikaza korištenja Ja-

kovljeve u „Rimskom katekizmu“ i *Velikom katekizmu* Petra Kanižija, autor opširno govori o situaciji koja je prethodila Drugom vatikanskom saboru i, za razliku od prvih stoljeća kršćanstva, posežnjoj upotrebi Jakovljeva spisa i u današnjim crkvenim dokumentima, u liturgiji i u egzegezi. Glavni razlog je svakako socijalni „zakret“ crkvenog učiteljstva koje je u Jakovljevoj našlo velik oslonac (usp. Jak 5,4). Govoreći o protkanosti *Katekizma Katoličke crkve* citatima iz Jakovljeve poslanice, autor govori da su za sastavljanje Katekizma zaslužni „postkonciljski ekstremizmi krajnje konzervativnih ... i bolesno progresivnih“ (str. 60) te ističe da katekizam nije biblijski, ali ima snažnu biblijsku sastojnicu. Naglašavajući da je Jakovljeva poslanica najsocijalniji dokument Novoga zavjeta, žali što se socijalne enciklike nisu dovoljno na nju oslanjale, te to „više zadiraju obilna uporaba ove poslanice u KKC: šesnaest izravnih citata i osamnaest aluzija na pojedina mjesta u bilješkama“ (str. 62). Na kraju autor izražava radost što raste zanimanje učiteljstva i teologa za ovaj mudrosno-socijalni spis Novoga zavjeta, kao i broj studija koje pišu katolički i protestantski bibličari o Jakovljevoj. „Ona je nekoć bila nadahnuće monasima za duhovno življjenje a danas je inspiracija svim crkvenim djelatnicima u zalaganju za mir, iskorjenjivanje siromaštva te

dijalog između kršćana i Židova“ (str. 71).

Treće poglavje pod naslovom „Crkva i siromasi prema Jakovljevoj poslanici“, donosi egzegetsко tumačenje onih ulomaka Jakovljeve poslanice koji govore o Crkvi i siromasima (Jak 1,9-11 – govor o promicanju neznatnih, a svrgavanju utjecajnih; Jak 1,26-27 – govor o zauzimanju za sirote i udovice; Jak 2,1-7 – pristrano dodvoravanje bogatašima i preziranje siromaha; Jak 2,14-17 – ulomak kojem autor daje prelijep podnaslov ‘mrtva vjera pred hitnim potrebama siromaha’; Jak 4,13-17 – govor o grešnoj preuzetnosti trgovaca; Jak 5,1-6 – o gramzivim veleposjednicima koje će zadesiti nevolje u posljednji dan). Govoreći o temi siromaštva, autor ističe da „iskorištavanje prirodnih bogatstava od strane razvijenih nacija i međunarodnih korporacija predstavlja grijeh protiv siromašnih naroda i budućih naraštaja, jer je Bog svima namijenio prirodna bogatstva“. Jakovljeva je poticaj da se iz „društva obilja prijeđe u društvo skromnog trošenja zajedničkog prirodnog bogatstva“ (str. 74). Autor zaključuje da se pisac, u svojem stavu prema bogatašima i siromasima, oslanja na pojedine proročke, psalmske i mudrosne tekstove, kao i na sinoptičku tradiciju Isusovih poticaja na odgovorno služenje materijalnim dobrima i pomaganje siromasima.

Stoga i Crkva „ne smije podlijegati svjetovnom mentalitetu precjenjivanja bogatih i podcjenjivanja siromašnih. Bitni dio poslanja Crkve je ne samo nenavezanost na materijalna dobra nego i pomaganje siromasima... Bogatstvo nije zlo po sebi ni siromaštvo vrlina samo u sebi. Grijeh je rastrošno uživati materijalna dobra – makar i pravedno stečena - ignorirajući potrebe siromaha“ (str. 106).

Četvrto poglavlje je također egzegetska obrada „Kršćanske molitve prema Jakovljevoj poslanici“. Iako Jakovljeva poslanica nije prvenstveno traktat o molitvi, nego mudrosni spis, ipak spis obiluje molitvenim referencijama. Poznato je da je Luther ovu poslanicu nazvao slamanatom zato što svega dva puta spominje Isusa Krista (Jak 1,1; 2,1) a muku Isusovu uopće ne spominje. „Izostanak kristoloških izreka mogao je ... ovisiti o naglašavanju molitve, jer je u vremenu prvih kršćana sam Bog bio objekt molitve ... [koja] je svakako odlučujuća“ (str. 108). Molitveni ulomci koje se u ovom poglavlju egzegetski obrađuje su: Jak 1,5-8 – molitva za dar mudrosti; Jak 1,26-27 – povezanost molitve sa životom u duhu vjere; Jak 2,2-4.15-16 – poticaj da vjernici svoju vjeru iskazuju djelima ljubavi prema potrebnima (posebno sirotama, udovicama i oskudnim) uz aludiranje na liturgiju zajednice; Jak 3,1-2.9-10 – poziv na blagoslivljanje Boga i ljudi, s tim da

se čovjek odgovorno služi darom govora; Jak 4,1 – 5,6 – niz poticaja na pokajničku molitvu, gdje se Jakov približava Isusu koji je, recimo u prispodobi o cariniku u hramu (Lk 18,9-14), zorno pokazao primjer pokajničke molitve; molitva je „izraz kajanja, spremnosti na obraćenje i «vikanje Bogu» usred nepravdi da bismo ih lakše podnijeli“ (str. 135); Jak 5,13-20 – najdulji Jakovljev odlomak o molitvi gdje se govori o snazi molitve za bolesne i o «vraćanju» grešnika. Kao što je već rečeno, tema molitve nije glavna tema poslanice, nego je pisac ovu temu „obukao“ u starozavjetno ruho i tradiciju judaizma ... Za Jakova molitva je pojedinačno i zajedničko otvaranje Bogu sa spremnošću da svoje potrebe utkamo u volju Božju“ (str. 134-135).

Peto poglavlje govori o „Vjerničkoj mudrosti u Crkvi i svijetu prema Jakovljevoj poslanici“ gdje se egzegetski proraduju glavni tekstovi o vjerničkoj mudrosti ali i ukazuje na sličnost nekih Jakovljevih uputa i Isusovih mudrosnih izreka sačuvanih kod Mateja i Luke, posebno u Govoru na gori (str. 140-141). Mudrosni ulomci u Jakovljevoj poslanici o kojima se govori su: Jak 1,2-8 – gdje se povezuje kušnja, vjera i mudrost; Jak 1,19-27 – gdje se ističe da je mudar onaj koji se ogleda u savršenom zakonu slobode; Jak 3,13-18 – mudrost je nužna vrlina da bi se konstruktivno moglo djelo-

vati u zajednici vjernika i među ljudima drugčijih uvjerenja; Jak 4,13-17 – gdje se govori o mudrosti u svjetovnom poslovanju. Ovi ulomci pokazuju da je pisac Jakovljeve poslanice poznavao i građu o Isusu kao učitelju mudrosti i „parenetsku građu grčko-rimskih stoika za koju je doznao preko Židova dijaspore“ (str. 159).

Šesto poglavlje donosi temu „Abrahama – prijatelja Božjeg, čovjeka vjere i djela prema Jakovljevoj poslanici“ u kojem se obrađuje lik Abrahama, kojeg se izričito spominje samo jednom u Jak 2,23, ali se na njega puno puta aludira u ovom spisu. Prikaz Abrahama – prijatelja Božjeg – prati se i kroz Stari zavjet, te židovsku apokrifnu literaturu (Knjiga jubileja, Abrahamova oporuka) gdje se ističe Abrahamovo mudro služenje „darom govora, ugošćavanja nepoznatih putnika, spremnosti da žrtvuje Izaka i strpljivom podnošenju Sarine smrti ... [te ističe da su se kod njega] upotpunjавale vjera i vjernička praksa“ (str. 185).

Sedmo poglavlje nosi naslov „Moralni poticaji Jakovljeve poslanice kao podloga za suradnju kršćana i židova danas“ kao posljednji članak ove knjige koji do sada nije objavljen (iako bi trebao biti objavljen u Bogoslovskoj smotri u 2012. godini), a priređen je kao jedno od izlaganja na simpoziju hrvatskih bibličara „Biblijia i moral“ u Đakovu 10. i

11. prosinca 2010. godine. Pišući o ovoj temi, autor egzegetski raspravlja o pojmu „Zakona“ u Jakovljevoj poslanici (Jak 1,22-27; 2,8-12; 4,11-12) zaključujući da „Jakov Dekalog smatra važećom zbirkom moralnih propisa ... On preuzima moralne odredbe Tore, ali ih tumači u svjetlu Isusova ponašanja i moralnog nauka“ (str. 196). Ističući da Jakovljeva etika nije individualistička, budući da Jakov uz ljubav naglašava i strpljivo podnošenje kušnje i patnje, autor obrađuje i teme kontrole dara govora (Jak 1,19-20.26; 3,1-12; 5,12), usklađivanje vjere i djela, brigu za siromahe i pravdu u svijetu (Jak 1,9-11; 2,5-7; 4,13-17; 5,1-6), a sve u svjetlu dijaloga i suradnje sa Židovima.

Osmo poglavlje nosi naslov „Crkva i siromasi prema Novom zavjetu“ i naslov liči na drugo poglavlje ove knjige koje govori o „Crkvi i siromasima u Jakovljevoj poslanici“. Iako su naslovi slični, ne obrađuju istu tematiku, barem ne najvećim dijelom. Naine, autor ovdje govori o Isusovu ponašanju prema siromasima (što se vidi u Isusovu Govoru na gori; njegovim prispopobama [Mt 20,1-16; 25-31-46; Lk 12,13-21; 16,19-31; 18,1-8]), zatim Pavlovu pozivu na solidarnost glede materijalnih dobara (1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8 – 9; Rim 15,25-32) i tek u trećem dijelu članka raspravlja o Jakovljevoj kritici nepravednih bogataša. Svrha ovog članka nije

samo potaknuti na „pomaganje siromasima osobno ili organizirano... [nego još više od toga, a to je] zalaganje za iskorjenjivanje siromaštva u društvu i svijetu gdje kao kršćani djelujemo“ (str. 214).

Posljednja dva poglavlja donose kritičku prosudbu prijevoda Jakovljeve poslanice, prvo kod Katančića te Bonaventure Dude i Jerka Fućaka, a onda i novoga prijevoda Jakovljeve poslanice na bosanski jezik. Vrijednost navedenih prijevoda je raznolika, budući da je Katančić prevodio s latinskog, za razliku od Dude-Fućaka koji su prevodili s grčkog izvornika. Katančićeva je zasluga što je priredio prijevod prve tiskane Biblije na hrvatskom, a manjkavost što je prevodio s Vulgate i smatrao da mora biti vjeran latinskom tekstu. Uz to mu je bilo važno da Biblija bude primljena među katoličkim Hrvatima, te je jezik dao na korekturu i vodio računa o hrvatskoj tradiciji glede „biblijskih zgoda, motiva i izraza“ (str. 277). S druge strane, prijevod Dude-Fućaka su uradili „iskusni profesori Novoga zavjeta“ koji su svoj tekst dali na uvid „stručnjacima za hrvatski jezik u Zagrebu i nekim književnicima... [Ipak], mi Hrvati štokavci iz Bosne i Hercegovine teško prihvaćamo neke njihove konstrukcije i ‹kovance›... [te je vrijeme] za nov prijevod Biblije“ (str. 277). Što se pak tiče prijevoda Jakovljeve poslanice na bosanski jezik (inače je pri-

jevod Novog zavjeta na bosanski jezik uglavnom namijenjen kršćanima reformatorske provenijencije), radi se o prijevodu Anttija Tepponena i Gorana Koncoša koji su jezično i stilski dotjerali Hasnija Muratović-Tuna i Safet Sijarić. Autor ističe da se pri prevodenju ne smije biti „nasilan prema autorima Novoga zavjeta“ i da bi se moralno „uživjeti u njihovu vjeru i poruku koju su željeli prenijeti“, i zato je „osnovna zadaća prevoditelja vjernost izvorniku i otvaranje poruke za vlastite čitatelje“ (str. 281-282). Neki izrazi „paraju uši“ hrvatskom katoličkom slušateljstvu (budući da na njih nisu navikli) poput: Djela poslanika (apostolska), Kefina (Petrova) pisma, Otkrovenje (Otkrivenje); Ivan Potapatelj (Krstitelj). Dakle, „apostoli“ su „poslanici“; Isus nije „uskrsnuo“ nego „oživio“; nije „Kraljevstvo Božje“ nego „Božije carstvo“. Čini se stoga da su prevoditelji više naginjali „istočnoj“ govornoj varijanti, iako ima i „zapadnih“, posebno pri prevodenju osobnih imena. Autor ukazuje i na manjkavosti ovog prijevoda. Prevoditelji su grčki glagol „baptizein“ prevodili s „potopiti“, a ne „krstiti“; prema njima Jakov je „rob Boga“, a ne „sluga“ (usp. str. 287-291). Uz to ima i nekih „dogmatskih“ (vjerojatno namjernih) ispravaka, poput prevodenja „djela“ jedninom a ne množinom u Jak 2,14-26 (str. 290). Autor, kao vrstan poznavatelj Jakovljeve

poslanice, navodi i mnoge druge krivo ili barem „nespretno“ prevedene izraze i rečenice.

Na kraju želim ukazati na pozitivnosti, ali i na neke manjkavosti ove knjige. Prvo, knjiga je dobra i za „pastoralce“ ali i za „stručnjake“. Pastoralnim djelatnicima prva dva poglavlja daju osnovne podatke o poslanici koja mogu iskoristiti za župni vjeronauk ili druge vrste pastoralne pouke; dok je „stručnjacima“ posebno od pomoći prvo poglavlje, s novim prijevodom, za usporedbu s dosadašnjim prijevodima, kao i ostala „egzegetska“ poglavlja. Pohvalno je i to što se autor služi recentnom literaturom (mnoge podrubne bilješke upućuju na literaturu tiskanu 2011. godine), što je posebno vidljivo u prva dva poglavlja koja su kronološki posljednja i napisana. Uz to, autor u knjizi obuhvaća i jako puno tema (od međureligijskih [7. poglavlje]; zatim socijalnih [3. i 8. poglavlje]; duhovnih [4. poglavlje o molitvi]).

Autor ne samo da donosi mišljenja pojedinih bibličara o određenim temama nego vrlo često daje i svoj osobni sud, tj. originalnost. Potvrda toga je, recimo njegova tvrdnja na str. 20 kad govori o književnoj vrsti Jakovljeva spisa: „Zbog brojnih aluzija na Sirahovu knjigu te na Isusov primjer i prijedlog ponašanja u Govoru na gori većina današnjih egzegeta smatra Jakovljevu mudrošnjim spisom Novoga zavjeta.

Oni koji je proživljavaju iz konteksta socijalnih nepravda u današnjem svijetu s radošću ističu da je to najsocijalniji dokument Novoga zavjeta. Takvima je Jakovljeva trajni poticaj na zalaganje za društvo dostačnosti, mjesto bolesnog trčanja za društvom obilja. Zato sam namjerno izabrao označku ‘mudrošno-socijalni spis’ za ovu novozavjetnu knjižicu ostavljajući otvorenost za povezivanje tradicionalnog naziva ‘poslanica’ i novije naznake ‘pisana homilia’.“ No još veća „originalnost“ ove knjige je Zovkićev prijevod cijelog Jakovljeva spisa (str. 38-44).

Međutim, želim ukazati i na neke nedostatke koji „ne idu na dušu“ autoru, nego priređivaču. Kao prvo, „prijealom“ knjige je jako loš. Velik je problem čitljivost, tj. nečitljivost teksta zbog presitno otiskanih slova. To je još upadnije u podrubnim bilješkama, za koje je skoro potrebno povećalo. Popis literature (str. 295-309) otiskan je samo „na pola“ stranice. Gornji dio papira je prazan, što je propust tehničkog urednika. Još jedan „grijeh“ ide na dušu tehničkom uredniku, a to je „kazalo autora“ na 310 stranici. Naime, autor je donio popis autora abecednim redom i trebalo je samo pomoći kompjutorske „tražilice“ upisati na kojim se stranicama nalaze dotični autori, što nije učinjeno, tako da ovo kazalo autora „visi u zraku“. Još je veći previd na stranicama 234-270 u tablica-

ma gdje uopće nije otisnut grčki tekst, nego latiničnim znakovima ono što bi trebao biti grčki tekst. Moram reći da se ni lektor nije previše „oznojio“ prolazeći primljeni tekst. I pisanje bilješki je neuobičajeno: obično se bilješka piše nakon točke, osim ako se bilješka ne odnosi na dотičnu riječ.

Jasno je da mnoge stvari čovjek zaboravi, tako da će zaboraviti i ono što pročita u ovoj knjizi. Ali bilo bi dobro zapamtiti neke Jakovljeve rečenice koje ječe kao „grom“. Evo nekih „dragulja“ ovog spisa: „Svatko neka bude brz da sluša, spor da govori, spor na srdžbu“ (Jak 1,19); „Znati dakle dobro činiti, a ne činiti - grijeh je“ (Jak 4,17). I ako bi išta trebati zapamtiti iz ove poslanice ili iz ove knjige, to je onda Jakovljeva tvrdnja da je „vjera bez djela mrtva“ (Jak 2,17.26).

Sve u svemu, velika pohvala autoru, ali i kritika priređivaču!

Darko Tomašević

FORMACIJA KRŠĆANSKOG IDENTITETA U GRČKO-RIMSKOM SVIJETU

Bengt HOMBERG – Mikael WINNINGE (ur.), *Identity Formation in the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008., 341 str.

Ovaj zbornik izrastao je iz Nordijske konferencije o Novom

zavjetu 2007. na kojoj su referenti i sudionici seminara obrađivali tekstove o kršćanskom identitetu u grčko-rimskom svijetu sa stajališta intertekstualnosti i biblijskih tradicija. U predgovoru urednici kažu da je identitet „šira i složena socijalna zbilja sa spoznajnim, obrednim i moralnim dimenzijama, kristalizirana u socijalnim odnosima i institucijama, a s vremenom se razvija u predvidive i iznenađujuće smjerove“ (str. VII). Knjiga se sastoji od 14 priloga s odabranog područja. Samuel Byrskog sa sveučilišta u Lundu raspravlja o „Kristologiji i identitetu u intertekstualnoj perspektivi: slava Adama u narativnoj substrukturi Poslanice Rimljana“ (1-18). Per Jarle Bekken, profesor u Oslu, analizira „Kontroverzu o svjedočenju o sebi (*self-testimony*) prema Iv 5,31-40; 8,12-20 i Filonu, *Legum allegoriae III*, 205-208“ (19-42). Judith Lieu, profesorica na Teološkom fakultetu u Cambridgeu, Velika Britanija, predstavlja „Literarne strategije personifikacije“ (61-78). Lauri Thurén, profesor sveučilišta u gradu Jensuu, Finska, obrazlaže temu: „Antagonisti – retorski marginalizirani identiteti u Novom zavjetu“ (79-96) oslanjujući se na polemičke dijelove novozavjetnih poslanica u kojima su protivnici ili krivi učitelji stereotipirani. Thomas Kazen, profesor teološkog fakulteta u Stockholmu, govori o „Sinu Čovječjem i

formiranju identiteta kod prvih kršćana“ (97-122). Raimo Hakola, istraživač na sveučilištu Helsinki, obradio je temu: „Socijalni identitet i stvaranje stereotipa: farizeji kao licemjeri u Mt 23“ (123-129). Hanna Strenström, znanstvena djelatnica Church of Sweden Research Unit u Uppsalu, obradila je temu: „Muškarac ili žena? Muškarci djevci u djelu *Josip i Aseneta* i u Otkrivenju“ (199-222). Hans Leander, doktorand na sveučilištu Göteborg, obradio je temu: „Paruzija kao lijek: postkolonijalna perspektiva o Marku i konstrukcija kršćanskog identiteta“ (223-245). Christina Petterson, doktorandica na Macquarie University u Syndeyu, Australija, obradila je temu: „Kristovo poslanje i lokalne zajednice u Djelima apostolskim“ (247-267). Na primjerima obraćenja Samarije (Dj 8,5-25), zatim primjeru pogana u toku Pavlova prvog misijskog putovanja (Dj 14,8-20) i pobune Demetrija u Efezu (Dj 19,24) upozorava da se teologija razvijala u različitom političkom i socijalnom kontekstu te da bi kršćanski mislioci danas trebali razvijati teologiju za ljude osjetljive na nepravde i izrabljivanje.

Od četrnaest priloga u zborniku pet ih pobliže obraduje obitelj u NZ i prvoj Crkvi s različitim aspekata. Tobias Hägerland, doktorand na sveučilištu u Göteborgu, govori o temi: „Obredi (eks) komunikacije i identitet: 1 Kor

5 i 4Q266 11; 4Q270 7“ (str. 43-60). Prema 1 Kor 5,1-13 Pavao „nenazočan tijelom ali nazočan duhom“ traži od korintskih krštenika izopćenje pripadnika koji incestuozno živi s mačehom, podsjećajući da je žrtvovan Krist naša pasha te zato treba očistiti stari kvasac. Potiče zajednicu da okaje grijeh svojega pripadnika „predavanjem sotoni“, što znači izgovanjem formule izgona. Među kumranskim spisima pronađena su dva s tekstrom izgona iz zajednice. Zbog deset tekstova srodnih s kumranskim egzegeti smatraju da je Pavao oko god. 50. došao u dodir s Kumrancima. U obredu izgona Pavao i Kumranci čuvaju svetost zajednice. Sud Pavla nad javnim grešnikom u Korintu temelji se na proročkom uvidu, ne na sudskom procesu, jer se Pavao identificira kao apostol i prorok sa sudskom vlašću. Izopćenje je sredstvo za čuvanje identiteta zajednice koja je Božji hram. Obred izopćenja podsjeća Korinćane da žive u mesijanskom vremenu, a to se tiče i njihova obiteljskog morala.

Rikard Roitto, doktorand na sveučilištu Linköping u Švedskoj, obradio je temu: „Djelovati kao Kristov vjernik, kao član obitelji ili oboje – kognitivna perspektiva o odnosu između socijalnog identiteta u Kristu i obiteljskih identiteta u Pavlovim i deuteropavlovskim tekstovima?“ (141-161). Svjestan da se preklapaju obiteljski identitet i identitet spolova,

autor istražuje koliko društvene okolnosti dopuštaju muškarcima, ženama, djeci i robovima uključenim u Kristov pokret da tako djeluju ili im priječe. Bilo je to vrijeme kolektivne kulture kada se od pojedinaca očekivalo uklapanje u kulturne modele. Autor obrađuje Gal 3,28; 1 Kor 7, Flm, Kol 3,18-4,1 i Ef 5,21-6,9. Dok se u strogo Pavlovim poslanicama razlikuje obiteljski identitet od identiteta „u Kristu“, zatim uvažava mješovita vjera supružnika i istinska jednakost u braku, u Kol i Ef obiteljski identiteti su potkategorija identiteta „u Kristu“. U 1 Tim 3,1-13 i Tit 2,1-10 vrline povezane s identitetom „biti u Kristu“ pomiješane su s identitetom obiteljskih odnosa. Autor se služi rezultatima kognitivne lingvistike da objasni kako je došlo do ove promjene kod nadahnutih pisaca. Dok je Pavao razlikovao vjernički identitet od socijalnog, u vrijeme pisanja Kol i Ef te pastoralnih poslanica glave obitelji imale su ključnu ulogu u Crkvi kao snabdjevatelji siromaha i domaćini koji su svoje kuće stavljali na raspolaganje za liturgiju i pouku zajednice. Njihov utjecaj pridonio je da su socijalni odnosi počeli prožimati identitet bivovanja u Kristu. Odgodjena paruzija dovela je do identifikacije obiteljskih odnosa s odnosima „u Kristu“.

Halvor Moxnes, profesor sveučilišta u Oslu, obradio je temu: „Tijelo, spol i socijalni prostor:

dileme pri konstruiranju identiteta prvih kršćana“ (163-181). Počinje od 1 Tim 4,7-8 gdje je mladom predstojniku predloženo vježbanje u pobožnosti a sportsko vježbanje može biti korisno, ali ne smije prerasti u idololatriju. Autor se pita što je u prvoj Crkvi značilo biti žena ili muškarac s tjelesnim potrebama, uključen u socijalne odnose običnih slojeva u mediteranskim gradovima. Pavlova metafora o tijelu dio je ondašnjeg uvjerenja da je ljudsko tijelo društvo u malom. Pavlovu zabranu krštenim muškarcima da kao vjernici nastave odlaziti prostitutkama (1 Kor 6,12-20) autor uklapa u apostolovu eshatologiju. Iako su slobodni muškarci kod Grka i Rimljana imali pravo odlaziti prostitutkama, za Pavla je to prijetnja muškarčevu identitetu, jer tjelesnost podsjeća vjernika da mu je identitet određen relacijama. U tom duhu, Isusova izreka da ima osoba koje su „uškopljene“ radi kraljevstva nebeskog (Mt 19,12) najprije je izraz življenja za kraljevstvo Božje i Isusova traženja seksualne čistoće, ne uškopljenja. Nerastavljivost valjanog vjerničkog braka također je znak nastupa kraljevstva. Grci su robove zvali *somata* (tjelesa) jer su ih smatrali vlasništvom posjednika. U takvu društvu tjelesnost slobodnjaka bila je zakonom zaštićena, ali ne i robova. Autor upozorava na opasnost da 1 Pt 2,18-25 bude mani-

puliran „za potporu pokornosti okrutnim vlasnicima robova tako da se očuvaju stare strukture. Međutim, njihove nadležnosti djelomično su otupljene načinom kako su robovi oslovljeni kao subjekti koji mogu sebe oblikovati, makar i ne mogu zaštititi svoja tjelesa od mlaćenja. Nadalje, slika Boga kao budućeg suca otvara budući prostor robovima koji su sada u zatvorenom prostoru pod vlašću okrutnih gospodara. Tijelo, spol i socijalni prostor su konstitutivni elementi u konstituiranju identiteta koji nikada nisu apstraktni ili samo mentalni, nego su uvijek smješteni u određeni kontekst. U takvim specifičnim kontekstima živjeli su prvi kršćani te nastojali integrirati svoju novu vjeru u svoj život“ (181).

Fredrik Ivarsson, doktorand na sveučilištu Göteborg, obradio je temu: „Muškarac treba činiti svoju dužnost: protokoli muškog spolnog ponašanja i 1 Kor 5 – 7“ (183-198). On u uvodu ističe da glavna tema 1 Kor 5 – 7 nije ljudska seksualnost nego uloga muškarca u društvu i vjerničkoj zajednici. Pri tome i sam apostol prihvata ulogu muškarca i očekuje da ga Korinčani nasljeđuju (4,16). U Pavlovim izričajima o seksualnosti, braku i celibatu treba uzimati u obzir grčko-rimsko učenje o tome, a tu se muškarcu pripisivala uloga dominacije te svladavanja samoga sebe. U 1 Kor 5,1-13 Pavao vjernicima takve so-

cijalne sredine skreće pozornost da razvratnik kalja zajednicu i zato ga trebaju isključiti. U nabranju poganskih mana (1 Kor 6,9-11) pretežu grijesi s područja seksualnosti, a Pavao upozorava krštene Korinčane da su „pripadanjem Kristu te članstvom u njegovu duhovnom i moćnom tijelu tjelesa vjernika posvećena i produhovljena. Ako ostanu čisti i pravedni, i njih će uskrisiti Božja moć. Tako je pripadanje Kristu izvor muškosti“ (193). U 1 Kor 7,1-40 novo je što Pavao traži vjernost muža ženi te što u bračnim pravima i dužnostima ženu izjednačuje s mužem. To je moglo izgledati poniranje za korintske muškarce, ali tako je Pavao razumio i protumačio Isusovu odredbu o braku.

Anna Rebecca Solevåg, doktorandica na sveučilištu Oslo, Norveška, obradila je temu: „Perpetua i Felicita – reinterpretacija carstva, obitelji i spola“ (269-284). *Mučeništvo Perpetue i Felicite* je latinski dokument iz oko god. 210. u kojem je prikazano mučenje i umiranje dviju majki u Kartagi, plemkinje Perpetue i njezine ropkinje Felicite, u vrijeme vladanja Septimija Severa (vladao od 192. do 211.). S njima je bio uhićen i njihov vjeroučitelj Satir koji je njih i ostale zatvorenike do kraja uveo u kršćanstvo i krstio. U tom dokumentu Perpetua pripovijeda u prvom licu povijest svojega uhićenja i četiri

viđenja a narator izvješćuje kako je Felicita dva dana prije mučeništva u zatvoru rodila žensko dijete. Teološka poruka zgode je reinterpretacija rimskog carstva, obitelji i spola. „Ovaj narativni pokušaj formuliranja korisnog i smislenog spomena na događaje progona i pogubljenja završio je reprodukcijom patrijarhalnih društvenih norma unutar kršćanske zajednice. Samo su uloge preoblikovane. Sada nastupa Bog u ulogama cara i oca, a izvanredna junakinja Perpetua prikazana je u ulozi hrabri muškarca. Ovdje *Passio* pokušava ne potkopati neke kategorije nego potkopati značenje kategorija car/carstvo, otac/obitelj i muškosti. Stoga to što je Perpetua postala muško, ne smatram znakom duhovnog napretka. To je zapravo interpretacija onoga što bi rimskom gledanju izgledalo kao gubitak socijalnog položaja i časti te ulaska u pozitivnu transformaciju. Uloga Felicite je da služi kao kulisa Perpetuine transformacije prema istom cilju. Imaju dovoljno sličnosti – obje su mučenice, sumajke i svinjenjakinja – da povećavaju razlike u svom trpljenju. Unatoč tim razlikama, primaju istu nagradu – spasenje im je isto. Različitim putovima idu prema istom cilju, a ti putovi su im doznačeni prema njihovu socijalnom položaju, ne prema njihovu spolu“ (283-284).

Bibliografija (287-316) obuhvaća 592 naslova djela i članaka

na engleskom, njemačkom, francuskom i skandinavskim jezicima. Kazala starih izvora (317-332), suvremenih autora (333-338) i pojmove (339-341) olakšavaju brzo korištenje knjigom. Ovaj zbornik je dobar prilog istraživanju socijalnih prilika u kojima su nastajali novozavjetni spisi te pisali crkveni oci. Iako nadahnuti pisci i crkveni predstojnici nisu mogli mijenjati robovlasištvo te nejednakost muškaraca i žena u grčko-rimskom društvu, jesu ublažavali socijalnu nepravdu i nejednakost.

Mato Zovkić

KANDIJA IZ „USKOG POLJA“

Stipan MIŠURA, *Biser Uskoplja. Crtice iz prošlosti župe svetoga Ilijе Proroka u Kandiji (1875.-2010.)*, Klub Bugojanaca i prijatelja Grada Bugojna Zagreb, Zagreb – Kandija, 2011., 326 str.

U izdanju „Kluba Bugojanca i prijatelja Grada Bugojna Zagreb“ pojavila se nedavno jedna vrijedna knjiga, nazvana lijepim pjesničkim imenom *Biser Uskoplja*. Na samom početku ove monografije na prvoj stranici, piše: „Župljanima župe svetoga Ilijе Proroka u Kandiji i gdje god bili“. Ove riječi posvete kao i knjigu napisao je kandijski sin, Stipan Mišura, trenutno župnik u Rapcu

kod Labina, u Istri.

Da ne bi rata 1992.-1995., uvjeren sam da autor ne bi sada bio u Istri, ali bi knjiga ipak bila napisana u nekoj drugoj župi Vrhbosanske nadbiskupije. Te dvije činjenice, rat i izbjeglištvo, vjerojatno su bile među razlozima da je autor ovo djelo posvetio gornjom rečenicom župljanima Kandije, potaknut emocijama prema rodnom mjestu. Očito je osjetio potrebu oteti zaboravu neka sačuvana sjećanja i važnije događaje iz povijesti Župe sv. Ilike. Važno je reći da je organizirana vjernička zajednica današnje Župe Kandija započela još u „turskom vaktu“ kao samostalna kapelanijska Presv. Trojstva Golo Brdo, godine 1875. Tri godine kasnije, Bečkim kongresom 1878. god., ovi krajevi potпадaju pod upravu austro-ugarske vlasti, a mlada samostalna kapelanijska postaje samostalnom župom samo godinu dana kasnije, 1879., posvećena potom sv. Ilijici.

Kada je potkraj 60-ih godina, sada već prošloga stoljeća, župnik Tomić gradio novu župnu crkvu u Kandiji, došla mu je jedna delegacija pobožnih muslimana i izrekla jednu svoju neobičnu želju i bojazan: „Da nećete možda i vi sv. Iliju zamijeniti nekim drugim svecem kao oni u Gračanici“, te dodali: kako ne pamte da je ovaj kraj poharalo nevrijeme otkako mu je zaštitnik sv. Ilija. Župnik je odgovorio da mu to ni ne pada na

pamet i delegacija ode zadovoljna i rado su dolazili raditi na novoj crkvi.

To je samo jedna epizoda mnogih sjećanja kroz 135 godina ove Župe do danas. Autor knjige kao da se naprsto prošetao kroz te godine i na 326 stranica približio nam povijest ovih krajeva. Kroz 18 važnijih i 169 manjih podnaslova knjige doneseni su brojni događaji i imena. Valjalo je uložiti velik trud i vrijeme pa provjeriti i navesti preko 920 imena i raznih popisa obitelji. Tu je opisana ranija i novija povijest s teškim danima i poteškoćama za goli opstanak, prikazano je 10 naselja Kandijiske župe, naveden popis duhovnih zvanja, početak školstva u ovom kraju, opisani su razni običaji, te obični i neobični ljudi i štošta drugo. Dakako da se nikada ne može u jednoj knjizi sve navesti i netko se može zbog toga i ljutiti, ali zato u podnaslovu s razlogom stoji da su to samo „crticice iz prošlosti župe.“

Na samom početku knjige stoji 7 stranica sadržaja, zatim uvodna riječ kardinala Puljića u kojoj kaže: „Sada imate u rukama napisano pamćenje“, te dodaje: „Tko ne zna cijeniti svoje korijene, brzo se osuši.“ Iza toga je jedna pjesma o Kandiji, a na samom kraju su donesena dva zanimljiva priloga koji upotpunjaju sliku događaja u ovim krajevima. Jedan je zapis „Uspomene s Kupresa“, župnika Tomića koji je tamo bio

jedini župnik u tri župe kroz 3 godine nakon II. svjetskog rata, a potom opis kuge u ovim krajevima s početka 19. st., autora Ante Škegre. Tko želi brzo naći neko ime u knjizi, moći će to lako iz 14 stranica popisanih imena po abecedi, a tko želi dodatno nešto pročitati o Uskopaljskom kraju, naći će u popisu literature. – To je ukratko slika ove vrijedne knjige. A knjiga obično služi za čitanje, pa tko iz Uskopaljskoga kraja želi o svojoj prošlosti više znati, evo mu prilike za to.

Piscu ove knjige valja odati priznanje za uloženi trud u ovaj pothvat, uz druge redovne poslove. A posao ove vrste se ne radi na brzinu, iako je brzina oznaka našeg vremena u kojem bi mnogi htjeli odmah doći do nekoga uspjeha. Napisati ozbiljnu knjigu nije moguće za nekoliko mjeseci pa čak ni godina. Bezbroj puta valja štošta tražiti i provjeravati, pitati i ispravljati podatke, događaje i imena, zavirivati u prašnjave arhive i knjige, pa kad se sve čini gotovo, opet se pronađe kakva pogreška i nedostatak. Posao oko pisanja knjige mora se nadasve voljeti, u protivnom ne treba započinjati, jer je pitanje hoće li on ikad biti dovršen.

Kako je onda autor ovoga „Bisera Uskoplja“ uspio to uraditi? Tko ga malo dulje poznaje, reći će da je on prije svega pokazivao sklonost prema povijesnim temama, osobito za vrijeme školo-

vanja. Osim toga, u pisanju ovoga zahtjevnog djela konzultirao je širi krug ljudi koji su davali svoja mišljenja o raznim pitanjima. Time je pokazana potrebna ozbiljnost oko pisanja ove knjige, izraženo poštovanje prema čitateljima i nadasve svijest da nijedan čovjek na ovom svijetu ne zna sam sve bez pomoći znanja i iskustva drugih ljudi.

Osobitu vrijednost knjizi daju oni događaji i svjedočanstva iz prošlosti koja su u svojim iskazima dali izravni svjedoci tih događaja (npr. iskaz Ilkana Mišure ili bugojanskog, a kasnije travničkog, liječnika Izeta Krehe, a ima ih još). Da to i štošta drugo nije zabilježeno, bilo bi izgubljeno zauvijek, jer što nije zapisano, kao da se nije ni dogodilo – rekli su još stari Rimljani (*Quod non est in scriptis non est in mundo*). Tako su od zaborava oteta važna sjećanja Uskopaljskog kraja, i to iz prve ruke u navedenim iskazima. Zašto se čekalo tako dugo da se sve ovo zabilježi? Jednostavno, između ostalog i zato što je u done-davnoj prošlosti bilo opasno neke događaje i prepričavati, a kamoli javno obznaniti.

Posebnu uvjerljivost prikazanih događaja, osim svjedoka, pružaju i arhivi koje je autor koristio. Na žalost neki su u bezumlju rata zapaljeni, kao npr. najvećim dijelom arhiv Kandijске župe i tako su vrijedni materijali zauvijek propali. Jednako tako i navedena

literatura na koju se autor opravdano poziva na svoj način potvrđuje vrijednost tekstova u knjizi. Pri svemu tome uvijek su dobrodošle i fotografije koje neposredno potvrđuju istinitost pojedinih opisa. U knjizi su 93 fotografije te više skica i crteža. Ljudi rado pogledaju slike, jer vole konkretne i vidljive pokazatelje onoga o čemu čitaju.

Napokon, da ne bi ispalo kako je ovo najbolja knjiga na svijetu, valja reći kako u njoj ima i poneka pogreška i manji nedostatak koji možda neće svi čak ni primijetiti. Samo ona knjiga koja nije napisana i objavljena, nema nijedne pogreške. Uvijek se može napisati bolje i točnije od bilo koje knjige koja se pojavi. Ali, daleko važnije od ponekog nedostatka jest sama činjenica da je ovo prva kandijska ljepotica ove vrste koja je zasjala poput zvijezde na obzoru i za koju zasad nema zamjene.

I na samom kraju ovoga prikaza „Bisera Uskoplja“, valja čestitati prije svega autoru don Stipanu (u Bosnu je ovo „don“ uvezeno), ali ne samo njemu nego čestitati i cijeloj Kandijskoj župi i cijelom „Uskom polju“ između dvaju Vakufa, Uskoplju, kako se nekada zvalo, a danas tako zovu samo G. Vakuf – ne znam zašto. Ovakvi događaji prikaza nove knjige nisu baš česti, pa zato Kandijani imaju pravo biti ponosni jer sada mogu mahati ovom knjigom i reći: da nisu „repa bez korijena.“

Još jednom, knjiga obično služi za čitanje, a tko ovu uzme u ruke, neće je moći lako ostaviti.

Tomislav Jozić

NOVI NAGLACI U TUMAČENJU POSLANICE FILEMONU

D. Francois TOLMIE (ur.), *Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter*, De Gruyter, Berlin, 2010., 394 str.

Urednik ovog zbornika, koji obuhvaća 15 priloga, profesor je u gradu Bloemfonteinu u Južnoj Africi i on je kao uvod priredio „Tendencije u istraživanju Poslanice Filemonu od 1980.“ (1-27). Za razliku od ranijih komentatora koji su po uzoru na neke crkvene oce prepostavljavali da je Onezim odbjegli Filemonov rob koji je od Pavla zatražio preporuku za siguran povratak vlasniku i eventualno oslobođenje zato što je postao kršćanin, većina današnjih nisu sigurni da je Onezim odbjegli rob, nego prepostavljaju da je nekim drugom poslom otišao iz vlasnikova kućanstva, predugo se zadržao, u mjestu Pavlova zatočeništva prihvatio kršćanstvo i pokazao se sposobnim za Pavlova suradnika. Suvremeni komentatori čitaju ovu Pavlovu poslanicu iz konteksta svoje povijesti, tako da Amerikanci afričkog porijekla, kao i Afrikanci koji kao bibličari djeluju u svojim zemljama, u njoj naizlaze inspiraciju za oslobođiteljsko

djelovanje i danas. Posebno su zanimljiva istraživanja žena bibličarki, od kojih autor sintetizira radove Pheme Perkins, Sabine Bieberstein i Sare Winter. Jeffrey A. D. Weima, profesor Novoga zavjeta u Grand Rapidsu, Michigan, SAD, obradio je temu: „Pavlova proza za uvjeravanja: poslanična analiza Poslanice Filemonu“ (29-60). Peter Lampe, koji predaje Novi zavjet u Heidelbergu, piše o „Afektima i emocijama u retorici Pavlove poslanice Filemonu: retoričko-psihološko tumačenje“ (61-78). Ernst Wendland, profesor u Stellenboschu, Južna Afrika, obradio je temu: „Uvjeren da ćeš još više učiniti nego te molim': retorička funkcija stilske forme u Poslanici Filemonu“ (79-112). Peter Artzt-Grabner, profesor u Salzburgu, obradio je temu: „Kako postupiti prema Onezimu: Pavlovo rješenje u okviru starih zakonskih i dokumentarnih izvora“ (113-142). Michael Wolter, profesor u Bonnu, raspravlja o „Poslanici Filemonu kao protuteži Pavlovu nauku o opravdanju“ (169-180). Pieter G. R. de Villiers, profesor u Bloemfonteinu, Južna Afrika, obrađuje temu: „Ljubav u Poslanici Filemonu“ (181-204). Robert Atkins, profesor u Napervilleu, Illinois, USA, analizira „Kontekstualno tumačenje poslanice Filemonu u Sjedinjenim državama“ (205-222). Jeremy Punt, koji predaje Novi zavjet na Teološkom fakultetu grada Stellenboscha u Južnoj Africi, raspravlja o temi: „Pavao, moć i Filemon. 'Upoznati svoje mjesto': postkoloni-

jalno čitanje“ (223-250). Pieter J. Botha, profesor Novoga zavjeta u Južnoj Africi, istražuje „Hijerarhija i poslušnost: ostavština Poslanice Filemonu“ (251-272). Paul B. Decock, profesor biblijskih znanosti u gradu Cedara, Južna Afrika, obradio je temu: „Recepција Poslanice Filemonu u prvoj Crkvi: Origen, Jeronim, Hrizostom i Augustin“ (273-288). Alfred Friedl, profesor Novog zavjeta u gradu Bloemfonteinu, Južna Afrika, obrađuje „Jeronimovu raspravu o Poslanici Filemonu“ (289-316). Chris L. De Wet, profesor Novoga zavjeta u Južnoj Africi, piše o „Pitanju časti u Hrizostomovoj egzegezi Poslanice Filemonu“ (317-332).

G. Francois Wessels, profesor Teološkog fakulteta u Stellenboschu, Južna Afrika, u prilogu „Poslanica Filemonu u kontekstu ropstva u prvom kršćanstvu“ (143-168) analizira ovu poslanicu u svjetlu državnih zakona i socijalnog položaja robova u rimskom carstvu. Odaje priznanje Pavlu za vješto služenje retorskom strategijom da bi kršćanina robovlasnika potaknuo na samilost prema robu koji je uz pomoć Pavla prihvatio kršćanstvo. Slobodni rimski građani nisu u robovima gledali ljudske osobe nego vlasništvo kojim vlasnik može slobodno raspolažati. Socijalno, robovi su bili hodajući mrtvaci, žrtve državnog nasilja. Istina, postojali su blagdani za robe s prigodnim gozbama, ali oni su trebali prigušivati opasnost od pobune. Ropkinje i robovi morali su

biti na raspolaganju vlasnicima za seksualne usluge; smjeli su sklapati brak samo uz odobrenje vlasnika, ali ih je on prodavao pojedinačno kao potrošnu robu dok im je zbog mladosti i dobra zdravlja cijena još bila visoka. Oko god. 200. Tertulijan je pisao da su oženjeni robovi disciplinirani. Za svoj rad robovi su dobivali skromnu zaradu (*peculium*), osobito ako su bili spretni vratarji, pravnici, liječnici i odgojitelji. To su štedjeli za otkup u slučaju da ih vlasnik odluči oslobođiti pred državnim vlastima i uz vjerski obred. Često su robovi bivali tjelesno kažnjavani umjesto vlasnika. Sačuvan je natpis jednog roba iz petog stoljeća: „Rob sam arhiđakona Feliksa. Držite me tako da ne pobjegnem“ (str. 159). Ovo znači da slobodni građani koji su bili kršćani nisu vidjeli opreku između svoje vjere i vlasništva nad robovima. „Ropstvo je moglo cvasti samo u okružju gdje su oni koji su bivali zarobljeni prodavani u roblje te bili smatrani nižim ljudskim bićima. Bili su jednostavno potrošna roba, pokretna imovina, predmeti, socijalno mrtve osobe. To je kontekst u kojem je napisana Flm“ (160).

Autor ističe da je Flm po strukturi slična drugim strogo Pavlovim poslanicama, ali je drugačija po tonu. Apostol iskazuje Filemonu veliko poštovanje kao prema rimskom građaninu i vlasniku robova, ali i kršćaninu koji svoju kuću ustupa za liturgiju krštenika. Pavao moli, a ne naređuje. Iz molbe Filemonu da Onezima prihvati kao subrata u vjeri

i nade da će učiniti i više nego Apostol moli, ovaj autor iščitava Pavlovo očekivanje da vlasnik svojemu robu daruje slobodu. Iako je iz povijesnog konteksta razvidno da Pavao nije mogao osuditi robovlasištvo kao državni sustav, on se ipak mogao zauzeti za oslobođenje roba kojega je trebao za suradnika. Pavao nije mogao Filemonu narediti da odustane od svojega građanskog prava, jer piše iz zatvora i zna da kršćani Onezimove zajednice i dalje trebaju njegove usluge. Ova molba sadržana je u Pavlovu shvaćanju Crkve kao tijela u kojem članovi jedni druge prihvaćaju i poslužuju. Tome je vodilo i javno čitanje poslanice pred „Crkvom u tvojoj kući“ (Flm 2) koju Pavao pozdravlja na početku: „Javno oglašavanje Pavlovih želja stavljalo je veći pritisak na Filemona da ispuni očekivanja. Za njega bi bilo tim teže držati novoga brata u socijalnom položaju roba“ (167).

John T. Fitzgerald, profesor u Coral Gablesu, Florida, USA, obradio je tumačenje Flm kod biskupa Teodora Mopsvestijskog (str. 333-363) koji se rodio oko god. 350., s 28 godina preuzeo vodstvo Antiohijske škole, s 33 zaređen za prezbitera, s 42 za biskupa te umro god. 428. Napisao je, između ostaloga, komentare za 18 knjiga Novoga zavjeta, a među sačuvanim je i komentar Flm koji se smatra krunom njegova izlaganja NZ. On ističe da je odnos vlasnika i roba posebna svrha ove poslanice. Prema njegovu mišljenju, trajna važnost Flm je u

dužnosti crkvenih predstojnika da članove zajednice savjetuju u osobnim pitanjima, jer neki poglavari postupaju s visoka prema vjernicima, bez obzira na njihov socijalni položaj. Ovom poslanicom Pavao se očituje kao uzor poniznosti tako da je ona Apostolova vježba u poniznosti. Nadalje, protiv predstojnika koji na temelju Gal 3,28 sve vjernike gledaju kao da ne postoje socijalne razlike pa prema njima mogu nastupati kao prema robovima, Teodor Mopsvestijski tumači Pavla tako da roba koji je postao kršćanin treba osloboditi (što znači da u njegovo vrijeme kršćanski gospodari i dalje drže robe). U Teodorovo doba teolozi su raspravljali trebaju li kršćanski vlasnici osloboditi svoje robe, a on se služi Pavlovim postupkom prema Filemonu u prilog oslobođenju. Također se raspravlja, smiju li robovi biti zaređeni za prezbitere prije nego ih vlasnici oslobole. Teodor raspravlja o Onezimu bez izričitog spominjanja ređenja. On ističe da se Onezim obratio i da se to ticalo njegova budućeg ponašanja prema vlasniku vjerniku, jer je po Pavlovu uvjerenju postao prikladan za pokoravanje odredbama. Odsada će Onezim biti bolji rob zato što je postao kršćanin. Pavao hvali Filemona što okuplja zajednicu u svojem domu te njegovu ženu Apiju i sina Arhipa, ali izvlači da Pavao traži pokornost žene mužu. Pavao je morao poznavati ne samo Filemona nego i njegove ukućane i zato je molio da vlasnik vjernik oprosti

svojemu robu i s ljubavlju ga primi. Teodor se uključno suprotstavlja ređenju robeva bez pristanka vlasnika jer bi to bila zloporaba tuđeg vlasništva. On vidi tri crte retorske tehnike kod Pavla: 1) pohvala; 2) izrazi povjerenja; 3) izbjegavanje sramoćenja. Sve su one nazočne u Apostolovim pobudnicama. Autor zaključuje da je Teodor protumačio Pavla u svjetlu hermeneutskih briga svojega vremena te da je njegov komentar imao velik utjecaj u Crkvi. Kao što je Pavao molio od Filemona uslugu u vezi s Onezimom, tako bi pastiri Crkve trebali vršiti svoju službu. Takav postupak otkrio je poniznost Apostola koju bi Crkva trebala učiti u svakom vremenu.

Iz prilogâ u ovom zborniku vidimo kako su povijest i socijalne prilike propovjednika i komentatora Poslanice Filemonu utjecale na tumačenje ove poruke apostola Pavla. Jednima je ona izvor podataka o kućnim crkvama u vrijeme nastajanja novozavjetnih spisa, drugima nadahnuće za humano tretiranje robeva od strane kršćanskih vlasnika, a tek je Teodor Mopsvestijski u petom stoljeću u njoj bojažljivo počeо iščitavati poziv kršćanskim vlasnicima ondašnjeg i kasnijih vremena da oslobole svoje robe. U prvim stoljećima, čak i nakon zadobivanja slobode djelovanja, Crkva još nije dizala glas protiv robovlasničkog sustava u državi. Povijest tumačenja ove poslanice zoran je primjer napredovanja Crkve u razumijevanju riječi Božje.

Mato Zovkić

